لويس ماسنيون



ترجمة : الحسين مصطفى حلاج

آلام الحلاج:

شهيد التصوف الإسلامي

آلام الحلاج : شهيد التصوف الإسلامي
تأليف: لويس ماسنيون
ترجمة:الحسين حلاج
التدقيق اللغوي: مظهر اللحام
تصميم الغلاف: زياد منى
إعداد وإخراج: زياد منى. إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

التوزيع: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435 / 113)؛ شارع الحمرا ، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف : (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
جوّال : (+3 0 961) 512 620؛ 411 722
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في سوريَة : قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 9836 222 برّاق: 7226 224
جوّال: (+94 0 961) 167 517
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛ ‹books@cadmusbooks.net›
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا
هاتف: (+41 963) 975 468

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 8688 463؛ برّاق: 7445 465
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

لقراءة إصدارات الدار على (الإنترنت) انظر:‹http://library.ajeeb.com/cadmus›
لابتياع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر ‹http://www.arabicbook.com›

عدد كلمات الكتاب: (263802) كلمة تقريبًا.

لويس ماسينيون

آلام الحلاج:

شهيد التصوّف الإسلامي

ترجمة: الحسين حلاج

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحادة للمساعدة على النشر.

المحتوى

الكتاب الأول: حياة الحلاج 19
مقدمة تقنية 21
توطئة الطبعة الجديدة 23
استهلال مؤرّخ في عام (1921 م) 27
مقدمة عام (1914 م) 29
مقدمة الطبعة الجديدة 31
النظام المتّبع في نسخ الكلمات العربية 45

1) ترجمة ملخصة 51
1/ 1) تمهيد 51
1/ 1/ 1) ترجمة السيرة (للقنّاد): 52
1/ 1/ 2) ترجمة «حياته وفقًا لولده حمد» (ابن باكويه) 53
1/ 2) جدول زمني لحياة الحلاج وبقائه بعد مماته 59

1/ 2/ 1) ملخص حياته 61
1/ 2/ 2) خلود الحلاج: جدول زمني لذكراه بعد مماته 74
1/ 3) المصادر الحلاجية الحالية 88

2) سنوات التلمذة: معلموه وأصدقاؤه 91
2/ 1) الوسط الذي نشأ فيه 91
2/ 1/ 1) مدينته الأم: البيضاء 91
2/ 1/ 2) يقظته على الحياة الأخلاقية (حكاية امرأة) 93
2/ 1/ 3) الإقامة في واسط 94
2/ 1/ 4) رحيله إلى تستر: سهل التستري 97
2/ 1/ 5) الوصول إلى البصرة 99
2/ 2) وسط البصرة الثقافي 101
2/ 2/ 1) أزمات نمو المجتمع الإسلامي 101
2/ 2/ 2) سهل التستري 102
2/ 2/ 3) عمرو مكي 104
2/ 2/ 4) الجنيد 107
2/ 2/ 5) نوري بن البغوي: وغلامه القنّاد 110
2/ 2/ 6) أبو بكر الفوطي 111
2/ 2/ 7) الشبلي 111
2/ 2/ 8) ابن عطا 116
2/ 2/ 9) إبراهيم بن فاتك: إسقاطه من بين الرواة ومصير أسانيده 120
2/ 2/ 10) أبو بكر الوجيهي 122
2/ 3) حكايات عن سنوات التلمذة وحجاته 123
2/ 3/ 1) أسماؤه وما كُنّي به 123
2/ 3/ 2) لباس الحلاج المتنوع 125
2/ 3/ 3) لقاؤه الأول مع جُنيد 127
2/ 3/ 4) الحج الأول والعمرة إلى مكة (270 – 272 هـ) 128
2/ 3/ 4/ 1) رواية أبي بكر محمد بن عبد الله بن شاذان (توفي عام 376 هـ) 128
2/ 3/ 4/ 2) رواية إبراهيم بن شيبان (توفي عام 337 هـ) 129
2/ 3/ 4/ 3) رواية النهرجوري (توفي عام 330 هـ / 941 م) 129
2/ 3/ 4/ 4) رواية العطار (من دون إسناد) 129
2/ 3/ 5) حكايات ابن سعدان 132

2/ 3/ 6) حواراته مع النهرجوري وعمرو المكي 132
2/ 3/ 7) حجه الثاني إلى مكة 135
2/ 3/ 7/ 1) رواية النهرجوري 135
2/ 3/ 7/ 2) رواية الحلواني 136
2/ 3/ 7/ 3) أسطورة السمرقندي 136
2/ 3/ 7/ 4) رواية أحمد الرومي 137
2/ 3/ 8) المناجاة مع إبراهيم الخواص: في الكوفة 137
2/ 3/ 9) زيارة بيت المقدس (ليلة الفصح والنار) 138
2/ 3/ 10) موسوس باب خراسان 138
2/ 3/ 11) نار تستر 138
2/ 3/ 12) مسجد البصرة 139
2/ 3/ 13) رواية الجويني الأشعري 140
2/ 3/ 14) القطيعة مع الجنيد (282 هـ) 140
2/ 3/ 15) حادثة «أنا الحق» 141

3) **الرحلات والتبشير** 149
3/ 1) وصف رحلاته: لباسه وطرقه ومحطاته ـ وشرح خارطتين 149
3/ 2) مواعظه في العامّة مرتين في الأهواز:
(272 - 273 و 279 - 281 هـ) 153
3/ 2/ 1) علاقته بالدنيويين والكتبة وعمال المال وكبار الموظفين 153
3/ 2/ 1/ 1) قائمة بالسلطات الرسمية في الأهواز
(السنوات 250 - 300 هـ) 157
3/ 2/ 1/ 2) قائمة بالسلطات الرسمية في البصرة
(من عام 250 إلى 334 هـ) 159
3/ 2/ 2) السمات الأصلية لمواعظه الأولى 160
3/ 2/ 3) الحكايات 164
3/ 2/ 3/ 1) أبو علي الجبائي المعتزلي ونقده «كرامات» الحلاج 164
3/ 2/ 3/ 2) رواية ابن إسحق عن التنوخي 164
3/ 2/ 3/ 3) تنظيم الرسائل بين تستر وبغداد 166
3/ 2/ 3/ 4) أحداث البصرة 167
3/ 2/ 3/ 4/ 1) (بيت العظمة) 168
3/ 2/ 3/ 4/ 2) رواية أبي موسى عمران بن موسى 168

3/ 2/ 3/ 4/ 3) حكايات ابن الجندي 168
3/ 3) البلاد الأخرى التي مر بها 169
3/ 3/ 1) مدن الجبال 169
3/ 3/ 1/ 1) دينور ونهاوند وهمذان والري 169
3/ 3/ 1/ 2) اعتقال الحلاج الأول «في ناحية الجبل» 170
3/ 3/ 1/ 3) يوم النيروز في نهاوند 171
3/ 3/ 1/ 4) مدن الدُلفيين: أصبهان وقُم 172
3/ 3/ 1/ 5) مشادة أصبهان 173
3/ 3/ 2) مدن خراسان 173
3/ 3/ 2/ 1) هراة ومرو والبلخ 173
3/ 3/ 2/ 2) نيشابور «نيسابور» 174
3/ 3/ 2/ 3) طالَقان 176
3/ 3/ 3) مدن (ما وراء النهر):
بخارى/ سمرقند/ يوش/ اسفيجاب 179
3/ 3/ 4) الهند 179
3/ 3/ 4/ 1) المنصورة وملتان وكشمير 180
3/ 3/ 4/ 2) حكايات 181
3/ 3/ 4/ 2/ 1) «كبّة الغزل» 181
3/ 3/ 4/ 2/ 2) حكاية الترغباذي 182
3/ 3/ 4/ 2/ 3) الحلاج في التركستان وماصين 183
3/ 4) الدلالة الاجتماعية لدعوة الحلاج،
واتصاله بالنهضة الثقافية في عصره 188
3/ 4/ 1) أهداف مهمته 189
3/ 4/ 1/ 1) السيماء التوفيقية العالمية لأسلوبه في الاستبطان الديني 189
3/ 4/ 1/ 2) علاقاته بالنهضة الثقافية في زمانه (الغنوصية الفلسفية) 191
3/ 4/ 1/ 2/ 1) الوسط الصابئي لأصحاب الطبائع 193
3/ 4/ 1/ 2/ 2) الثوار القرامطة، أصحاب السين 195
3/ 4/ 2) طبقة كتبة المدائن والأهواز،
وتسرّب المعايير العلمية إلى الدولة الإسلامية 198
3/ 4/ 3) كلمة الحق ومسألة الحقيقة فوق - المذهبية 209
3/ 5) حجة الحلاج الأخيرة و الوقفة على عرفات 211
3/ 5/ 1) الوقفة على عرفات والمذهب الحلاجي في الحج 211

3/ 5/ 2) دعاء الحلاج في وقفة عرفة 212

4) في بغداد: حماسة الدعوة والإدانة السياسية 215
4/ 1) بغداد 215
4/ 1/ 1) ما كانت عليه بغداد عاصمة العالم الإسلامي، عندما وعظ الحلاج فيها 215
4/ 1/ 2) مخطط بغداد 217
4/ 1/ 3) سبرٌ لإحصاءات السكان 220
4/ 1/ 3/ 1) مستوى الحياة والغذاء: الأسعار والعملات 221
4/ 1/ 3/ 1/ 1) الغذاء 221
4/ 1/ 3/ 1/ 2) الأوزان والمقاييس 223
4/ 1/ 3/ 1/ 3)العملة الحقيقية عند المقتدر والقاهر والراضي 224
4/ 1/ 3/ 1/ 4) معامل القيمة – قماش 225
4/ 1/ 3/ 2) أبعاد بغداد 226
4/ 1/ 3/ 2/ 1) المساحة، من مصدرين 226
4/ 1/ 3/ 2/ 2) من عدد العُقد (كتلة من المباني تحيطها الطرقات) 226
4/ 1/ 3/ 2/ 3) بالاستنتاج من الحركة بين ضفتي المدينة 227
4/ 1/ 3/ 3) العناصر القابلة للقياس في بنية بغداد الاجتماعية 227
4/ 1/ 3/ 3/ 1) التقسيمات الدينية 228
4/ 1/ 3/ 3/ 2) الزراعة 229
4/ 1/ 3/ 3/ 3) الصناعة 229
4/ 1/ 3/ 3/ 4) النقليات 230
4/ 1/ 3/ 3/ 5) التجارة 230
4/ 1/ 3/ 3/ 6) المهن الحرّة 230
4/ 1/ 3/ 3/ 7) الأشراف (من بني هاشم) 237
4/ 1/ 4) السلطة الشرعية: أزمة الضمير عند بعض الخلفاء العباسيين 238
4/ 1/ 5) بلاط الخلافة 240
4/ 1/ 5/ 1) الوضع العام للإمبراطورية 240
4/ 1/ 5/ 2) البلاط والخدمات العامة والوظائف الوزارية 241
4/ 1/ 6) حياة الناس: أزمة الخبز؛ الخطر المزدوج؛ مخزونات الماليين المضاربين؛ عصابات القبائل الثورية 245

4/ 1/ ة/ 1) دور الجهبذي 248
4/ 1/ 7) عامة الشعب في بغداد: نموذجية هذه الجماعة من وحي أمثالها السائرة 250
4/ 2) الدعوة علنًا في بغداد 253
4/ 2/ 1) السمة النهائية للمهمة الحلاجية 253
4/ 2/ 2) عامة بغداد ومسرح الدعوة 255
4/ 2/ 3) زياراته إلى «أبناء الدنيا» البغداديين 258
4/ 2/ 4) الحلاج، إشكالية المهنة والأزمات الاجتماعية في زمانه 260
4/ 2/ 5) خطبه العلنية 262
4/ 2/ 5/ 1) في الأسواق 262
4/ 2/ 5/ 2) في المجالس 264
4/ 2/ 5/ 3) في الجوامع 265
4/ 2/ 5/ 4) ثلاثة مقاطع 268
4/ 2/ 6) إدانة الكرامات العلنية 268
4/ 2/ 6/ 1) هرطقتها في الفكر السنّي 268
4/ 2/ 6/ 2) موقف ابن عطا 269
4/ 2/ 6/ 3) الأهمية غير العادية لمخاريق الحلاج في تاريخ أولياء الإسلام 270
4/ 3) الإدانة السياسية: الدعوة إلى الربوبية 271
4/ 3/ 1) الأصل الشيعي لهذه الإدانة: الغلوّ 271
4/ 3/ 2) [موضوع المهدي والشرعية الشيعية] 272
4/ 3/ 3) نظرية حق العلويين* الإلهي [وحزب الإمامية] 267
4/ 3/ 4) وكالة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري الثاني (258 - 305 هـ)، ووزارة ابن البلبل، وتنسيق العمل بين العائلتين الشيعيتين الكبيرتين آل الفرات وآل النوبخت 279
4/ 3/ 5) أبو سهل إسماعيل النوبخت 283
4/ 3/ 6) الوكيل الثالث ابن روح النوبختي، ومنافسه الشلمغاني 284
4/ 3/ 7) علاقات الحلاج بالإماميين 288
4/ 3/ 7/ 1) دخول الحلاج إلى الأوساط الشيعية 288
4/ 3/ 7/ 2) زيارته إلى قُم ونظريته عن الاثني عشر إمامًا 289
4/ 3/ 7/ 3) المنازعتان بين ابن النوبخت والحلاج 291
4/ 3/ 7/ 4) سؤال أبي سهل النوبختي وتصوّر العملة عند الشيعة 292
4/ 3/ 8) بنو النوبخت وعداؤهم السياسي للحلاج 293

* المقصود هنا وفي الكتاب كله نسبة إلى آل البيت من سلسلة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب

4/ 3/ 8/ 1) دوافعهم 293
4/ 3/ 8/ 2) أساليب عملهم 294
4/ 4) الصدى السياسي للدعوة الحلاجية والسنوات بين (288 و 296 هـ) 294

5) الاتهام والمحكمة ولاعبو المأساة 301
5/ 1) مبادرة ابن داود والاتهام 301
5/ 1/ 1) تهيئة الاتهام: مبادرة ابن داود 301
5/ 1/ 2) تحليل لكتاب ابن داود «الزهرة»، وأثره الأدبي 301
5/ 1/ 3) حياة ومذهب ابن داود 316
5/ 1/ 4) مقارنة بين موتيهما ومصيرهما 318
5/ 1/ 5) معارضة ابن سريج وقيمتها التوقيفية 325
5/ 1/ 6) دور ابن سريج الفقهي في المذهب الشافعي 327
5/ 1/ 7) حياة ومصير ابن سريج 330
5/ 2) تعريف الزندقة، الهرطقة التي تهدد أمن الدولة 331
5/ 2/ 1) جريمة الهرطقة، والتكفير وعدم تأثيره 331
5/ 2/ 2) أصل الزندقة السياسي (هرطقة مانوية) 333
5/ 2/ 3) زندقة الغلاة من شيعة المدائن الغنوصيين 334
5/ 2/ 4) زندقة المتصوفة 335
5/ 3) السلطة العليا وتوكيلها في محكمة،
والمحكمة، وكفايتها واختصاصاتها 337
5/ 3/ 1) الإجراءات الاستثنائية ونظر المظالم 337
5/ 3/ 2) الشيعة في البلاط وإعادة فتح القضية 338
5/ 3/ 3) أعضاء المحكمة الاستثنائية 341
5/ 3/ 3/ 1) مجلس الخليفة 341
5/ 3/ 3/ 1/ 1) الخليفة المقتدر 342
5/ 3/ 3/ 1/ 2) السيدة شغب (الملكة - الأم)
(نحو 260 هـ/ وتوفي عام 321 هـ) وثُمل الدلفية 346
5/ 3/ 3/ 1/ 3) أم موسى 351
5/ 3/ 3/ 2) المجلس السلطاني: الوزراء الوزراء المعينون 352
5/ 3/ 3/ 2/ 1) علي بن عيسى بن الجراح 352
5/ 3/ 3/ 2/ 2) عائلة الماذرّائيين 351
5/ 3/ 3/ 2/ 3) علي بن الفرات 359

5/ 3/ 3/ 2/ 4) أبو علي محمد بن عُبيد الله الخاقاني 361
5/ 3/ 3/ 2/ 5) حامد 362
5/ 3/ 3/ 3) الجيش 363
5/ 3/ 3/ 3/ 1) أمير الجيش مؤنس القشوري 363
5/ 3/ 3/ 3/ 2) كبير الحجاب نصر القشوري 365
5/ 3/ 3/ 3/ 3) الحسين بن حمدان 368
5/ 3/ 3/ 4) الفقهاء 369
5/ 3/ 3/ 4/ 1) إعادة فتح التحقيق القضائي:
سعاية الأوارجي إلى كبير قرّاء بغداد، أبي بكر بن مجاهد 369
5/ 3/ 3/ 4/ 2) القضاة: قائمة بالمعينين........ 372
5/ 3/ 3/ 4/ 3) أصحاب الشرطة في بغداد 377
5/ 3/ 3/ 5) أنصار الحلاج من كتبة الدولة وعائلاتهم 378
5/ 3/ 3/ 5/ 1) حمد القُنَّائي 378
5/ 3/ 3/ 5/ 2) ابن عمه محمد بن علي القُنَّائي 380
5/ 3/ 3/ 5/ 3) أبو بكر محمد بن محمد بن ثوابة القصري 381
5/ 3/ 3/ 5/ 4) أحمد بن حمّاد الموصلي 382
5/ 3/ 3/ 5/ 5) هارون الأوارجي 383
5/ 3/ 4) الحكم الواجب على الزنديق 383
5/ 3/ 4/ 1) التوقيع 383
5/ 3/ 4/ 2) الجزاء المؤلم الفاضح 384
5/ 3/ 4/ 3) قيمته الكلامية (اللاهوتية) 385
5/ 3/ 4/ 4) التصليب: الصلب ثم الشنق: رمزيته وقيمته التصويرية 386

6) القضايا 389
6/ 1) ملاحظة نقدية عن المصادر التاريخية للقضايا 389
6/ 1/ 1) الطبري، الصولي، ابن أبي الطاهر، عُريب، الإصطخري 391
6/ 1/ 2) الباقلاني ومصدر ابن دِحيا المالكي 394
6/ 1/ 3) حكاية الزنجي، و«مقدمتها»، وتحقيقاتها منذ ابن سنان 395
6/ 1/ 4) رواية ابن عيّاش 398
6/ 2) القضية الأولى (298 هـ/ 910 م) إلى (301 هـ/ 913 م) 398
6/ 2/ 1) الملاحقات 398
6/ 2/ 2) الاعتقال في سوس 400

6/ 2/ 3) التحقيقات في بغداد 403
6/ 2/ 4) الوضع على الجذع 406
6/ 3) سنوات الانتظار الثماني 406
6/ 3/ 1) تنقلاته بين السجون، نشاطه، كتاباته 407
6/ 3/ 2) موقف الحلاج في مواجهة الخليفة العباسي، حظوته في البلاط 413
6/ 3/ 3) كُتيّب الأوارجي 415
6/ 3/ 4) الأزمة السياسية والقلاقل الاجتماعية في عام (308 هـ) 415
6/ 4) القضية الثانية من (308 هـ/ 921 م) إلى (309 هـ/ 922 م) 417
6/ 4/ 1) مبادرة ابن مجاهد كبير قرّاء القرآن، وتسليمه «تفسيرًا» صوفيًا للحلاج إلى نائب الوزير ابن عيسى، والاعتقالات 417
6/ 4/ 2) الحصول على نص عن «الربوبية» يؤدي إلى تسليم الحلاج إلى الوزير حامد 419
6/ 4/ 3) تركيبة المحكمة في بلاط السلطان 421
6/ 4/ 4) شهود الأمة الذين يوقّعون على الأحكام المكتوبة الصادرة من المحكمة الشرعية لتوثيق هذه الأحكام 422
6/ 4/ 5) حال المعتقلين 426
6/ 4/ 6) زيارة ابن خفيف 429
6/ 4/ 7) حال زيد القصري 433
6/ 4/ 8) التحقيق الابتدائي والاستجوابات 434
6/ 4/ 9) (صيغة العقيدة) الحلاجية 439
6/ 4/ 10) القول بالشاهد (طريحة وحدة الشهود) 442
6/ 4/ 11) استشارة القاضيين الأولى 443
6/ 4/ 12) تهديد الانتفاضة الحنبلية 444
6/ 4/ 13) استجواب ابن عطا، اعتراضه ووفاته 445
6/ 5) الخاتمة وحكم الإدانة 448
6/ 5/ 1) الجمعة الأخيرة والأحوال السياسية 448
6/ 5/ 2) مُقترَح الإدانة: (الرسالة إلى شاكر) عن (تدمير الهيكل)، واقتراح الاستبدال النذريّ للحج (وفقًا للإخلاص) 452
6/ 5/ 3) استشارة القاضيين الثانية 456
6/ 5/ 4) جلسة الإدانة 457
6/ 5/ 6) خط المحضر 462
6/ 5/ 7) معنى قولَي الحلاج الأخيرين في القضية 462
6/ 5/ 8) التوقيع المتأخّر 464

7) الشهيد 469
7/ 1) مِحَن التعذيب 469
7/ 1/ 1) نقد المصادر: الزنجي و(العذاب) الحلاجيّ 469
7/ 1/ 2) شهادة الزنجي كاتب المحكمة المساعد الرسمية: أخطاؤها 476
7/ 1/ 3) شهادة ابن الحداد وجه شهود القاهرة
عن ليلة الحلاج الأخيرة و(شهادته الروحية) 478
7/ 1/ 4) فساد الأخلاق في ذلك الزمان وفقًا للكسروي 480
7/ 1/ 5) المسؤولون عن دم الحلاج ووصف موقفهم 481
7/ 1/ 6) الوصية 483
7/ 2) الروايات المركبة القديمة والأحداث المنعزلة 485
7/ 2/ 1) رواية القنّاد 485
7/ 2/ 2) السالمية ورواية الرزّاز 486
7/ 2/ 3) ملحوظة عن رباعية (نديمي . .) 490
7/ 3) الأحداث المتلاحقة والأقوال المنفردة
التي ولّدت القصة الشعبية (الأسطورة) 492
7/ 3/ 1) الوصول إلى الساحة 492
7/ 3/ 1/ 1) صورة الشبيه وتوسّله إلى: «القوى الشريرة . .» 492
7/ 3/ 1/ 2) الوعد بالرجعة 497
7/ 3/ 1/ 3) وقفة النذر والعفو («اقتلوني . .») 498
7/ 3/ 2) الجلد وتقطيع الأطراف 500
7/ 3/ 3) الصلب وكلماته الأخيرة وضربة الموت 503
7/ 3/ 3/ 1) تصنيف (الكلمات الأجدّ) 503
7/ 3/ 3/ 1/ 1) ابن باكويه 503
7/ 3/ 3/ 1/ 2) الرواية المنسوبة للشبلي 504
7/ 3/ 3/ 2) أقواله الخمسة الأخيرة 505
7/ 3/ 3/ 2/ 1) «إلهي أصبحت في دار الرغائب . .» 505
7/ 3/ 3/ 2/ 2) «ما التصوف؟، أهون مرقاة منه ما تراه»، عن الخرغوشي 506
7/ 3/ 3/ 2/ 3) «أولم ننهك عن العالمين . .؟» 508
7/ 3/ 3/ 2/ 4) «حسب الواجد إفراد الواحد له.» 509
7/ 3/ 3/ 2/ 5) قرآن، سورة الشورى، آية [18]: ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها
والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾ 510
7/ 3/ 3/ 3) تصريح الشهود الأربعة والثمانين قبل ضربة الموت، و«شهادة الدم» 511

7/ 3/ 3/ 4) رمزية «المشنوق» عند أهل الطريقة 513
7/ 3/ 3/ 5) موضوع السيف 515
7/ 3/ 3/ 6) موضوع الرماد 515
7/ 3/ 3/ 7) مصير الرأس 517
7/ 3/ 3/ 8) قضية هيكل الهاشمي 517
7/ 4) أثر الإعدام في النفوس 518
7/ 4/ 1) المنع عند الورّاقين 518
7/ 4/ 2) حزن الحاجب نصر العلني، وتأثيره 519
7/ 4/ 3) نذر الهواجس وأحلام الاستخارة والتبديات 520
7/ 4/ 3/ 1) الهواجس الكاشفة 521
7/ 4/ 3/ 2) خمسة أحلام 522
7/ 4/ 3/ 3) التبديات 526
7/ 4/ 4) عودة شاكر الجسورة إلى بغداد 526
7/ 4/ 5) ملاحظة على الدعوة (المحمدية) عند الحلاج وعن ميقات الأحرف القرآنية لموته (في عام 309 للهجرة) 530

الهوامش 535
الفهارس 695
ثبت الأعلام 697
ثبت جغرافي 729
ثبت الكتب 741
ثبت المدارس والمذاهب والعائلات 747

ملاحظات الناشر

عن النص والمراجع في الكتاب

- المادة اللغوية بين الأقواس المزدوجة « » تشير إلى أنَّ النصَّ مقتبسٌ .
- المادة اللغوية المكتوبة بين ' ' تشير إلى أنها اقتباس ضمن اقتباس آخرَ .
- المادة اللغوية بين قوسين منفردين ‹ › تشير إلى المصدر الَّذي اقتبست منه النصوص المقتبسة.
- المادة اللغوية بين الفواصل المقلوبةِ " " تعني أنها اعتراضٌ على المحتوَى، من الكاتب الأصلي إذا كان النصُّ مقتبسًا ، أو من مؤلِّف الكتاب .
- المادة اللغوية في إطار كبير مقسوم [ ] تشير إلى أنها ليست موجودة في النص الأصلي أو مؤلف الكتاب.

قدْمُس للنشر والتوزيع

الكتاب الأول:

حياة الحلاج

مقدمة تقنية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده،

وبعد،

إن وجود أربع مقدمات لهذا الكتاب يجعلنا في حرج من أن نثقل على القارئ بمقدمة خامسة؟

وتحتاج مقدمة جيدة لهذا الكتاب إلى شرح للكتب الثلاثة التي تليه وملخص لسيرة ماسينيون، وطرح للمسائل الجوهرية التي يستعرضها ويناقشها. لهذا رأينا أن تقديم خاتمة بعد إكمال طبع الكتب الأربعة وملحقاتها التي نعدها هو اختيار أقرب إلى الصواب، وسنورد هذه الخاتمة، إن شاء الله، في الكتاب الرابع.

ونقدم هنا بعض الشروح الضرورية للإشارات التي استخدمناها في الكتاب:

1) يستخدم ماسينيون الأقواس من الشكل « . . » للدلالة على الاقتباس، وغالبية اقتباساته هي من مصادر عربية، أما الأخرى فمن مصادر فارسية وتركية وغربية.

لقد استخرجنا معظم الاقتباسات (= 100 ٪ من الشعر و98 ٪ من النثر) من مصادرها العربية التي أخذها منها حتى الكلمة والكلمتان، لذلك فإننا نشير في الكتاب إلى المواضع التي لم نستطع الوصول فيها إلى المصدر الأصلي فقط. فأوردنا في الهامش أو في المتن الحرف (ت) دلالة على أن الاقتباس مترجم وليس منقولاً. كما أوضحنا، مرة واحدة على الأقل، أن المرجع غير عربي إذا كان كذلك (فارسي أو تركي).

2) إن كثرة المؤلّفات المذكورة في الكتاب دفعتنا إلى استخدام مختصرات ماسينيون في بعض الأحيان، لكننا أوردنا أسماء المؤلّفات بخط مائل دومًا لتمييزها.

3) أبقينا على (أقواس) المؤلف وعلى [أقواس] محرري الكتاب على حالها.

4) وضعنا إضافاتنا في المتن ضمن ‘قوسين“ لتمييزها من النص الأصلي.

5) استخدمنا (أ) للإشارة إلى هوامشنا في المتن وفي الهامش، وإذا ما تعددت هوامشنا في الصفحة فقد عددناها بترتيب أبجد هوز (أ)، (ب)، (ج)، (د)، . . .

6) راجعنا الكتاب على الترجمة الإنغليزية بعد ترجمته من النسخة الأصلية (الفرنسية)، وأضفنا هوامش المترجم الإنغليزي إلى هوامشنا وكذلك إضافاته إلى المتن، وذكرنا ذلك في موضعه. (وأوجّه الشكر هنا إلى البروفسور جيمس ماسينيون، مترجم النسخة الإنغليزية لأنه أمدّنا بنسخة من كتابه الثمين).

7) استخدمنا الأسماء العربية القديمة المذكورة في كتب التراث للدلالة على المدن والمناطق الجغرافية (مثال: نهر أوكسوس Oxus هو جيحون).

8) استخدم ماسينيون الأرقام اللاتينية للدلالة على السورة القرآنية، وبدلناها في التعريب باسم السورة.

توطئة الطبعة الجديدة

ما إن صدر كتاب «آلام الحلاج»[1] في عام (1922 م) حتى بدأ لويس ماسينيون بإضافة حواشٍ على نصّه، تمهيدًا لطبعة جديدة.

وعند نفاد الطبعة الأولى نحو عام (1935 م) كان قد اتخذ قراره بإعادة صياغة القسم الأول الذي تتبع فيه المراحل الأساس من حياة الحلاج وانعكاساتها الاجتماعية، بينما قرر إبقاء القسم الثاني المتضمّن عرض مذهبه على حالته الأصلية.

هذا وقد تقرر مخطط هذه الطبعة الجديدة في (16) تموز عام (1937 م) وفق اتفاق مع الناشرين غاليمار (Gallimard).

والسطور الآتية مأخوذة من ملحوظة بيد ماسينيون يعود تاريخها إلى عام (1960 م)، وهي مخطط إجمالي لهذه التوطئة التي منعه الموت من إتمامها، وفيها خطوات التحضير لهذه الطبعة المنقحة والمزيدة:

لقد دفعتني ملاحظات النقاد مثل غوتيير (Gauthier) وبول كراوس (Kraus Paul) ومصطفى جواد وشايدر (Shaeder) وهورتِن (Horten)، وفي أثناء [إتمامي] فهرس المصادر[2]، إلى نشر نصوص ذات ارتباط بالكتاب (مجموع[3]، ديوان الحلاج[4]، إعادة طبع أخبار الحلاج[5]،

إعادة طبع لبحث (Essai) في أصول اللغة التقنية للتصوف الإسلامي [6]) وإلى تحضير أدوات عمل إضافية للقارئ (قائمة بقضاة بغداد والبصرة، قائمة بالهاشميين، من فهارس مصادر غلاة الشيعة) كي أستطيع إتمام الطبعة الجديدة من الكتاب في ساعات الفراغ.

وقد جُنّدتُ في الحرب كقائد كتيبة من المشاة الميكانيكيين الاستعماريين في عامي (1939 - 1940 م)، انكببت بعدئذ على العمل في باريس بين عامي (1940 - 1945 م) على الحلاج (في الأدب التركي).

انطلقت بعد التحرير في رحلات إلى الشرق متتبعًا آثار الحلاج في المدن (هراة وكشمير) والمخطوطات، والمقابر حيث يرقد كثير من أصدقائه بانتظار يوم البعث، في القاهرة وبورسا وأفسوس بخاصة حيث يرقد (أهل الكهف) وفي لاهور ودلهي وفاس أيضًا.

«ومع حلول عام (1950 م)، شرعت بتحرير الطبعة الجديدة [بشكلها النهائي] (وقد أتممتها تقريبا في عام 1957 م)».

ومنذ عام (1958 م) وحتى موته المفاجئ إثر نوبة قلبية في (13) تشرين الأول عام (1962 م)، عشيّة عيد القديسين، انكب لويس ماسينيون على التدقيق في مراجعه، وإضافة ملحقات هامشية عديدة إلى النص الأصلي للطبعة الجديدة وإكمال فهرس المصادر.

وبوفاته، ترك لنا ما يلي:

1) مقدمة الطبعة الجديدة التي تحدد «فرضيات العمل المشكّلة للبنية التحتية للمخطط الأساس»، والتي يعرض فيها «مميزات نهج لدراسة مادة التاريخ الديني». وتسبق هذه المقدمة هنا مقدمتا عامي (1914 و1921 م) للطبعة الأولى.

2) مخطوط الفصول العشرة من القسم الأول (إضافة إلى ملحق نقدي للمصادر الحلاجية) طبعه بالكامل على الآلة الكاتبة، لكن مع كثير جدًا من الإضافات الهامشية بخط اليد. وقد جُمعت هذه الفصول العشرة في جزأين: حياة الحلاج (الفصول من 1 - 7) وخلود الحلاج (الفصول 8 - 10 والملحق)، وهما الجزء الأول والثاني من الطبعة الحالية.

إن المخططات المتتالية والمفصلة التي استعملت في تحضير نص المخطوط الأصلي تظهر أن ثمانية من الفصول العشرة كانت كاملة. ولم يتبق فعليًا للنصين الباقيين (الثامن والتاسع) سوى بضع دراسات منفردة عن كتّاب مسلمين منع الموت لويس ماسينيون من كتابتها، وقد وضعنا عناوينها على شكل ملحوظات في نهاية الفصلين. ويبقى القول إن الجزء الذي لم يكمله لا يمثل سوى أقل من جزء من عشرة من هذين الفصلين.

3) نص القسم الثاني المطبوع في نسخة عام (1922 م) (الجزء الثالث من هذه الطبعة) بعد أن أثراه بكثير من الإضافات بخط يده.

4) إرشادات عمل تعود للأعوام (1960 ـ 1962 م)، توضح على نحو خاص المختار من النصوص المنشورة بين عامي (1922 و1962 م) لإدماجها في الطبعة الجديدة، وقواعد كتابة الأحرف العربية والاختزال التي يجب اتّباعها (مثال ذلك: إلغاء ما يدل على التشكيل باللغة العربية لاختزال الطبعة، مثلما فعل في طبعته الأخيرة من أخبار الحلاج: ملحوظة بتاريخ (21 كانون الثاني عام 1960 م).

وكما طلب منا لويس ماسينيون قبل وفاته، فقد سلّمنا النص الأصلي كما وجدناه إلى صديقيه لويس غارديت (Louis Gardet) وهنري لآوست (Henri Laoust) وقد كان الأخير خلفه في كرسي علم الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (Collge de France) ثم شرعنا منذ العام (1962 م) بتحضير هذا النص للطباعة مستنيرين بإرشاداتهم كونهم مستشرقين، ومتتبعين التوجيهات التي تركها الكاتب بأمانة. وقد قُدر لنا أن نضع كل الإضافات والحواشي التي خطها سواء في المتن (حيث أشار الكاتب) أم على شكل ملحوظات في أسفل الصفحة (في غياب مؤشر إلى غير ذلك). كما اتبعنا تعليماته بشأن الفقرات التي أعيدت صياغتها هنا على خلاف الطبعة الأولى وبشأن النصوص التي نشرها في أمكنة أخرى أيضًا. ولم يُقدر للكاتب مراجعة المخطوط بشكله النهائي، فكتابة الأحرف العربية ليس موحدة ولا يزال بالإمكان إدخال تحسينات على الأسلوب هنا وهناك، ولا تزال بعض الفقرات (وهي نادرة) على هيئة مسودات عمل وقد رأينا أنه من الأفضل الإبقاء على هذا الخلل العادي من منطلق الخوف من تشويه فكر لويس ماسينيون.وفي كل موضع رأينا فيه ضرورة إضافة بضع كلمات من أجل إيضاح النص، وضعنا هذه الكلمات ضمن [إطار]، أما ما هو خارج هذا الإطار فهو للكاتب.

تظهر هذه الطبعة الجديدة التي تغني الطبعة الأصلية (1914 – 1922 م) بثمرة أربعين عامًا من البحث في أربعة أجزاء بدلا من ثلاثة أقسام (كما أراد لويس ماسينيون):

1) حياة الحلاج، ويضم الفصول السبعة الأولى حسب ترتيب الطبعة القديمة ذاته، إلا أن الكاتب قام بإعادة صياغة كل منها جذريًا وضمنه أقسامًا جديدة.

2) خلود الحلاج، وهو جزء جديد، فصوله: الثامن (طرق بقاء الحلاج) والتاسع (تاريخ تمركز الأصولية الحلاجية) والعاشر (الأسطورة الحلاجية، أصولها وازدهارها الأدبي). ولا تمت هذه الفصول بصلة إلى الفصول من (8 إلى 10) في الطبعة القديمة، فقد أعاد الكاتب توزيع مواضيعها وفقًا لمخطط جديد، إلى جانب عدة دراسات غير منشورة. كما أن الملحق النهائي، وهو تحليل نقدي للمصادر الحلاجية، جديد أيضًا.

هذان الجزآن إذًا هما إعادة صياغة كاملة للطبعة القديمة، ولن يتمالك القارئ من أن يُؤخذ بأصالتهما. إذ يستطرد الكاتب فيهما باستمرار باحثًا في أعماق الفكر الاجتماعي الديني لتلك المرحلة، فيحيط بدقائق الحياة الإسلامية في ذلك الزمان حتى أدق التفاصيل. فيجد القارئ لوائح غزيرة بأسماء قلّما ذُكرت، وتفاصيل معمارية وجغرافية لا يتطرق لها التاريخ عادة بأي إشارة. لكن الأمر لا يعني تقديم دراسة موسعة بهذا

الصدد بل محاولة (إحياء) مناخ الحياة اليومية التي أحاطت بحياة ومأساة الحلاج. فمن دون ثمن كهذا لا يمكن استحضار بنية المدينة الإسلامية، وبخاصة بغداد، استحضارا حقيقيًا. حيث ينجلي عندئذ معنى مغامرة الحلاج الروحية الكبيرة بوضوح شديد. ولربما بدت قراءة بعض الصفحات جافة، لكنها في أقل تقدير ضرورية إذا ما أردنا تتبع منحنى (أو «خلود») الحياة هذا، والذي لم يأل لويس ماسينيون جهدًا في سبيل إيضاح أهميته المحورية (راجع هنا، الفصل الأول، الصفحات 26 ـ 31).

3) مذهب الحلاج، وهو نسخة مزيدة ومنقحة للفصول من (11 - 41) في شكلها الأساس في طبعة عام (1922 م).

4) جامع لفهرس المصادر الحلاجية، وقد أُكمل بكل المراجع التي جمعها الكاتب من أجل قسمه الثالث منذ عام (1922 م) أو التي ضمنها المخطوط، إضافة إلى فهارس الطبعة الأولى التي قمنا بضبطها وإكمالها.

كما راجع النص المعدّ للطباعة بعناية شديدة (وبخاصة الإضافات والحواشي المكتوبة بخط يد الكاتب، في كل مرة ساورنا الشك في قراءتها) كل من هنري لآوست ولويس غارديت وروجر أرنالديز (Roger Arnaldes) (البروفسور في كلية الآداب في ليون) والذين نرجو أن يتقبلوا منا عرفانًا كبيرًا بالجميل على جلَدهم ودقتهم وكبير عنايتهم التي أرادوا بها توثيق مصداقية هذه المراجعة، والتي كانت هذه الطبعة لتغدو مستحيلة من دونها.

نقدم تقديرنا بخاصة للسيدة إيتيين برنارد (Étienne Bernard) الباحثة في المركز القومي للبحث العلمي (C.N.R.S). لمساعدتها القيمة في العديد من مراحل العمل خلال سنيّ إعداده، إذ لم يكن ممكنًا من دونها تقديم قراءة صحيحة للإضافات الهامشية التي دوّنها الكاتب باللغة العربية. كما سمحت أبحاثها الصبورة بإكمال كثير من المراجع في فهرس المصادر. ولا يسعنا أخيرًا إلا أن نشكرها على مؤازرتنا في التصحيح الأولي للنسخة المطبوعة وعلى مساعدتها في مراجعة الفهارس.

ونقدم شكرنا أيضا لكل من ساعدنا في التحضير المهني للنص، ونخص بالذكر السيدة كوكيريل (Coquerel) لطباعتها النص الأصلي المنقّح لهذا الكتاب. ونشكر أخيرًا المركز القومي للبحث العلمي على اهتمامه الكبير بطباعة هذا المؤلّف الذي أفنى فيه والدنا حياته كلها.

جينفييف ماسينيون - دانيال ماسينيون

توفيت في (9/ 6/ 1966 م - 9/ 4/ 1969 م)

استهلال مؤرّخ في عام (1921 م)

IESU NAZARENO

CRUCIFIXO

(i)REGI IUDAEORUM

عَلَيْكَ بِالصِّدْقِ وَلَوْ أنّهُ
أحْرَقَكَ الصّدْقُ بِنَارِ الوَعِيدْ
وَابْغِ رِضَى اللهِ فَأغْبى الوَرَى
مَنْ أسْخَطَ المَوْلى وَأرْضَى العَبِيدْ

(الحريري - المقامة الرازية، رقم: 12)

إن إدراج الفهرس هو التعديل الهام الوحيد الذي أدخل على طبعة عام (1914 م). وإذا ما تناولنا في القسم الثاني بعض النقاط التي تركها القسم الأول معلّقة، فزدنا عليها شرحًا وتوضيحًا،

فذلك لأن طباعة الفصول التسعة الأولى تمت منذ عام (1915 م)، في حين لم تطبع الفصول الستة الأخيرة إلا بين عامي (1919 و1921 م).

وجب أن يتطرق هذا العمل إلى كثيرٍ من المسائل ذات الطابع العام في النهج الفلسفي. وفي ما يلي سرد لها:

التأثير الموجّه لبنية قواعد لغة ما على منهجة الفلسفات المتشكلة في هذه اللغة (الجزء 3، 90 – 94)[1]، والأساليب المختلفة لقراءة النص (التفسير والتأويل الجزء 3، 10 – 13 و187 – 188)، والخطوات المتبعة في التدليل والمحاجة (الجزء 3، 94 – 103)، واكتشاف الحقيقة (الجزء 3، 85 – 87 و359 – 361). أما المسلمات التي أخذنا بها فيما يتعلق باستبطانية المفاهيم العقدية فيمكن الاطلاع عليها مصوغة في فاتحة القسم[2] الثاني (الجزء 3، 7 – 8).

3/ أيار عام (1921 م)

مقدمة عام (1914 م)

أصبح الحلاج في الأسطورة الإسلامية، عند الشعراء العرب والفرس والترك والهندوس والماليزيين، أنموذجًا لِـ «العاشق الكامل» لله بعد أن حُكم عليه بالصلب لسكرته في صيحة الحال: «أنا الحق».

وكان الحلاج في تاريخ (الخلافة العباسية في بغداد) ضحية قضية سياسية كبيرة أثارتها دعوته العامة. فقد استفزّت هذه القضية كل القوى الإسلامية في زمانه: الإمامية والسنية والفقهاء والمتصوفة، بينما تزامن صراعها المأساوي مع انحلال الخلافة العالمية وانفراط وحدة العرب.

يعبر العنوان (آلام الحلاج) عما هو أكثر من مادة أدبية: عن أسطورة شهيد يحيطه المسلمون بهالة القديسين. ويبيّن فحص لمصادر هذه المادة التاريخية أي شخصية هي موضوعنا، بينما تسمح ترجمة مؤلفاته بإعادة بناء مذهبه في العشق الصوفي والتضحية الحقيقية.

يتضمن القسم الأول من هذا الكتاب مراحل حياة الحلاج وانعكاساتها الاجتماعية على شكلِ سلسلة لوحات، بدءًا من محاولاته الأولى في الزهد الفردي ثم الروايات الرسمية لقضيته، وصولاً إلى «المشهد الجلي» لاستشهاده[1].

إنه يكشف عن أصالة هذا المتصوّف الذي رفض «نظام السرّية» الفطن الذي خضع له أتباع

الصوفية الآخرون، كما يكشف عن أصالة هذا المبشر الجوال الذي يعظ مذكرًا بساعة الندم وبالحلول الصوفي لسلطان الله في القلوب، لا بالثورة الاجتماعية كما كان يفعل الدعاة الآخرون في عصره.

ويتضمن القسم الثاني العرض المنهجي لمذهبه ضمن إطار علم الكلام في زمانه. وقد أعدنا بناءه من مؤلفاته الشخصية المترجمة (حرفيًا)[2] في محاولة لتبيان: كيف حددت تأدية الشعائر عند هذا المسلم المؤمن، حتى ممارسته للصلاة والتأمل والتبشير، معالم «أزمة الذات» الهائلة التي أوصلته إلى قضيته ومقتله. وما هو دور مبادئ عقيدة الإسلام الأساس والكشوف القرآنية مثل «غواية الشيطان» و«معراج محمد» في بناء المذهب الديني الذي أوجده وعاشه.

وقد أثبت الحلاج طروحه بمحاكمات متماسكة ومعدة بصبر وتأن مع كونه متصوفًا، أما مؤلفاته الرئيسة (طاسين الأزل وبستان المعرفة) فتجمع بين عنفوان الشوق المقتضب والبراعة الجدلية الحادّة.

عاش الحلاج في حقبة ازدهار الإسلام الفريدة، حيث تربع المجتمع العربي في بغداد على مصب ثقافتين، الآرامية واليونانية. وقد أصبحت هذه المدينة حاضرة العالم الثقافية في القرن العاشر الميلادي. وكان للفكر العربي أساتذته الكلاسيكيون الحقيقيون من النظّام وابن الراوندي إلى الباقلاني في علم الكلام، ومن الجاحظ إلى التوحيدي وابن سينا في الفلسفة، ومن أبي النواس وابن الرومي إلى المتنبي والمعرّي في الشعر، ومن الخليل إلى ابن جني في اللغة، وكان الرازي بين الأطباء والبتّاني بين الرياضيين. وكان الحلاج بين هؤلاء وواحدًا من أوائل علماء الكلام المتصوفة، أكثر عمقًا من الأنطاكي والمحاسبي وأكثر صلابة وحزمًا من الغزالي، قد أدرك، أي الحلاج، القيمة التي لا تقدر بثمن لنهج يعرض أسلوب حياة تتماثل فيه الأفعال الخارجية مع النيات الباطنية. لم يعتمد نهجه على فهم قواعد العربية وحسب، بل على استخدام المنطق كما 'صنّفه' ونسّقه اليونانيون. لقد استطاع أن يلجأ إليه كأنه زهد عقليّ[1]، فيعرّيه من الصور الحسية والصيغ المبتدعة، ممهدًا الطريق السلبي نحو الاتحاد الصوفي، لكن من دون أن يسجن رضا قلبه المطلق باستجداء المنّة الإلهية في إطار براهين القياس الضيّق، كما فعل كثير من المتأخرين.

هذا وقد ساهم تدريس دورة اللغة العربية في الجامعة المصرية في القاهرة بين عامي (1912 - 1913 م)، عن (التكوين التاريخي للاصطلاحات الفلسفية)[3]، في أن أذهب بعيدًا في دراسة مصادر قاموس الحلاج التقني. وقد بينا العناصر الأساس هنا، أما الاستنتاجات العامة فمعطاة في كتابنا (Essai).

ويتألف القسم الثالث الأخير من فصل وحيد: بحث في المصادر الحلاجية وفقًا للترتيب الزمني، ويَعدّ (952) عملاً لِ(636)[4] كاتبًا بينهم (351) عربيًا (516 مؤلَّفًا) و(75) فارسيًا (102 مؤلَّفًا) و(50) تركيًا (70 مؤلَّفًا) و(5) ماليزيين (6 مؤلّفات) و(6) هنود (7 مؤلّفات) و(2) سريان (4 مؤلَّفات) وعبرانيَين (2 مؤلّفان) و(136) أوروبيًا (225 مؤَلّفًا)[5].

لويس ماسينيون

12/ كانون الثاني/ يناير عام (1914 م)

مقدمة الطبعة الجديدة

الحلاج شخصية تاريخية بحق، حُكم عليه بالإعدام في بغداد عام (922 هـ) بعد محاكمة سياسية و«لسبب مشهور» بقي لنا مقاطع من بيانات عدائية عنه لا يجوز تجاهلها. كما بقي الحلاج لنا كبطل أسطورة.

وفي البلاد العربية لا يزال الحلاج ماثلاً في الأذهان كصاحب كرامات تارة وكَ«مجنون الله» تارة أو كَ«مشعوذ» تارة أخرى. لكن الانتشار الواسع للقصائد الفارسية الكبرى في بقية الدول الإسلامية رسم ببراعة سيماء الولاية والحال الربّاني لمن يدعونه «منصور حلاج»، فهو الذي صرخ من أعلى الجذع الصيحة الأخروية: «أنا الحق»، التي تعلن بدء الحساب في يوم الدين.

وقد سمحت لي الدراسة النقدية للمصادر الموثوقية في هذا الموضوع الشعري، أكثر مما هو أدبي، بأن أؤكد أن الحلاج كان يدري فعلاً أنه منذور ليكون (دعامة صوفية) و(شهيدًا روحيًا) للإسلام، عندما اتجه إلى الحج الذي أراد لاحقًا أن (يحل هو نفسه محل) أضحيته المنحورة هديًا في عرفات في سبيل العفو السنوي العام للأمة. وذلك بعد أن أعلن للعامة في بغداد رغبته في الموت جهادًا في العشق الإلهي، قبل ثلاثة عشر عامًا على أقل تقدير من يوم مقتله.

ومما شجّعني على المضي في هذه الدراسة التي شرعت بها في القاهرة عام (1907 م)، على هامش دراستي للعربية قراءةً وكتابةً، اطّلاعي على أقوال حلاجية مؤثّرة (مثل: «ركعتان في العشق . .»)، انتهت بي إلى القناعة بصدق هذا الشاهد الطاهر، صديق الله على نحو غريب تصل حتى التضحية بالذات، خليل الله كما هو إبراهيم. كان ذلك في أيار من عام (1908 م) بين كوت العمارة وبغداد، ثم في مناسبات قليلة من فرص نادرة تسنّى لي أن أتوقف فيها عند (تركيبة) (مكان) تأملاته وصلاته، في جدة والبيضاء، مسقط رأسه، والقدس ونيشابور، وفي غابات غازِغة الصنوبرية الكبيرة في هراة وعلى طرقات كشمير وباميان وقندهار.

انتهى التحرير الأول لعملي في عام (1914 م) ونُشر في عام (1922 م) ونفد من الأسواق في عام (1936 م). وقد أعدت صياغته كله في الطبعة الماثلة بين يدي القارئ الآن، سواء من جهة النص أم من جهة الملاحظات.

ويقدم القسم الأول مراحل حياة الحلاج، فيحدد ارتباطاتها الزمانية والمكانية على (تفرّدها): بدءًا من تربيته العائلية وتعليمه المدرسي في البيضاء (موالي آراميين للبلحارث اليمنية) حتى واسط والبصرة (مدرسة الحسن للزهّاد). ثم (رحيله) إلى (أبناء الدنيا) وتلقّيه نهج العلماء السلفيّ، وحفاظه في رحلاته على (الاتصال بأبناء السبيل من الفقراء والمساكين)، سواء على الجبهة الشرقية للجهاد (التركستان والهند) أم في مركز الحج الإسلامي في مكة التي زارها مرات ثلاثًا، ثم تطوّر تعاطفه الرسولي الديني إلى رغبة نهائية في الموت ملعونًا فداء إخوانه، ثم محاكمته، ثم تعذيبه على مسرح بغداد المفرط في تعاليه، حاضرة العالم المتحضر آنذاك. يلي ذلك آثار هذا (الولي المطرود) على مدى ثلاثين جيلاً إسلاميًا، عبر (أسانيد الرواة) التي نقلت ذكراه كأمل حي إلى يومنا هذا.

لقد عملت هذه (الأسانيد) على إعادة دمجه رسميًا في الجماعة الإسلامية، في الحياة الدنيا، فأعادت اكتشاف الاتحاد الصوفي، الذي يتجاوز المغفرة وحمد الله، عبره، وحققته معه، عبر مفهوم التضحية الشامل المتمثل في تلبية الحج في عرفات. إنه عمل بطيء شاق احتاج إلى أكثر من قرن من الزمان، استمر عبر التأمل الصامت في نفوس مستقلة وسرائر مختارة، بينما أصرّت الحماسة الشعبية هنا وهناك على إشراك اسمه في آلام الأطفال الحديثي الولادة، وفي لعب الصغار وأغاني المتسولين ونبوءات آخر الزمان.

ولأن كل إسناد جديد من هذه (الأسانيد) هو انتصار على الموت وعلى المصادفة والنسيان، وتوكيد للنعمة المنتقلة، فإن هذه (الأسانيد) تمهد لدمج الأمة الإسلامية كلها في مقام[أ] المصطفين الأخيار، عند إكمال فدية إبراهيم ﴿بذبح عظيم﴾ (سورة الصافات، 107).

ويضع القسم الثاني التصوّف الحلاجي، وفقًا للنصوص، في إطار تطور فكر علم الكلام الإسلامي، عارضًا نقاط التداخل الفلسفي والاختراق الميتافيزيقي الكامنين في مفهوم (عين العشق).

لقد ظهر الحلاج في أسواق بغداد يدعو إلى الله على أنه العشق الوحيد والحقيقة الوحيدة في نهاية

القرن التاسع الميلادي، عصر شهد في الإسلام ازدهار (النهضة) كما أسماها آدم مِز (Adam Mez) فقد أصبحت بغداد المركز الثقافي للحضارة عند تقاطع الثقافتين الآرامية والهلنستية. وحضنت داخل أسوارها أساتذة الفكر العربي الحقيقيين من علماء الكلام (من النظّام إلى ابن الراوندي) والفلاسفة (الجاحظ والتوحيدي) والشعراء (أبو النواس وابن الرومي والمتنبي) والنحاة (المبرّد والسيرافي)، والطبيب الرازي والفلكي البطّاني، ويدخل الفصل الرابع من القسم الأول الحلاجَ واحدًا من هؤلاء من طريق سيرة حياته (Biographiquement). ونقدم عند هذه النقطة تحليلاً للطرائق المعقدة والحذق في اللغة التقنية التي تعامل الحلاج بها: في الجرأة على التعبير بالمفردات العقدية لخصومه المعتزلة، وهو الذي لم يخطر على بال أي من المتصوفة. وقد فعل ذلك لكي يقدم بيانًا بطريقة عقلانية عن تجربته الشطحية التي أقحمته فيها قاعدة حياته (المعتمدة على (علم الأسرار (القلوب)) للمحاسبي) ونذره في الزهد العقلي بالطريق الصامت (السلبي).

واتبعنا وفقًا لذلك نظام القواعد المعتزلية الخمس، الذي كان قد أصبح تقليديًا منذ ذلك الوقت، لعرض الحلول الحلاجية. بينما تؤكد ارتباكات الحلاج هنا وهناك صدق (عصاميّته) كونه متصوف في تعلّم هذه القواعد. فعلم الكلام عنده ليس سكونيًا[ب]، بل هو الخبرة الاستبطانية الناجمة من تعرية الصور، والتي تشبه كثيرًا خبرة إيكارت (Eckhart)[ج]. وقد أوصلته إلى تفهّم التناقض الثنوي الذي اصطدم به المتصوّفة (ألِف نقيض لا - ألِف، قِدَم نقيض حَدَث) بطريقة عقلانية، وتجاوز هذا التناقض بوساطة (tertium – quid)[د] ((حدث) بالقدرة، حقيقة). وقد طابقت أولاً طريقة التأمل ذات (الثلاثة أوجه) هذه بطريقة القياس عند أرسطو ذات العناصر الثلاثة (طبعة (1922 م)، صفحة 13)، ثم مع ثلاثية غلاة الشيعة الغنوصية (عين ميم سين: أخبار، رقم 46).

لكن منهج الحلاج يبدو لي الآن أنه يعود إلى ما قبل ذلك، إلى أول النحاة العرب في البصرة، أي إلى الخليل تحديدًا، وإلى مبدأ ثلاثية حالات الإعراب الرئيسة، (مصرّفًا) المفردات والنحو على طريقة الوظيفة الثلاثية للمقاطع الصوتية النهائية (وَ وِ وُ = نصب وخفض ورفع). وانتهت الطريقة الحلاجية إلى تراجع[هـ] الإدراك إلى باعثه الذي هو العَين الخالص وليس الحادث: الله بكل تفرّده. وإذا ما اختفى التعدد عند الاستطراد في الرواية عنده فذلك ليس في (وحدة وجود) حلولية، بل في (وحدة شهود). ويدعو الحلاج إلى وجوب أن نتحد مع الشيء في ذاته لا في ذواتنا (تفسير السلمي، رقم 84)[و]: مع العالم على سبيل المثال، بضرب من التعاطف يجلّي آلام العالم. (فنجد أن: «أنعي إليك نفوسًا طاح شاهدها . .») (الأبيات)، تشهد على هذا (Tertium quid) الإلهي، في استحضارها لزيارة مقدسة، بفعل حجاب الدموع العفيف، لكي ترسي العشق بين ال(أنتم) وال(أنا). وتتصوّر مقولته «أسرارنا بكر . .»، ومن ثم، صعود[ز] كل المقدّرين، أي المختارين سلفًا في الأزل، إلى الله في الآن السرمدي (أو بالأحرى صعود كل ما يولّد اللهَ فيهم).

يأتي بعد العرض النظري للمذهب الكلامي، التحليل النظري أيضًا، للأصول الفقهية

الحلاجية التي تقتبس مصطلحات الخصم، أي قاموس الإمامية الثورية القرمطية فتستولي عليه لاستخداماتها الخاصة.

أخيرًا، أعمال الحلاج بترجمة كاملة مع الشروح، ثم تمحيص في مصداقيتها وأسلوبها وتأثيرها عبر القرون (وقد تطرّقنا لهذا آنفًا في (الخلود) من القسم الأول)، وكذلك الأعمال الفنية التي استلهمتها.

ولا نستطيع التطرق للنقد الداخلي والتفسير قبل أن نقوم بالنقد الخارجي، بإعادة بناء النصوص وتحديد مصادرها.

في المقاربة الأولى، تبدو الآثار المباشرة التي تركتها هذه الشخصية المنبوذة متأخرة بعض الشيء. فإذا كانت التقديرات (المستقلة) الثلاثة الأولى لتبشيره العلني قد ظهرت في عام (932 م) (أبو زكريا البلخي) و(950 م) (المقدسي) و(990 م) (الديلمي)، فإن المخطوطات الثلاثة الأولى التي ظهر فيها اسمه تعود إلى عام (1073 م) (السجزي) و(1153 م) (السرّاج) و(1158 م) (ابن باكويه). ولم توجد أي من مزاراته المشيّدة في بغداد والموصِل ولاليش ودمشق ومحمد بندر قبل عام (1045 م) (الوزير ابن المسلمة)، وتبدو بمجموعها قد أُعيد ترميمها. ولم ترسم له أي صور قبل عام (1307 م)، كما اختفت بقية اللوحات الحلاجية لبهزاذ الشهير.

لكن جامعي التسابيح الصوفية احتفظوا لنا، مع ذلك، بمقاطع عديدة من أقوال الحلاج (الذي سُمّي أحيانًا (الحسين) وحسب)، وهو ما يضمن لنا قيمتها الدلالية (350 مقطعًا في خراسان، من مجموع السلمي وفي فارس من مجموع البقلي). ويعود الفضل في ذلك إلى السلاسل السبع والثلاثين من أسانيد الرواة مع الحظر الرسمي الذي استمر بين عامي (922 و1258 م) على نسخ أي من أعمال هذا المُدان وبيعها. ولدينا ست رسائل عنه ذات مصداقية ذاتية كبيرة جدًا (واحدة منها معروضة في القضية (رسالة إلى شاكر)، وهي ذات أهمية عظيمة، واثنتان لابن عطا، وشاكر وابن عطا صديقان قُتلا من أجله. كما ظهرت رسائل مزورة في القضية أيضًا، استُبعدت ولم يصادق الحلاج عليها). وهناك (69) خطابًا عامًا (= أخبار الحلاج) تعد مصادرها الخارجية (أسانيدها) غير مكتملة، وسنناقش بالتفصيل قيمتها الدلالية ومصداقيتها الذاتية (غير القابلة للنقض) ودقتها الموضوعية (بسبب الكرامات المرويّة فيها). و(80) قطعة شعرية هي ديوانه (وقد أعيد جمعه عدة مرات، ودُسّت فيها قطع مشابهة لا تنتمي بكاملها لمدرسة الحلاج). أخيرًا، ثلاثة مقاطع سجعية تعود إلى بداياته، وهي ذات مصداقية استثنائية (طبعة الديلمي، ابن خميس)، ومجموعتان مكتملتان: الروايات، قبل عام (902 م) (سبعة وعشرون حديثًا قدسيًا، ذات أسلوب شاذّ ولغة تكاد تكون عاميّة). والطواسين الإحدى عشرة (مجموع (novissima verba) الحلاجية، (تظهر) فيها التقنية الفلسفية في توضيبها في فصول بتاريخ لاحق للقرن الحادي عشر). وأُحرقت كل الأعمال السجعية الأخرى عدا مقدمة كتاب ‹الصيهور›. وكما هو الحال مع إيكارت وماري دي فاليه (Marie des Vallées) بقيت النصوص الأكثر أهمية بفضل فيض التعليقات والشروح المعادية لها.

ويقدم القسم الثالث مجموعة مستفيضة من (المصادر الحلاجية) تتضمن أكثر من (1415) مؤلفًا لِ (953) كاتبًا، مع مقدمة تطلق من هذه الكتلة العظيمة من الصخور بضع شذرات من معدن ثمين، كتفاصيل مميزة وتقديرات نالت ما تستحق من تأمّل. يلي ذلك ترقيم الأسانيد السبعة والثلاثين الأصلية التي تشكل (الحديث) الحلاجي الإسلامي في جدول: (37) سلسلة من الأسانيد المتصلة مرفوعة لخمسة عشر من مئة وسبعة عشر اسمًا من المعاصرين، هم شهود حياة وأقوال الحلاج المباشرون (91 مؤيدًا، بينهم امرأتان، و26 معاديًا) منهم ولداه منصور وحمد، وابن عطا وشاكر وابن فاتك والشبلي والقنّاد واابن خفيف وابن سريج، ومرتدّان اثنان (عن التصوف) (الدبّاس والأوارجي) وأربعة أعداء (أبو عمر وابن عيّاش وابن روح والصولي). ويعد مقدار (15/ 37/ 117) مرتفعًا على نحو ملحوظ لأننا بصدد أعمال محظورة، خاصة إذا ما استذكرنا ما أشار لي به الشيخ دباع في عام (1945 م) (مجمع قرّاء القرآن في القاهرة) من أن الشهود الخمسة عشر الأول لتلاوة القرآن الكريم (منهم امرأتان، راجع جيفري Jeffery) المعروفين لديه عبر (1060 م) سلسلة إسناد متصلة، يشكلون مقدار أقل بكثير (تكاد تكون 1/ 1000، بدلاً من 1/ 10)، أي (15/ 1060/ 12314)، بشأن مجموع الصحابة ال(12314) المعروفين (منهم 1552 امرأة، وبضعة هراطقة (حرقوص) ومرتدّين علنًا (ربيع الجمحي، مؤذنه في عرفات)، في مقارنة مع مقدار 15/ 37/ 117 الصحابة الحلاجية.

ويجوز لنا أن نستدل من هذه الأرقام على وجود صدى روحي متصل لأقوال هذا المنبوذ، تردد بين جماعات المؤمنين في المدائن التي اهتزت لدى إعلان موته. فاندلعت ثورة في جوزجان، وسجّل المسعودي من بغداد، شاهدَ عيان، هذا اليوم (عظيمًا) بسبب أفكار الحلاج. فقد كانت أقواله السبب في أن (تابعه على قوله خلق كثير) (بعد وفاته) كنفوس مستقلة مغرمة بالفلسفة، كما يقول لنا واحد من تابعيه هو الديلمي (خليفة التوحيدي): فيما يخص موقف الحلاج الأصيل في الميتافيزيقيا، الذي يطابق العشق مع العين الإلهي، في حين لم يجعل الفلاسفة المسلمون من الحب إلا قوة خلاقة على طريقة (أوائل) الفلاسفة الهلنستيين. ولنقدّر هنا المغزى (عبر الثقافي) و(عبر الإقليمي) في ملاحظة هذا الحلاجي (المقارِنة) عن أستاذه، التي دوّنها منذ عام (990 م).

هكذا من دون شك، استمالني فكر الحلاج بفعل الانجذاب العقلي الناتج من صداقة الروح المترفعة عن كل شيء والمتعالية عن الخلافات العرقية. ليس فقط بفعل الاستمرارية المسارية والشكلية التي ربطتها في أربعة (أسانيد) صوفية في عام (1908 م) (محمد اليماني، بغداد) و(1909 م) (بادي السنّاري، القاهرة) و(1911 م) (بُرسلي محمد طاهر، سنجلكي Cengelky) و(1928 م) (حسن فهمي بك، أنقرة) وحسب، بل بفعل أقوى من ذلك، بسبب هذا الانبثاق المفاجئ لدليل واضح في مصلحة هدف عادل أُسيء طرحه: أي دليل (يعيد الاعتبار) لخصم ذي عقيدة حسنة. وهو الأمر الذي أمكنت ملاحظته في منزل مضيفَي البغداديين بين عامي (1907 - 1908 م)، آل الألوسي: عند الحاج علي الألوسي الذي أعاد اكتشاف (الخطيب) لي عندما عثر على الرأي الإيجابي لأمين الواعظ أحد أساتذة والده الأحناف، فانكبّ على مساعدتي بدأب، ومحمود شكري الألوسي

الذي أوحى لي استقلاله السلفي الشرس بثورته على الاستدراك المُنتَزَع عنوة من ابن عقيل في عام (1073 م) (بخصوص كتيبه الحلاجي[ج])، على أيدي سياسيين ضيقي الأفق منتمين إلى مذهبه الحنبلي. كما برزت ظواهر أخرى من تعاطف مماثل على مدى القرون، حتى عند علماء من الشيعة. زد على ذلك ما هو أهم من الناحية الاجتماعية، من طريق إعادة «إحياء» تعاطف اجتماعي مع الحلاج، بدا فيه كشفيع أخروي عند جماعات البشر المضطهدين، والشغيلة وأخوة الفتوّة (ولربما بدأ ذلك منذ وفاة الحلاج) من اليزيدية والدرزة وغيرهم من غلاة الشيعة.

وأشير، في هذا المجال، من بين اللائحة الطويلة للأخوة المستشرقين والفلاسفة الذين ساعدوني بود في أبحاثي الحلاجية بين عامي (1907 و1922 م) (مذكورين في الصفحة 942)، إلى أسماء مثل إغناس غولدزيهر (Ignace Goldziher) وجوزيف مارشال (Joseph Marchal)، وقد فاق تعاطفهم العقلي الخلقي مع الحلاج صداقتي معهم، كما هو الحال الآن مع فرهدي وجميل محمد عبد الجليل ولويس غارديت. ولقيت في الإسلام أيضًا، بعد عام (1922 م) تفهمًا حقيقيًا لفكر الحلاج عند محمد إقبال في لاهور ومحمد الفاسي ومحمد البنّاني في فاس، وب توبرك (B. Tuprak) ومحمد أحمد يوسِل وسهيل أنفر (Süheyl Ünver) ون توبكو (N. Topcu) وس ز أكتاي (S. Z. Aktay) في تركيا، وزكي مبارك وعبد الرحمن البدوي في القاهرة ومحمد لطفي جمعة الذي (أعاد) التلبية الحلاجيـة إلى عرفات. ولا أنسى «novissima verba» ل تور أندراي (Tor Andrae) في كتابه «I myrtentradgarden». وأربطها جميعًا هنا مع الاتصالات الأخوية الثمينة مع ف إيفانوف (V. Ivanov) وج دني (J. Deny) وهـ. ريتر (H. Ritter) وهـ كوربين (H. Corbin) وس بينز (S. Pines) و ر شاترجك (R. Chatterjec) والمساهمات التي قدمها بعفوية شديدة كلٌ من شريف يلتكيا في أنقرة وسيرفير غويا في كابول وحميدالله في حيدرآباد وطاهر الرغرغي في الرباط وأبي حميد الصرّاف في كربلاء، والأهم مساعدة المؤرخ العلامة مصطفى جواد في بغداد.

ويصادف وجود (حلاجيين) في إسرائيل، من بين أولئك الذين ينسبون إلى اللغة العربية (الامتياز على بقية اللغات السامية، كمفسرة للجدلية وللقواعد اللغوية، فتكشف عن أفانينها وتصقل مأثوراتها. وهو الانجذاب ذاته للإيقاع الساميّ (نسبة إلى الشعوب السامية) في الجملة الحلاجية الذي شدّ بعض القرائيين[ط] في العصور الوسطى إلى إعادة كتابة سجع وشعر حلاجي بالأحرف العبرانية، والذي دفع إغناس غولدزيهر عام (1912 م) للانكباب على محن الطواسين مراجعًا محاولاتي في الترجمة، وهو أيضًا الانجذاب عينه الذي أوجد العزيمة عند بول كراوس، قبل وفاته، لإعادة طباعة أخبار الحلاج التي تتأجج فيها عين العشق، في حلب عام (1943 م) في وداع أخير لصداقتنا.

ولا تحدد مقدمتي لطبعة عام (1922 م) فرضيات العمل المشكّلة للبنية التحتية للمخطط الأساس: ويخدم الشرح الحالي في إزالة غموضها كونها مميزات لنهج في تناول مادة التاريخ الديني.

اعتُمد في القسم الأول، كي يرسم معالم حياة الحلاج، على أسلوب النادرة الشخصية المطبق

في تاريخ الأعلام العربي الأصيل، أي أسلوب (أيام العرب) والحديث، مستلهمًا في دقّتها من كتاب تروسّو (Trousseau) «العيادة الطبية أوتيل ديو في باريس» (La clinique médicale de l'Hotel – Dieu de Paris). وذلك بتوصية من صديق هو عالم النفس جان دانيان (Jean Dagnan)

بينما انتهجت في القسم الثاني الإطار المنظوم للكلام المعتزلي متوائمًا في ذلك مع اختيار الحلاج نفسه، الذي استقى من قاموسهم المذهبي لكي (يسمو) به. كما اتخذ هذا القسم مثالاً من العامل الصوفي في «الدراسة الدينية على سانت كاثرين من جنوة وأصدقائها» (The mystical element of Religion studied in Ste Catherine of Genoa and her Friends) للمؤلف فر فون هوغل (Fr. von Hugel)، أوصاني بها هنري هوفلين (Henri Huvelin) كدليل أتبعه، وهو مرشد المؤلّف الروحي الذي قدّمني إليه شارل دو فوكو (Charles de Foucauld).

تبقى الهوامش من شروح وتعليقات لا غنى عنها لكي يكون النص مفهومًا عند القارئ غير المسلم، وهي هوامش تقع مسؤوليتها على عاتقي: وهي تتطلب توجيهًا واضحًا، فهذه الحياة المتجهة بشوق نحو يقين مطلق يجب ألا تكون (اعتذارًا ولا إعادة تأهيل). لقد نمّى الحلاج ذاته، بعد الحنابلة وبعض المتصوفة، مفهومًا للتاريخ يتجاوز الشخصية الظرفية للحديث، كما يتجاوز نظرية الدورية عن الحتمية الفلكية، وهي النظرية التي انتقلت إلى كتبة المال الإماميين في الإمبراطورية العباسية ممن سبقهم في هذا العمل من الآراميين. لقد كان زمانه التاريخي نبضًا للعفو، كرّات متذبذبة كالنوّاس، لكنها ترتقي في اختزان للشهادات التلخيصيّة وتحضّر لتحقّق يوم القيامة.

وإليك بعضًا من الفرضيات المستخدمة في العمل:

1) لا يُقام لِ(تاريخ) إنساني اعتبار إلا بالتماس استمرارية بنّاءة نهائية (ضد الانقطاع الفجائي)، لأن المدّة التي نعيشها محدودة. ولا نجيد كتابته إلا بتفسير الأفعال اللغوية وفقًا لعلم الأصوات الكلامي (الفونولوجيا) (وليس وفقًا للصوتيات)[ي] وتفسير الأفعال النفسانية بِ (دراسة نفسية الهيئة (الكلية)[ك] (ضد التجريبية الترابطية (التداعي)). إذ يجب أن تكون النهاية التاريخية مفهومة (ضمنيًا)، لأنها تتعلق بالشخصية التي تبرز منفردة معنى الامتحان المشترك (وليس الفرد عنصرًا تفاضليًا يعتمد على الفرقة الاجتماعية التي تتضمّن نهايته الطبيعية).

2) نستطيع تخطيط رسم بياني لحياة فرقة اجتماعية ببناء منعطفات الحياة الفردية لكل من أعضائها المختلفين متبعين علاقاتهم بالوسط الخارجي (رحلات، أوبئة، مصاهرات). لكن عبثًا نستطيع صناعة (البيان النهائي) من دون أن نعلّم بعض المنحنيات الفردية الجديرة بالاهتمام، الموهوبة علامات مميزة (و(عُقد) أيضًا) تشير إلى (التجارب الداخلية) لمجموع اليقين (واللوعة أيضًا)، والتي (وَجدوا) بها (حلولاً نفسية) لمغامراتهم المنسوبة إلى الوسط عينه. أصبحت لأولئك (أحوالاً مأساوية) مفهومة

أولاً، ثم حُلّت طلاسمها بعد ذلك للآخرين.

3) نستطيع بشأن مواد الرسم البياني عدّ محدودية عدد (الأحوال المأساوية) والمواضيع المحتملة في وسط اجتماعي (أرسطوطاليس، غوزّي (Gozzi) وغوته، ر بولتي (R. Polti) وآرن – طومسون Aarne - thompson). لكن هذه الأحوال نادرًا ما وجدت حلولاً، لأن حلول معاناتهم هي اكتشافات فردية حصرًا، أو بالأحرى هي إدراك تلخيصي للشخصية في عمل بطولي (غالبًا عمل فريد في الحياة كلها. فهذه الإدراكات (الشهودية) للمنّة الإلهية فينا هي ردّات فعل تفوق المقدرة الإنسانية، ولا تلين تحت ضغوط بيئتها المتمثّلة في جمع النوادر، والإنشاءات العرضيّة للإحصاء (الستاتيك)، والأدوار التي تؤديها المنظمات المؤسسية والأعمال الفولكلورية[ل] (ج دوميزيل G. Dumzil)، التي تعبّر عن نفسها بنفوذ أقوال مأثورة وعِبَر فلسفية (ويسترمارك Westermarck)، كما لا تلين هذه الإدراكات تحت ضغط الإقرار (الرضا) بالأصول (ر جنغ R. Jung) والرسوم البيانية الأخرى، التوليفية الكيفية، التي يخدع المجتمع ذاته بها، ظانًا أنها تصوغ بيانًا مفسرًا لماضيه، مشكلاً لمستقبله.

4) إن العمل البطولي المنفرد المتجه إلى هدف إلهي على نحو صريح ينضوي إلى قيمةٍ محوريةٍ (عبر – اجتماعية)[م]، ويمكن عرض هذه القيمة خارج عالم منحنى حياة البطل، ليس في دائرة (خيالية) مثالية وحسب (تعاطف أنتيغون[ن] مع عدو المدينة)، بل في دائرة دينية جماعية وحقيقية (استضافة إبراهيم للغرباء، وشفاعة الصداقة الطاهرة للمجرم ﴿فلما ذهب عن إبراهيم الرّوع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط﴾ (آ 74/ هود). ذلك لأن هذا الفعل ليس تجاوزًا منفردًا، بل هو سموّ تضامنيّ مع مجموع من السلاسل النفعيّة من فضائل مجزية وأعمال مأجورة وشهوات تافهة وخطايا وجرائم. مجموع بائس يستقي منه آخر كتّاب التراجم ذوي الضمائر، بدافع النفور من السير المقدّسة المنافقة التقليدية (المعدّة بإتقان)، حوافز الازدراء الكوني تجاه التصرفات البشرية جمعاء.

5) يضمر هذا المفهوم النهائي (الباطني) و(الشخصاني) للتاريخ الإنساني مؤازة حقيقية وفعّالة من قِبل الألم المنعش المجدّد المنقِذ، المقدّس، لبضعة أرواح بطولية هم (الأبدال) مع بؤس وشقاء المجموع (طريحة ج ك هيسمان J. K. Huysmans، ونظرية الأبدال وفقًا للحنابلة وأوائل المتصوفة في الإسلام).

6) تجسّد استمرارية هذه النهائية عبر – التاريخية في (الأولياء الأبدال) كلّ أزمات العذاب الجماعي من مجاعات وأوبئة وحروب واضطهاد يخضع له مجموع البائسين. أزمات (مخاض) (Édinés) يخرق معناها الحقيقي، مع بعض الاستغاثة فوق البشرية بالثأر الأخروي، التوفيقية التي تخفي القول في التواريخ الرسمية (مؤرخي السلطة) وانحراف كتّاب المذكرات غير الشرفاء المناوئ (مثل التنوخي الذي يلوّث ابن خفيف، والصولي الذي (يُغفل) قضية الشلمغاني والفتوى ضد الحنابلة)، ويأتي هذان

المظهران المتمان لكل كتّاب التاريخ، أي التوفيقية والانحراف، من وظيفة الكتبة البيروقراطيين البورجوازية. نقول ذلك ملخصين بلوي (Bloy): «إن فك رموز التاريخ حكر على بعض كائنات الألم البشرية» بغوين (Bguin): «ممن يملك تعاطف القديسين (الأولياء» البدهي).

7) إنهم يكشفون حضور حقيقة مقدسة في العالم البائد، حضورًا حيًّا لا يذوي، فيبصرونها في كل مرّة يتحقق فيها هاجس النذر بمعجزة إنجاز وتحقيق غير منتظرة. يرونها تهدي الأولياء إلى شق طريقهم نحو المصدر الإلهي الصامت حيث نشأت أقدارهم قديمًا (في الأزل)، وحيث ستُستغرق أمانيهم القلبية في ازدراء لكل تفكير سابق.

8) وتتحقق شهادة الولي متجاوزةً اللبس والتناقض، ومخترقةً، من الجبهة، الخوف والخطر والشك أو أسوأ أنماط الإغراء (رسالة فوكو Focauld، 30 تشرين الأول عام 1909 م)، لأن الإثبات المأمول في النفاذ إلى الجمع في الواحد، في الجوهر الإلهي الأعزل المتوحّد العاري، لا يحدث إلا عبر العذاب المؤدّي للهلاك.

9) عندما ينضمّ الولي البديل (شاهد الآن) إلى (شاهد الأزل) بهذه الطريقة، فإن اتحاد العزلة هذا، يكون شفاعة لجمع ضخم من الأرواح القابعة في منتصف الطريق. وعلى عكس نظريات علم التبشير (missiology) عن التوسّع في التبشير، فإن التحقيقات الجديدة في الإحصاء الديني أظهرت ثوابت متماثلة تقريبًا في كل الأوساط وكل العصور، أي مقادير مئوية ثابتة من الممارسة الشعائرية بين الجماعات الدينية، وأعمال الخير والخطايا، والاندفاع الحماسي إلى الله والخروج المتقطّع على القانون، إضافة إلى وجود أقلية صغيرة خاطئة نادمة تواجه جيشًا ضخمًا من معاصريها (المحترمين) المذنبين سرًا على أنها، أي الجماعة الصغيرة، أبدال محتملون، أي كفارة للنادمين ممكنة دائمًا لمصلحة الجماعة المنغمسة في الباطل. هذا الاعتراف ببطلان كل رسولية رسمية تبشيرية يشير بوضوح كاف إلى أنه، وعبر معالجة مثلية متقطعة بجرعات ضئيلة من الولاية (البدلية)، تُحفظ الحياة الدينية لجماعات المؤمنين من الهلاك هرطقة. وقد أشار الحلاج (الرواية 27) إلى أن الله يرحم في كل لحظة بولي من أوليائه (70.000) ممن يدّعون محبّته، وكان واحد من سابقيه، هو علي بن الموفّق، قد أعلن أن الله يكتفي بستة عدول من بين (600.000) حاج في يوم عرفة: وهو ما يذكّر بدعاء أول الأبدال، إبراهيم، في الشفاعة لسدوم، مدينة الويل (مدينة قوم لوط).

لا تستطيع دراسة حياة بطولية كهذه أن تتوقف بالوفاة، لأن (خلود) الحلاج في الحياة الدنيا عبر أسانيد شهود متألمة مضحّية يشبكنا ويشدنا إلى ما بعد، إلى (هياكل) الأمة الخالدة حاضنة الأرواح الناجية من محرقة التجلّي لأجسادهم ها هنا في الدنيا.

ولأن صلاة الحلاج وجدت تمركزها الروحي في الحج إلى مكة بسبب عيد الأضحى، فقد

امتدت حماستها إلى أبعاد العالم الإسلامي في ذلك الزمان، وإلى ما هو أبعد من جبهات الجهاد، إلى الصف الأول من الأرواح المقاتلة التي ذادت (وجهًا لوجه) في دفاع روحي عنيد مستبسل عن الأمة الإسلامية المهددة في سريرتها وإخلاصها بقوى التذويب والانحراف الغامضة ذات الغواية، المسببة للشقاق، ومنها روح الهرطقة التي أسلمت أرض الغفران الحرام كرياض لديوثي البلاط والتجارة الضخمة والصيرفة والشعر، فعرّضتها بذلك للكلبية المُلحِدة ولمطامح ومِدى أشرار الفقراء من الثوار القرامطة.

لقد اخترق العالم الإسلامي تياران من معنَيَيْن متناقضين في تطلع إلى قبلة التضحية ورفض لها. دفق هائل من الصلوات المنافقة والأعمال الماكرة في مواجهة صلاة بعض الزهّاد الطاهرة، في مواجهة الروح الفقيرة ذات الصيام والنذر، المتضرعة إلى الله تعالى أن (أصلح) الإسلام بالعدل «كما وعدت نبيك إبراهيم»، وإن وجب موتنا في سبيل ذلك. أمّا أن هذا الصوت قد انتصر، فذلك ما يثبته التغير شبه الفوري في معسكر قوى الشرّ وتخليهم عن القصد الامبريالي، وهو ما حرّض انهيار البناء السياسي والاجتماعي العتيق للعباسيين، وارتباطهم بالقصد القرمطي الذي سمم بالربحية والرفاهية (الطهارةَ) الثورية التي تحلّت بها المسيحانية (الشرعية) العلوية على مدى قرنين من الاضطهاد. وكما قدمت هذه الحفنة من المقاتلين الأبطال (هياكل) أجسادها كفارة (كجريري الذي قبل الموت في كمين القرامطة في الهبير، وهو نادم على تخليه عن الحلاج)، أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى هيكل الكعبة (بحضور كبير القضاة القاهري، ابن الحداد الحلاجي) بعد ظنهم تمام تدمير الحجّ الروحي بسرقته.

لا يتعلق الأمر هنا، بالتأكيد، بتطور الأنفس الروحي بعد انفصالها عن الأجساد بعد الموت (ابن عربي)، في معنى قدرها الافتراضي (كأفكار) وحسب. فقد أكّد الحلاج أن نهاية تاريخ الشخصية الإنسانية القصوى ليست في العودة السهلة إلى النموذج المفهوم الذي كشفه الله (أي البعث بمفهومه الوارد في القرآن)، بل في (ارتقاء تحققها). إذ يفترض هذا (التحقيق) أن الأرواح (ستَبعث) أجسادها المجيدة ضمن نظام قمّة هرميّ (هراركي) لا يتخذ من الشعائر الدينية المدّخرة من هذه الحياة الدنيا سوى مقياس (الإخلاص).

إن الأبدال ليسوا جماعة من المهاتما (نسبة إلى غاندي) (حيث الجهد النسكي غير مُعد[س]، ومصاب بالعقم (بأسلوب عجيب، وليسوا رجالات لامعة (يموت إبداعهم الاجتماعي مع أممهم في الحياة الدنيا). وليسوا مخترعين ومكتشفين (قديسي المنهج التجريبي) حيث يتقطع التتابع ويكون الظهور فجائيًا. يتزايد كم التجربة العلمية عبر القرون بالتأكيد، لكن ذلك ليس إلا لتسريع عملية تفتيت الأمم في هذه الحياة الدنيا بنوع من إفراز (و(انشطار) الطبقات الاجتماعي في حالته القصوى[ع]. إن العلم التجريبي يستطيع (تخدير) آلام الأجساد أكثر فأكثر، ولربما إلغاءها، لكنها ميتة في جميع الأحوال. في حين (يرهّف) الله الولاية (البدلية) لكي تشفق على القلوب المهيضة (المحلوجة) فتُجلّي جرحها بمصدر الشفاء السرمدي، الذي هو السلوان.

لقد عددنا الحلاج هنا أحد هذه النفوس المنذورة من أبدال الأمة الإسلامية، أو بكتابيّة (نسبة للكتب السماوية) أكثر، من أبدال الإنسانية عبر كل المؤمنين بإله ذبيح إبراهيم، عبر كل الحجيج المنفيين (gérim)[ف]، التوّاقين إلى التواجد بعد الموت في (جنّة إبراهيم)، حيث سيحقق الإله ارتقاءهم الروحي الأبدي. يرتفع هذا فوق مستوى كارلايل (Carlyle) وغوندولف (Gundolf) ومبدئهم عن (عبادة الأبطال)، طوطم العرق والأمة والطبقة. كما يرتفع فوق التراجم الجامعية التي (تقننهم) دينيين أو دنيويين، على أنهم ممن (أفادوا الإنسانية). يتعلّق الأمر هنا بعرض التجلّي المطلق لأكثر الأفعال البطولية تواضعًا، حجر زاوية وحيدًا للأمة الأبدية. فإذا فهمنا التاريخ الديني على هذا النحو، فسنراه يتأمّل في هذا الفعل البطولي محور وأوج العالم في حركته نحو الحياة الأخرى. حتى إن نسي صاحب هذا الفعل فعله أو بقي هو ذاته مهملاً أو مجهولاً حتى النهاية.

أمكن عدّ تاريخ الإنسانية كاملاً إلى يوم الدين كنسيج كروي، تعبر (تخطّ) لحمةٌ سلسلتَه المكانيّة الثلاثية الأبعاد من (المواقف الدراماتيكية) التي تعانيها الجموع البشرية من دون وعي: هي اللحمة التي ينسج معها مكوك الزمن الذي لا يعود للوراء المنعطفات الأصيلة لحياة الأرواح (الملوكية) المصلحة المتراحمة الظاهرة أو المستترة: التي (تحقق) الرسم (رسم النسيج) الإلهي.

كما هو أمر الحلاج، ليس لأن دراسة حياته الغنية الحافلة، المستقيمة المتكاملة، الصاعدة المعطاء، أمدّتني بسرّ قلبه، بل بالأحرى لأنه هو الذي سبر قلبي ولا يزال. إن إيماءةً مبتسرةً عنه على هامش ‹رباعيّات الخيّام› دوّنتها يدٌ فيها لبس، ومقولةً بسيطةً له بالعربية رأيتها في ‹تذكرة العطّار› الفارسية فأعاد إليّ إدراك الإثم، ثم انتابني التوق اللاهج إلى التطهّر، مقروءًا على تباشير ربيع مصريّ قاس. ومرخيّةٌ عيناي حيّيْت من بعد هذه الهيئة العالية، القابعة أبدًا خلف حجاب عنديَ، حتى في عريها المعذّب: بعد أن اجتُثَّت من الأرض، وخُلعت عنوة، وضُرّجت بالدم، ومزّقت إربًا بالجروح القاتلة. نتاجاتُ غيرةِ أكثر أنواع العشق مناعةً عن الوصف.

لقد اعترف المرتعش (بعد 10 سنين من استشهاد الحلاج وقبل مئة عام من رؤية الكازروني): (إذا كان تاريخ الحلاج أمرًا معروفًا للعامة، فإن أحواله تبقى سرًّا حتى على أهل الإشارة). لماذا قطع هذا الزاهد العلاقة بأستاذه الأول بدايةً؟ ولماذا تزوّج وخلع الفوطة مادام خروجه بقصد التبشير؟ ولماذا قال هذا المسلوب وهو خارج الحال: «واحد مع الله»[ص]، مطالبة فضاحية بقوة إلهية تشريعية مانحة للكرامات، وهي وقاحة لا يُسمح بها، باعتراف الغزالي، إلا على لسان المسيح وكصيغة شطحية وحسب؟ ولماذا فرّ هذا الحاج الذي صرخ معلنًا رغبته في الموت قربانًا في أسواق بغداد بطريقة استفزازية وهو في عرفات، وانتحل اسمًا مستعارًا عند أول مطاردة له؟ ولماذا اعترض أيضًا عند سماعه إدانته بالموت غدرًا؟ ولماذا أخيرًا، وفي تهجّد ليلته الأخيرة في السجن، شكّ لوقت طويل جدًا قبل أن يتنبأ ويصرخ عاليًا بأن النار التي ستحرق بقاياه إنما تنبئ بانتصاره مستقبلاً يوم البعث؟ الله أعلم.

لكن ما فهمته الآن هو أنه من العبث تطبيق قواعد التطبيع الحكيمة في نقد تراجم الأولياء

التي أوصى بها الأب ب. دي لاهاي (P. Delehaye) (وقد أخفقت هذه القواعد معه في حالتي بوكروف (Pokrov) ولا ساليت[ق] (La Salette) فصناعة (التبرّج) الملائم للفعل (الاستشهادي)، وتنقية أصحابه من (كبائرهم)، وأجوبتهم الحاضرة (النمطية جدًا) للقضاة، وجلسات تعذيبهم (المغالى فيها)، وكراماتهم المعروضة (بلا داع)، إنما هي رفضٌ للفهم المتمثل في أن الولاية الحقيقية فيّاضة ضرورة وشاذّة وغير طبيعية وصاعقة. وهو حرمان النفسَ الساعية إلى الله من الهروب من سجن (الكياسة اللائقة) و(الآداب الموروثة) و(التقاليد الحميدة) بفتحها فرجة في الجدار. فرجة غريبة ومحيّرة ولاشك. لكن هل من المنطق التعامل مع يقينٍ وجوديّ انطلاقًا من أنه غير مقبول، لأنه بلا سابقة تسبقه ولا سلسلة مستمرّة ينضوي كفعل في تاليها؟ لقد جرى التخلّي عن العرضِ (المنطقي) للتاريخ بسبب أسبقية وجود المُثُل (أفلاطون) أو نشوئها وارتقائها (هيغل)، فيما طُرح علينا عرض (مغالط)[ر] عبر أسبقية وجود النماذج المثالية (ر. جنغ) أو تطوّر وظائف (مهمّات) المواقف، وصولاً حتى أدوار حلول (تقمّص) الأشخاص (نظريات إمامية ودرزية وغيرهم من غلاة الشيعة). لكن التوحيد النهائي المحرّر للنفس الواحدة، الذي يشخّصها بعبادة الله الواحد، يعمل في حياة واحدة فقط (السهروردي الحلبي). هل هناك وساطة أو انجذاب تمارسه على الضمير مواضيع أحلام نموذجية مثالية حبلى بالنذُر؟ وهل هذه المواضيع (أوهام) سببها (التوترات) الزائفة لنزواتنا المصابة بالمسّ الخيالي (ج دوماس G. Dumas)؟ أم أن سببها (ولوج العنصر الذاتي في الحقيقة) (ديلاهاي)؟ أو ليست هذه المواضيع غالبًا ما تكون، وبخاصة عند الساميين، طرائق تأويليّة للمنّة الإلهية الفاعلة في تصوّرات المخيّلة تحت العقلانية لكي تجهّزنا لتصوّر نقي للفعل العقلي؟ إذ لا يرى الساميّون الفضيلة على أنها توازن يوناني، (ميزون)[ش] تافهة بين حالتين قصويين، بل (سلوك نبيل رفيع) (مكارم الأخلاق). جهد بطولي يتحرّك كالسهم بلا ثقالة تعيقه ولا مَيل يشدّه (إيكارت).

من غير الممكن أن ننفي أن طرائق حياة المتصوّفة تحوي صورًا غريبة، وتثمر كشوفًا فريدة من بنىً عقلية متمنّعة على المعرفة (العلمية)، حتميّة (غلبة الحال) بقدر ما هي عصيّة على الابتكار (بالتجربة المنهجية)، لا يستطيع المتصوفة أنفسهم تفسيرها على نحو فوري. لكنها مع ذلك حقائقُ من نظام محدد في معظمها، قد يُقدر لها أن (تصبح) فيه نهايات تتخذ شكل مواضيع (متاحة) على إطلاقها في معنى البحث والرجاء الأكثر كلاميّة. يُغذّي استبطاننا الداخلي تطلعاتنا في سياق عملية استكشاف (المعرفة) (anagnérisis (المعرفة باليونانية) الدراماتيكي، وترشدنا أحلامنا إلى معنى سلسلة من الأحداث بقدر ارتباط صَلاتنا بمنبعها، أي بالمنّة الإلهية. يُفهم من هذا كم هو باطل (تطبيع) هذه المتتاليات الشخصية تمامًا وهذه السلاسل المستقلّة بأسلوبي (التبعيات الصدفوية)[ت] والاحتمالات الترجيحية عند الإحصائيين. إني أرى فيها تناغمًا موسيقيًا خالصًا من نذر الهواجس التي تُنبئ بالاصطفاء وتفصل النفس المختارة المزكّاة عن (الأخريات)، وتقدّمها رهينة لغيظهن وقصور إدراكهن[11].

أمتنع إذًا عن تهذيب (الأقوال النقيّة) التي تسهب في رواية تعذيب الحلاج كذخيرة ستفجّر

أسطورته القادمة بعد موته، لأنها، أي الأسطورة، سابقة في الوجود كامنة كالشرارة في حجر الصوان. وأمتنع عن فصل كراماته عن أقواله مع حيدها عنها (ب. كراوس). وأرفض أن أنزع عن ابتهالاته وخطبه تأديتها السجعية المقفّاة، ذلك لأنها، أي التأدية، لا تكشف زخرفة ونمنمة تُثقل الكاهل بضريبتها، وهي ليست نسخًا شفافًا لإطارها المحيط، وإنما تكشف تقطيع الشعر، الإيقاع الملهَم للعرّاف السامي[ب ب]. وأمتنع أخيرًا عن قطع أوصال الترجمة الفرنسية لأقوال وأشعار الحلاج بخفض التركيب المركّز لجملته، أي بأن آخذ كلاً من كلماته بمعناها الحرفي من دون ما قُصد فيها من (تضمين) ومن دون سموّها التأويلي الساحق. وأربط أخيرًا التأملات اللاحقة بالحقائق التاريخية التي أوحت بها. لقد قال وكرر أقواله لمستمعيه الحقيقيين على أنها نذر هواجس تلخيصية تنبؤية، ويجب احترام قيمتها الجاذبة المحرّكة والمحقّقة، ولا يمكن فصل رخامتها الموسيقية عن النغم الذي تحدثه. أما أن تحققها يصدم الاحتماليين والإحصائيين فهذا ما لا شك فيه، ذلك أن أسلوبهم في المعالجة أمام الحالات الفردية إنما هو إلغاؤها لقصور تجهيزات أسلوبهم عن الاكتشاف. إذ يظهر الحلاج روحيًا على نحو فاضح، حالة خاصة، غريب ((نوعٌ) وحده، كمَلَك مقاتل من علو)، ومصيره غريب حتى إنه لن (يدركه) إلا في النهاية القصوى، في اللحظة التي سمّرته فيها المنّة الإلهية على ذروة نذره. لكن أيّ نفس حسنة النيّة لا تُعِدّ للوصول إلى تلك النقطة في النهاية؟ ثم، ألا تصل إلى هناك فعلاً إذا ما قبلت حقيقة أن النهاية المحقّقة لحياتها تعيد إيداعها في الأصل الإلهي لمكموناتها مرة وإلى الأبد، في نوع من (تقوّس) روحي في الزمن[ج ج]؟.

وعند حدّ الارتقاء الأعلى، من أعلى الذروة التي قهرها، يمكن أن نستوعب كل الطريق الذي اجتازه، وتكون التعرجات الغامضة التي تلمّسها، بدايةً، معللة. فالشخصية متحدة مع نفسها أمام الخطر، نذير الموت والحساب:

وعندما تصادف الغمّ احتضنه بعشق،

وانظر (مع مريم) من فوق الربوة إلى دمشق)[د د]

(الرومي، مثنوي، الكتاب الثالث، بيت (3753): عن ظهور الروح القدس)

يُلقي قتل الحلاج الموصوف في عدّة مصادر مستقلّة الضوء على عقليّة غرمائه:

* فيما يخص المحكمة بوزرائها وقضاتها هو تطبيق عقوبة الإعدام على انتهاك القانون، وهو ما ارتكبه مع سبق الإصرار بمناداته بمشروعية إقامة شعائر الحج خارج مكة.
* فيما يخص القصر الإمبراطوري بخليفته وكبار ضباطه هو الإدانة لمصلحة الخير والسلام العامين، والخليفة واعٍ لوظيفته حارسًا للنظام المهدّد.
* فيما يخص قائمة الشهود المدفوعي الأجر من شهود وقُرّاء قائمين على الحياة الدينية لعامة الأمة، فقد هللوا للتعذيب الذي خضع له المتهم انتقامًا للجميع، كفدية الانتهاك الذي كابدته تقواهم الصوريّة من دعوته الله مباشرة إلى مخالطته في الحياة الدنيا.

أما حالة الحلاج النفسية، فتضمّنتها الوثيقة الأصلية (دعاء الليلة الأخيرة)، التي جمعها ونشرها

ابن الحداد السريجي، وجه شهود القاهرة الذي أصبح كبير القضاة بالإنابة بعد أقل من عامين من وفاة الحلاج.

يفهم الحلاج في هذا النص الحافل بالمعاني، الغامض بقدر ما هو مثير للإعجاب، يفهم ختم الولاية الذي ستطبعه نهاية حياته الصاعقة على كثير من الخواطر المنذورة، لقد استبصر مصيره كونه شاهدًا، مردودًا سلفًا إلى واحده (الفرد)، وأحسّ ببعثه المستقبلي، رآه في ومضة أخيرة تفوح بخورًا منبثقة من النفط الذي سيحرق جسده. وقد سبق نقله(هـ هـ) إلى الساحة التي ستشهد تعذيبه القادم لكي يبكي فيها على جمع النظّارة الجاهل المصاب بالخدر، العديم الشعور غدًا أمام تعذيبه كما كان لا مباليًا بالأمس لنداءاته الملتاعة بالنشوة. هاهو ماثل كدريئة ملتهبة، عرضةً لوجوه كبار الموظفين قتلة التآخي وسبب كل الأزمات والفتن التي أشارت إليها نيرانه والتي سبرها هو. مضروبًا بدلاً منهم بالحكم الصحيح للديان الأعظم. هل صاح عبثًا في غلبة الحال: «أيها المسلمون، أغيثوني من الله»؟ ﴿قل إنّي لن يجيرني من الله أحدٌ ولن أجد من دونه مُلتَحدا﴾ (الجن، آ 22)(1).

لويس ماسينيون

توفي: في 31/ 10/ عام 1962 م

النظام المتّبع في نسخ الكلمات العربية

وإشارات الإحالة إلى المخطوطات واختصارات العناوين[أ]

أولاً: (يشير الأستاذ ماسينيون هنا إلى طريقة كتابة المفردات العربية بالأحرف اللاتينية. ونرى أنه ليس من الضروري ذكرها، ونكتفي بذكر المثال التالي: عمرو خواجه - Khwja ÉAmr)

ثانيًا: إن طريقة الإحالة إلى المرجع تعتمد على قاعدتين[1]:

1) تأتي الإحالة على شكل اختصار في المؤلفات الشاملة التي لم تُذكر إلا على نحو عابر، بينما نعطي أدناه قائمة تفسر هذه الاختصارات، وهي تُرجِع، بالطبع[2]، إلى معلومات مستقاة من قائمة بروكلمان الكلاسيكية، «تاريخ الأدب العربي» (Geschichte des Arabisen Litteratur)[3].

2) فيما يخص المؤلفات الخاصة بالحلاج (سواء حملت اسمه أم لا)، تكون الإحالات مرموزة إما باختصارات أو بأرقام رومانية (يسبقها تعريف بالعربية: مثل الرواية (19)، أخبار رقم . . إلخ) تُرجع إلى المصادر الحلاجية الواردة في الفصل الخامس عشر[4] من هذا الكتاب.

معظم المصادر المذكورة هي مخطوطات إسلامية، لأن المستشرقين لم يهتموا بهذه النصوص إلا بعد أبحاثي الأولى. واكتفيت بذكر اسم المدينة التي توجد المكتبة فيها إذا ما كانت مذكورة في بروكلمان، ورقم المخطوطة هو رقمها في فهرس بروكلمان.

أما الأصول غير المذكورة عند بروكلمان التي اضطررنا للاعتماد عليها فتجد ترقيمها ها هنا.

إذا لم تكن هناك أي إشارة أخرى فإن رمز. مخطوط يشير إلى مخطوط عربي.

الإشارات التي تدل على أعمال المؤلف عن الحلاج:

* الحلاج، كتاب (الطواسين)، نص عربي ينشر لأول مرة . . مع نسخة البقلي الفارسية، إضافة إلى تحليل للتعليق الفارسي، ومدخل نقدي وملاحظات وهوامش وثلاثة فهارس، باريس. (1913: 24) طاسين +(223) صفحة (1695 ـ ر).
* أربعة نصوص (أصول) غير منشورة تتعلق بترجمة الحلاج، مع تحليل وتعليقات وحواشٍ وهوامش وفهرس، باريس. (1914 م: ثلاث مجموعات + 38 صفحة + 76 صفحة. وهذه النصوص الأربعة هي: 1) ابن الزنجي: (ذكر مقتل الحلاج)، 2) السلمي: (تاريخ الصوفية) (مقاطع نشرها الخطيب)، 3) ابن باكويه: (بداية حال الحلاج ونهايته)، 4) (أخبار الحلاج) (جمعها مجهول نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) (1695 - س).
* [(ديوان الحلاج)، قصائد بالعربية منسوبة إلى الحلاج، طُبعت وتُرجمت وأُضيف لها هوامش في أربعة نصوص، النص الرابع، باريس عام (1914 م)، طبعة ثانية، مزيدة ومنقحة في (المجلة الآسيوية) (Journal Asiatique)، عام (1931 م)، (ص1 - 158).، طبعة ثالثة، غوتنر، باريس، عام (1914 م)، (ص1 - 172) (هي إعادة إنتاج الطبعة الثانية، (الصفحة 1، 158)، يلحق بها أبحاث جديدة في (ديوان الحلاج) ومصادره، هي جزء من مجموع فؤاد كوبرُلو، استنبول عام (1953 م)، (ص159 - 172). ونضع إحالاتنا هنا إلى هذه الطبعة الثالثة، ظهرت نسخة مختصرة من الطبعة الثالثة (تغفل القصائد المنسوبة المشكوك بصحتها والنصوص العربية)، ويسبقها (حياة الحلاج من منظور عبر تاريخي)، في دفاتر الشرق (Cahier du sud)، باريس، (1955 م)، 47 قصيدة + 157 صفحة.] (1695 - ل).
* [(أخبار الحلاج)، نص عربي منسوب إلى الحلاج، نُشر وتُرجم وأضيفت هوامشه في أربعة نصوص، النص الرابع، باريس عام (1914 م).، طبعة ثانية، تجمع ابتهالات ومواعظ شهيد التصوف الإسلامي الحسين بن منصور الحلاج التي رتبها النصرآباذي نحو عام (360 هـ/ 917 م)، وقد ترجمها وزاد في هوامشها ونشرها المؤلف مع بول كراوس في دار (القلم)، باريس. (1936 م)، 112 صفحة + (141) صفحة. طبعة ثالثة، فيها إعادة بناء للنصوص وتكملة، فرَن (Vrin)، باريس، (1957 م)، (217+

158) صفحة: وإلى هذه الطبعة تجري الإحالة هنا.] (1695 - ك).

* [‹تاريخ الاصطلاحات الصوفية الإسلامية›، غوتنر، باريس، (1922 م)، (302+ 104) صفحة.، طبعة ثانية، فرَن، باريس، (1954 م)، (453) صفحة، وهي طبعة جديدة زيد فيها على نحو كبير.] (1695 - ض).
* [‹نصوص صوفية غير منشورة تتعلق بتاريخ الصوفية في بلاد الإسلام›، جمعها الكاتب وصنّفها ووضع عليها هوامش ونشرها، غوتنر، باريس، (1929 م)، (10) نصوص + (259) صفحة] (1695 - ق).
* [‹أوبرا مينورا› (Opera minora)، مجموعة مقالات الكاتب ولوحات وصور وثائقية، دار المعارف - لبنان، (1963 م)، الجزء (1)، (672) صفحة + (19) لوحة، الجزء (2)، (666) صفحة + (10) لوحات. (18مقالة عن الحلاج أُعيد نشرها الصفحات 1 - 342)، الجزء (3)، (855) صفحة + (40) لوحة، (P.U.F).، باريس، (1969 م).]

لائحة بمخطوطات استُعملت ولم يذكرها بروكلمان [في 1902 م]:

* لندن ملحقات المتحف البريطاني (مخطوطات عربية دخلت المتحف بين عامي 1894 م و 1912 م).
* ‹ليبد› لائحة (Catalogue Codd. Av. Lugd. Batav)، من عمل دي خويه وث جوينبول، ليبد، (1907 م).
* ‹بيروت› لائحة استدلالية للمخطوطات التاريخية في المكتبة الشرقية في الجامعة اليسوعية، صنعة. شيخو، في (M. Facult. Orient) الجزء (6)، (213). بيروت، (1913 م).
* ‹برينستون› لائحة بالمخطوطات العربية في مكتبة الجامعة، صنعة إنّو ليتمان (Enno Littman).
* ‹ليبزيغ› (Verzeichn. Der Arab. Hdss . .. Univ. Biblioth)، صنعة فولر وبروكلمان.
* ‹روما› (Cat. Mss ar. De la Vaticane)، صنعة تيسرانت (Tisserant) (جارٍ إعدادها).
* الأصول القديمة: لاندبرغ - بريل (Landberg - brill) في ليبد ورفاعية فليشر في ليبزيغ.

في الشرق:

* القاهرة، الأزهر (المخطوطات)[5]، لائحة محمد عبدو، لائحة كتب أحمد تيمور (نشرت في ‹المقتبس›، (1912 م)).
* القدس الشريف، (برنامج المكتبات الخالدية) (1318 هـ/ 1900 م).

* دمشق لائحة الظاهرية، انظر. حبيب الزيّات، مكاتب الشام، الفجاله، (1902 م).
* حلب لائحة الأحمدية، لائحة الميلوية (المخطوطات)، لائحة عجّان الحديد.
* مشهد (فارس)، لائحة الحضرة، نشرت في ‹مطلع الشمس› لاعتماد سلطنه، طهران، (1302 م)، الجزء (2)، الصفحات (469 - 501).
* بغداد، مرجانيّة (لائحة مخطوطات)، جامع الزند، مجموعة الآلوسي.
* القسطنطينية، إضافة إلى لوائح آيا صوفيا ويني جامع وكوبرلو ونوري عثمانية وراغب باشا، والتي أغفل منها بروكلمان كثيرًا، هناك: عمومي (1300 هـ)، عاشر أفندي (1306 هـ). لاليلي جامع (1311 هـ). أسعد أفندي (التاريخ نفسه). الفاتح (التاريخ نفسه). بشير آغا (1303 هـ). والده جامع (1311 هـ). دوغُملي بابا (1310 هـ). خسرو باشا (التاريخ نفسه). محمد آغا (1310 هـ). حمدية ولالا إسماعيل (التاريخ نفسه). محمود ورستم باشا (1311 هـ). مهرشاه سلطان (1310 هـ). يحيى أفندي (1310 هـ). داماد إبراهيم باشا (1279 هـ). ولي الدين (1302 هـ في بايزيد). عاطف أفندي (1310 هـ). قاضي عسكر ملاّ مراد ودار المثنوي (1311 هـ). حكيم أُغلي علي باشا (1311 هـ). تشُرليلي علي باشا (1303 هـ). عموجاه حسين باشا (1310 هـ). الحاج سليم آغا (1310 هـ). هالة أفندي (1312 هـ). سليمانية (التاريخ نفسه) شهيد علي باشا (مخطوطات). توبقابو (مخطوطة مصورة لزكي باشا). وقفيّ ولي الدين جار الله وعمروجاه حسين باشا عن. عمومي (لا تخلط مع المكتبتين اللتين تحملان الاسم نفسه، لائحة مخطوطات). الفيضيّة (التاريخ نفسه. أصول أميرية جديدة). شاه زاده (التاريخ نفسه). قره مصطفى (التاريخ نفسه)، ولم أراجع وقف إكمكجي زاده.
* بنكيبور قرب بطنه (Patna): مجموعة خُدا بخش.

ثالثًا:

1) تتألف الاختصارات التي تحيل إلى مجلات ودوريات علمية من أحرفها الأولى، وفقًا للائحة الدولية التي اعتمدتها (Rivista degli studi orientali) (روما) و (Der Islam) (هامبورغ)، والمطبوعة على غلاف هاتين الدوريتين الداخلي.
2) تحيل اختصارات المؤلفات المذكورة أدناه إلى العناوين الكاملة (وملاحظات المؤلف) في الفصل الخامس عشر وفقًا لرقمها هناك. كما أضع استثناءً العنوان كاملاً إذا ما خلا الفصل الخامس عشر منه: سواء هنا، أم في الصفحة المشار فيها إليه[ب]:
   أ) [أخبار - أخبار الحلاج - 1695 م - ك م]، أغاني، كتاب ‹الأغاني› لأبي الفرج الأصبهاني (الطبعة الثانية، القاهرة، إلا إذا أشرنا تحديدًا إلى الطبعة الأولى)، أنطاكي، (JRASB)، (1856 م) (تحت عنوان. المحاسبي)، أشعري، مقالات، هنا. الصفحة (656)، هامش (5)، أربعة نصوص،

طبعة مذكورة سابقًا]، «إحياء»، (280 – أ).

ب) «بهجة الأسرار»، (502 - أ) باكويه، (191 - أ)، بقلي (تفسير) ملف مخطوطة برلين للرقم (308 – أ)، وطبعة كونبور (Cawnpore) هي المقصودة سواء في الآيات أم الصفحات، بقلي، شطحيات، ملف، (1901 – ب)، إن كان هناك إشارة إلى يمين أو يسار الورقة فالمقصود مخطوطة قاضي عسكر، وإلا فهي مخطوطة مشهد، باربر مين (Barb. Meyn = Barbier de Meynard)، قاموس فارسي، بستاني، (940 – أ).

ت) «تبصرة»، (1081 – أ)، التغربردي (الطغربردي) (660 – أ)، تهانوي، (853 – أ)، تنبيه (التنبيه والإشراف)، (134 – ت)، التستري، تفسير، طبعة النعساني، القاهرة، (1326 م)، (204) صفحات.

ج) الجامي، (1150 – أ)، الجرجاني، شرح المواقف، طبعة القاهرة، (1286 م).

ح) حنبل، مسند – مسند ابن حنبل، طبعة. (1313 م)، حوقل، (167– أ)، حزم، (241 – أ)، حكاية، (330 – أ)، حلية، هنا الصفحات (404، 401).

خ) خرغوشي، (180 - أ)، الخطيب، (250 – أ).

د) دليل – دليل لتحقيق مذهب الحق (لربما هو لعبد الكافي التائوطي، نحو 491 هـ/ 1097 م)، مخطوطة. مجموعة موتيلنسكي (Motylinski)، [ديوان، 1695 م- م م، ديوان الحلاج]، ابن الداعي = (1081 – أ).

ذ) الذهبي، (530 – أ).

ر) ردّ، (960 - أ)، روايات، نص للحلاج، مترجم هنا في الفصل (14) (منشور في Essai).

ز) الزنجي، (125 – أ).

س) السبزَوَري – ملّه هادي سبزوري، الجوشن الكبير، طبعة حجرية، (1267 م) طِهران – السبكي، (542 – أ)، السلمي، طبقات، (170 – أ)، السلمي تفسير، إرش، تفسير للحلاج حصرًا في (170 – ث)، منشور في (Essai) (السلمي، في القرآن السلمي رقم . . .).

ش) الشعراوي (الشعراني)، طبقات (741 – أ)، شدّ الإزار، (591 – أ)، الشامل، مخطوطة ليبد، عربي (1945 م): مؤلّف معتزلي منسوب خطًا إلى الجويني – الشهرستاني، كتاب «الملل والنحل»، طبعة القاهرة، (1317 م) (على هامش 241 – أ).

ص) الصابي (220 – أ).

ط) الطبري (111 – أ)، الطغربردي (راجع التغربردي)، طق (474 – ب)، طواسين، كتاب «الطواسين»، للحلاج، طبعة مذكورة سابقًا: إذا كانت

الإحالة حسب الصفحة فتتعلق بالكتاب، وإذا كانت حسب المقطع فتتعلق بالنص العربي.

ع) عُريب (164 – أ)، العطار (1101 – ت)، العكبري - ابن بطا العكبري، شرح وإبانة، مخطوطة. الظاهرية، توحيد، (66).

غ) غلام خليل هنا الصفحة (493)، هامش (4)، غويارد (Guyard)، نظر ملاحظات واقتباسات من مخطوطات. . . ، جزء (22).

ف) فرق، الفرق بين الفرق، (201 – أ)، «الفهرست» (172 – أ)، فتوحات (421 – ب)، فريدلاندر (Friedlnder) (1693 م)، ابن الفرّا، المعتمد هنا الصفحة (514).

ق) القاسمي، أصول جمال القاسمي، مجموع المتن الأصولية، طبعة دمشق، الهاشمية، (159) صفحة. القول السديد في ترجمة العارف الشهيد، لمجهول (499 – أ)، القزويني (458 – أ)، قرآن - القرآن الكريم، في القرآن - تفسير الحلاج، مجموع عند السلمي والبقلي (منشور في Essai)، القشيري (231 – أ)، قوت ‹قوت القلوب› (145 – أ).

ك) كلاباذي (143 – أ) (مقطع نشر في Essai)، ‹كشف المحجوب› (1692 م– ح)، الكيلاني، غنية، طبعة القاهرة، (1288 م).

ل) لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، كامبردج، (1905 – لسان)، ‹لسان العرب› لابن مكرّم، طبعة القاهرة، (1300 م). لائحة الطوسي، لائحة بكتب الشيعة، طبعة سبرنجر (Sprenger)، كلكتا، (1855 م) (وهو 242).

م) مجموع، (ر ن) الملطي - أبو الحسين الملطي (توفي 377 هـ/ 987 م)، تنبيه ورد، وهو إعادة طباعة ‹الاستقامة› لخشيش النصعي (توفي 253 هـ/ 867 م)، مخطوطة دمشق، توحيد (59)، صفحات نسختي الخاصة. المقدسي (150 – أ)، المحاسبي، انظر (Essai)، ‹مروج› (134 – أ)، المتقي = كنز العمال (طبعة على هامش ابن حنبل)، ابن مالك، ألفية، طبعة غوغير (Goguyer)، بيروت، (1888 م).

ن) نصوص صوفية غير منشورة (قد يُرمز لها بالفرنسية Receuil) للمؤلف النجدي (976 – أ).

هـ) هويل (Howell) هنا الصفحة (571)؛ هامش (2).

و) ووستنفيلد (1623 م).

ي) ياقوت (440 – أ)، يواقيت، للشعراوي، طبعة على هامش (741 – ب).

1) ترجمة ملخصة

1/ 1) تمهيد

لا تحتفي جماعة دينية بحدث ما، إلا إذا كان استحضار ذكراه يعزز الأمل بالمستقبل، ويسهم في بناء أمة مابعد النشور التي يعد بها الإيمان.

وهناك شخصيات دينية متّهمة مطرودة من الجماعة، تنتهي مع ذلك إلى الانخراط بقيمة روحانية إيجابية في التاريخ بعد وفاتها بوقت طويل، وبالطريقة التي تصوغ فيها مجتمعاتها الأصلية هذا التاريخ. وإذا لم يُربط المسيح بعدُ في السلف التاريخي لنسبته من والدته، فقد ضُمّنت جان دارك (Joan of Arc) بعد أربعة قرون في تاريخ فرنسا عاملاً اجتماعيًا للبُقيا، وكخميرة خصبة للخلود.

لقد أُدين الحلاج وأُعدم في بغداد عام (309 هـ/ 922 م)، ولم ينطوِ حدث موته على حسّ تاريخي في الإسلام إلا بعد وفاته بقرن. حدث هذا في عام (437 هـ/ 1046 م)، عندما توقف الوزيرُ البغدادي والشاهد العدل السابق في المحكمة الشرعية علي بن المسلمة لصلاة قصيرة في مكان تعذيب الحلاج، (المكان المبارك) كما أسماه، مؤكدًا براءة هذا المتهم المطرود من الجماعة ولا يزال. وذلك في يوم تكليفه الوزارة، عندما كانت الحاشية الرسمية تنقله من قصر الخلافة إلى

المسجد الجامع، مسجد المنصور[1].

وبعد وفاة هذا الوزير المأساوية تجرّأ صديقه المؤرّخ أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب (ولد عام 392 هـ، وتوفي عام 463 هـ/ 1071 م) على نشر ترجمة للحلاج من بين ما جمعه من التراجم الـ(7831) في كتابه (تاريخ بغداد)[2]، وقد وقع ترتيب هذه الترجمة من حيث الحجم في المقام الثالث بعد ترجمتيّ أبي حنيفة والبخاري[3]. ويصنف هذا (التاريخ) كل أسماء (محدّثي) بغداد في متتاليات زمنية متصلة مرفوعة إلى الرسول وفقًا للعرف الإسلامي السنّي، أي كل من نقل عن الرسول ممن عاش وتعلّم في عاصمة الخلافة، ما يوثّق استمرارية العاصمة التاريخية الحية إسلاميًا. ويدلّ وجود الحلاج بينهم، وهو الذي لم ينقل أي حديث[4]، على أن الخطيب، شأنه شأن ابن المسلمة[5]، ثبّت ذكرى الحلاج مسلمًا سنيًا مثاليًا، وقصد بذلك إقناع قرائه السنّة به.

وكان الخطيب قد ابتهل في الحج عام (445 هـ) ليتسنى له أن يقرأ تاريخه علنًا في بغداد، وقد استطاع ذلك في عام (463 هـ) مع الشيخ نصر بن إبراهيم المقدسي في محلّته[6].

وقد نُقل (تاريخ) الخطيب من راوٍ إلى راوٍ في بغداد وخارجها[7] من دون أن يُعاب في شيء، فبرز الحلاج على نحو بات خارج فيضِ الأحَداث البائدة والشخصيات المنسية، كمرجع أصيل ودعامة (في التاريخ الإسلامي).

تضع هذه الترجمة التاريخية الوحيدة التي بقيت لنا، المصادر الرسمية في مواجهة المصادر الشخصية المستقلة، ونستخرج منها مرجعين لمؤلّفَين سابقين كسجلّ مميّز: عند القنّاد، وفيه وصف للحلاج على شكل سرد أدبي مختصر وقد أعدنا بناءه هنا وفقًا لتحقيق موسّع عند الحبّال، ثم ابن باكويه، صاحب شبكة حياته الزمنية الوحيدة المقدمة تحت اسم حمد، آخر أولاد الحلاج. وهي بصيغة مقدمة.

1/ 1/ 1) (ترجمة السيرة) (للقنّاد)

تظهر أول محاولة لتلخيص الحلاج في (حكايات) القنّاد[8] المتوفى بعده بعشرين عامًا تقريبًا، أي نحو عام (330 هـ/ 941 م). وبفضل هذه (الحكايات) الأولى التي ترسم، ليس من دون تعاطف، ظلالاً مبتكرة لمتصوّفة غريبين مثل الحلاج والبسطامي، تدخل هذه الأسماء الصوفية في الأدب الدنيوي. لقد كان القنّاد ناقدًا أدبيًا قُدرت أبحاثه عن قصائد أبي تمّام قبل أن يصبح زائرًا مواظبًا على حلقات المتصوفة تحت تأثير النوري[9]، وقد قبله السراج كإجازة (في لمع)، لكن السلمي حذفه من طبقاته بعد أن كان قد أدرجه بسبب ارتكازاته المعتزلية في علم الكلام، وقد ثَبُت ذلك بالمعتزلية الواضحة عند راوييه الاثنين، كبير قضاة الري أبي الحسن علي الجرجاني (توفي عام 392 هـ، صديق الوزير ابن عبّاد)، والسلفي الشيرازي أبي الفرج أحمد بن الأعلى العامري (أستاذ القاضي حسين الحمادي في عام 352 هـ).

وإليك (سيرة) الحلاج وفقًا لقواعد أهل أدب الحكايات العربية، حيث تعلّق الرواية على أبيات

الشعر التي تشرح الحالة النفسية عند بطلها[10]. ويوجد عن هذه (السيرة) تحقيقات ثلاثة[11]، لكنّا نسردها هنا عن إبراهيم الحبّال (392 - 482 هـ): عن أبي الحسين علي بن الموفّق[12]: «رأيت الحلاج ذات يوم في هيئة عجيبة، فقد كان رداؤه يثير الشفقة، فقلت لبعض من كان معي: هلا بحثتم له عن ثوب قديم مما تحملون. ففعلوا للتوّ. لكنّه تقدّم نحوي وقال: يا أبا الحسن، ألا تملك شيئًا أفضل من هذه الصدقة لي؟ ثم أنشد:

لئن أمسيت في ثوبي عديم
لقد بليا على حرّ كريم
فلا يغرُرك أن أبصرت حالاً
مغيرةً عن الحال القديم
فلي نفس ستتلف أو سترقى
لعمرك بي إلى أمر جسيم[13]»

ثم مضت الأيام، وسألت بعدها عن أخباره فقيل لي: «يا أبا الحسن، لقد رُفع هذا الرجل للتو على الجذع في حضرة العباسية[14]». وقد كان هناك بالفعل (ميتًا) على الجذع. وحدث أن لقيت في تلك الساعة أبا بكر الشبلي، فأخبرته عما كان بيني وبين الحلاج وعن أبيات أنشدها لي. فصاح الشبلي مذهولاً (من البيت الأخير): «صحيح هاهو يرقى إلى أمر جسيم[15]. فقلت: 'ما تقول فيه يا أبا بكر؟[16]' قال: 'لقد نال علمًا بواحد من أسماء الله[17]، وبلغ قوته (بإظهار الكرامات)، ثم اعتقده بنفسه، فسلبه الله قوته، وأودى به إلى حتفه'. قلت: 'هل تذكر عنه شيئًا يا أبا بكر'. قال: 'نعم'، وأنشد:

طلبت المستقر بكل أرض
فلم أر لي بأرض مستقرّا
أطعت مطامعي فاستعبدتني
و لو أنّي قنعت لكنت حرّا)[18]»

1/ 1/ 2) ترجمة «حياته وفقًا لولده حمد» (ابن باكويه)

كان البيان الزمني الوحيد الذي حصل عليه الخطيب هو (رواية حمد)، أملاها عليه مسعود السجزي[19] عن ابن باكويه[20]، وهي وثيقة جوهرية استطاع بفضلها منح ترجمته عن الحلاج صلابة نقدية تفتقد إليها كل التراجم الأخرى في كتابه. ومسعود السجزي أصغر من الخطيب سنًّا، ذاع صيته ناقدًا للحديث عند أشخاص مثل نظام الملك وزير السلطنة السلجوقية مستقبلاً. وهو بالتأكيد من حدد للخطيب الأشخاص الذين منحهم الأخير الإجازة في الكلام عن الحلاج في كتابه. والسجزي هو (المحرر) الوحيد المخوّل بالترجمة الحلاجية التي ركّبها ابن باكويه (توفي عام

428 هـ)، فقد منحه ابن باكويه الإجازة عام (426 هـ) فمنحها مسعود بدوره للخطيب. وكان ابن باكويه الشيرازي، الذي ورّثه السلمي حين وفاته (412 هـ) إدارة الرباط/ المكتبة في نيشابور، مؤرخًا سلفيًا مثل السلمي، بنظرة أقل انفتاحًا ومنهج أقل صرامة، لكنه صاحب فضول شديد فيما يخص الظواهر الفردية الشاذة في تصرفات المتصوفة، وميول كلامية أشعرية اكتسبها من أستاذه ابن خفيف. وقد جمع خلال رحلاته الطويلة الدؤوبة (30.000) حكاية عن الصالحين، سُجلت في دفاتر منفصلة (أجزاء) لم تُحدد أحوال سماعها على نحو شاف مما جعل إجازته في الرواية (ضعيفة)، خلا الحكايات التي عُدّ فيها أستاذًا معتبرًا عند القشيري وأولاده، وعند ابن أبي صادق الحيري وابن زنجويه والفارمذي والهروي والشيراوي وخديجة الشاجَهانية (والأصح الشاهجهانية؟). ويبدو أنه عزل بنفسه ترجمتين من مجموعته الضخمة، ترجمة البسطامي (التي عهد بها إلى السهلجي عام (419 هـ)، وهي أساس كتابه «النور»)، وترجمة الحلاج (التي عهد بها عام 426 هـ إلى مسعود السجزي). وهي بداية حال الحلاج ونهايته.

وفي هذا الكتيب الذي يتسم بالفطنة والمهارة عن قضية شائكة كهذه يعطي ابن باكويه الانطباع بأنه أراد إعادة صياغة كيف بدأ الحلاج (بداية جيدة) وانتهى (نهاية سيئة)[أ]، وذلك في وصف موثّق موجّه لقرّاء ورعين يجدون بين (21) نصًا، تسعة تصنّف هذا المطرود هرطيقًا وستة ترسمه طموحًا لا رادع له أو مشعبذًا دجّالاً. فيما يبرز نصان (رقم 12 و18) الروح العالية التي دافع فيها ولي شيراز ابن خفيف عن ذكرى الحلاج، وقد أسرّ ابن باكويه، تلميذ ابن خفيف في التصوف وفي الأشعرية، إلى الهروي (تعليقًا على ثلاثيّة (وحّدَني)) أنه يعدُّه بريئًا في رأي ابن خفيف. ولذلك يبدأ الكتيّب بالنص رقم (1): (رواية حمد)، فيقدمها بإسناد فريد إلى حمد ذاته، وهي نوع من الموزاييك الافتتاحي، يجمع، لإعطائه قيمة دلالية أكثر قوة، سبع شهادات مؤيدة، مشتتة في المصادر السابقة بأسانيد مختلفة، ومجمّعة هنا بتخريج.

ونسرد هنا (رواية حمد) بترجمة كاملة كما تلقاها مسعود السجزي عن ابن باكويه، مشيرين إلى مقاطعها بالأرقام، وسنحاول بعد ذلك تحليل لحمتها. إن هذه الرواية هي خيط استدلال وملخص معبّر عن كل حياة الحلاج في آن، وبهذا العنوان يعيد إنتاجها الخطيب[21]، والذهبي[22] أيضًا، في كتابه الضخم «تاريخ الإسلام». وننسخ قبلها الملاحظات الموثّقة للنقل القويم لهذا الكتيب الحلاجي من بداية ونهاية المخطوطة الموجودة في المكتبة الظاهرية بدمشق[23]، وهي النص الوحيد الذي استُثني من المنع المفروض منذ عام (309 هـ/ 922 م)، والمطبّق بلا هوادة حتى نهاية الخلافة العباسية.

(في المقدمة) (مما جمعه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن أحمد المعروف باابن باكويه الصوفي الشيرازي رضي الله عنه، نقلها عنه أبو الحسين مبارك بن عبد الجبار بن أحمد الطيوري[24]، قرأها علينا عنه الشيخ الإمام صلاح الدين أبو بكر أحمد بن المقرب بن الحسين الصوفي[25]، (توقيع): (السامع): عمر بن علي ابن أبي نصر المقدسي، زاده الله (علمًا)).

(في الخاتمة) (سمع بداية حال الحسين بن منصور الحلاج رحمه الله على الشيخ الإمام صلاح الدين أبي بكر أحمد بن المقرّب بن الحسين الصوفي الكرخي أبقاه الله، بقراءة صاحبها الشيخ الإمام الحافظ العارف الزاهد البارع أبي المحاسن عمر بن علي بن الخضير القرشي الدمشقي[26] (أمدّ الله في حياته)، (إلى) محمد بن عبد الرحمن بن محمد المسعودي الفنجديهي والشيخ محمود بن محمد الأبيوَردي وعلي بن محمد بن أبي طاهر (الصيرفي) الطرقي والشيخ أبي القاسم عبد الله بن محمد بن أبي منصور الطوسي الصوفي، وذلك في الثالث عشر من ذي الحجة من سنة ثلاث وخمسين وخمسمئة[27] في الحرم بمكة حرسها الله عز وجل. (إضافة: وسمع معهم أبو المعالي بن عبد الله الباذهي) سمع جميعه من لفظي الشيخ أبو الحسين علي بن أبي بكر بن علي البغدادي في ذي القعدة من سنة أربع وخمسين وخمسمئة ببغداد وكتب عمر بن علي بن الخضر القرشي الدمشقي في التاريخ[ب].

وإليك الآن نص الرواية:

«بسم الله الرحمن الرحيم. أخبرنا الإمام صلاح الدين أبو بكر أحمد بن المقرّب بن الحسن بن الحسين الكرخي الصوفي، بقراءتي عليه في الثالث عشر من ذي الحجة سنة ثلاث وخمسمئة بالمسجد الحرام أولاه[ج] الله شرفًا وتعظيمًا. قلت له: أخبركم أبو الحسين المبارك بن عبد الجبار بن أحمد الصيرفي، قراءة عليه في يوم السبت تاسع وعشرين ذي القعدة من سنة ثلاث وتسعين وأربعمئة بعد نقل ما مرّ»[د] والذي يلي ما نسوه:

قال: «حدثنا أبو سعيد مسعود بن ناصر السجستاني من لفظه أنبأنا: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن أحمد بن باكو[هـ] الشيرازي، الصوفي، بنيسابور في سنة ست وعشرين وأربعمئة قال:

أخبرني حمد[و][28] بن الحسين بن منصور بتستر قال:

1) مولد والدي الحسين بن منصور بالبيضا في موضع[ز] يقال له الطور، ونشأ بتستر وتتلمذ بسهل بن عبد الله التستري سنتين، ثم صعد إلى بغداد.

2) وكان بالأوقات يلبس المسوح وبالأوقات يمشي بخرقتين مصبغ، ويلبس في الأوقات الدراعة والعمامة ويمشي بالأوقات بالقبا أيضًا على زي الجند.

3) وأول ما سافر من تستر إلى البصرة وكان له ثماني عشر سنة[29]. ثم خرج بخرقتين إلى عمرو بن عثمان المكي وإلى الجنيد بن محمد وأقام مع عمرو المكي ثمانية عشر شهرًا ثم تزوّج (في البصرة) بوالدتي أم الحسين بنت أبي يعقوب الأكتع[30]، وتغير عمرو بن عثمان من تزويجه وجرى بين عمرو وبين أبي يعقوب وحشة عظيمة بذلك السبب. ثم اختلف والدي إلى الجنيد بن محمد وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجري بين أبي يعقوب وبين عمرو فأمره بالسكون والمراعاة فصبر على ذلك مدّة[31].

4) ثم خرج إلى مكة وجاور فيها سنة، ورجع إلى بغداد مع جماعة من فقراء الصوفية، فقصد الجنيد بن محمد وسأله عن مسألة فلم يجبه، ونسبه إلى أنه مدع[32] فيما سأله. فاستوحش وأخذ والدتي[ح] ورجع إلى تستر وأقام نحو سنتين.

5) ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته، ولم يزل عمرو بن عثمان يكتب الكتب في بابه إلى خوزستان ويتكلم فيه بالعظائم.

6) حتى جرد ورمى ثياب الصوفية ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا.

7) ثم خرج (من تستر) وغاب عنا خمس سنين، إلى خراسان وما وراء النهر ودخل إلى سجستان وكرمان، ثم رجع إلى فارس فأخذ يتكلم على الناس (ويعقد المجالس) ويدعو الخلق إلى الله تعالى. وكان يعرف بفارس بأبي عبد الله الزاهد وصنّف لهم تصانيف. ثم صعد من فارس إلى الأهواز، وأنفذ من حملني إلى عنده[33].

8) وتكلم على الناس، وقبله الخاص والعام، وكان يتكلم على أسرار الناس وافى قلوبهم ويخبر عنها فسمّي بذلك حلاج الأسرار، فصار الحلاج لقبه[34].

9) ثم خرج إلى البصرة، وأقام مدة يسيرة وخلفني في الأهواز عند أصحابه. وخرج ثانية إلى مكة، ولبس المرقعة والفوطة. وخرج معه في تلك السفرة خلق كثير، وحسده أبو يعقوب النهرجوري، فتكلّم فيه بما تكلم[35].

10) فرجع إلى البصرة، وأقام شهرًا واحدًا، ورجع إلى الأهواز. وحمل والدتي وحمل حماي[36] وجماعة من كبار الأهواز إلى بغداد. وأقام ببغداد سنة واحدة. ثم قال لبعض أصحابه[37]: (احفظ ولدي حمدًا[38] إلى أن أعود أنا فإني وقع لي أن أدخل إلى بلاد الشرك (وربما بلد الترك) وأدعو الخلق إلى الله عز وجل).

11) وخرج فسمعت بخبره أنه قصد إلى الهند ثم قصد خراسان ثانية ودخل ما وراء النهر وتركستان وإلى ماصين[39]، ودعا الخلق إلى الله، وصنّف لهم كتبًا لم تقع إليّ.

13) إلا أنه لما رجع كانوا يكاتبونه من الهند بِ (المغيث)، ومن بلاد ماصين وتركستان بِ (المقيت)، ومن خراسان بِ (المميز)، ومن فارس بِ (أبي عبد الله الزاهد) ومن خوزستان بِ (الشيخ حلاج[40] الأسرار). وكان ببغداد قوم يسمّونه (المصطلم)، وبالبصرة قوم يسمّونه (المحيّر)[ط] ثم كبرت[ي] الأقاويل عليه بعد رجوعه من هذه السفرة.

13) فقام وحج ثالثًا وجاور سنتين ثم رجع، وتغيّر عما كان في الأول عليه، واقتنى العقار ببغداد وبنى دارًا. ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه[41].

14) ثم[ك] خرج عليه محمد بن داوود وجماعة من أهل العلم، وقبحوا صورته عند المعتضد[42].

15) ووقع بين علي بن عيسى وبينه لأجل نصر القشوري[43]، ووقع بينه وبين الشبلي وغيره من مشايخ الصوفية[44].

16) وصار[ل] يقول قوم: إنه ساحر. وقوم يقولون: مجنون. وقوم يقولون: له الكرامات وإجابة السؤال[45].

17) واختلفت الألسن في حقه حتى أخذه السلطان[46] وحبسه[47].

18) فذهب نصر القشوري وأستأذن الخليفة[48] أن يبني له بيتًا في الحبس، فبنى له دارًا صغيرة بجانب الحبس وسدّوا باب الدار وعملوا حواليه سورًا وفتحوا بابه إلى الحبس. وكان الناس يدخلون عليه قريبًا من سنة، ثم منع الناس عنه[م]، وبقي خمسة أشهر لا يدخل عليه أحد، إلا مرة رأى[49] أبا العباس بن عطا الآدمي قد كان دخل عليه بالحيلة[50]، ورأيت مرّة أبا عبد الله ابن خفيف[51]، وأنا بِحِيَب[52] برًّا عند والدتي بالليل وبالنهار عنده. ثم حبسوني عنده شهرين، وحين حبسوني كان لي ثمانية عشر سنة[53].

19) فلما كانت الليلة التي أخرج في صبيحتها والدي من الحبس، قام فصلّى ركعتين[54]. فلما فرغ من صلاته، لم يزل يقول: (مكر مكر)[55] إلى أن مضى من الليل. ثم سكت طويلاً، ثم قال: (حق حق). ثم قام قائمًا وتغطى بإزار واتزر بمئزر ومدّ يديه نحو القبلة، وأخذ في المناجاة.

20) وكان خادمه أحمد بن فاتك[56] حاضرًا، فحفظنا بعضها فكان من مناجاته:

21) نحن شواهدك[57]. نلوذ بسنا عزتك، لتبدي ما شئت من شأنك ومشيئتك.

22) وأنت الذي في السماء إله وفي الأرض إله[58]،

23) تتجلّى[59] لما تشاء[60]، مثل تجلّيك في مشيئتك[61] (لأحسن صورة) (= الإنسان، في آدم)[62] والصورة فيها[63] الروح الناطقة[64][65] بالعلم والبيان والقدرة[66]

24) ثم أوعزت إلى شاهدك الآنيّ في ذاتك الهوّي[67]

25) كيف أنت؟[68] إذا مثلت[69] بذاتي عند عقيب كرّاتي[70]، ودعوت إلى ذاتي بذاتي[71]، وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي، صاعدًا في معارجي إلى

عروش أزلياتي عند القول من بريّاتي[72]،

26) أني احتضرتُ وقتلتُ وصلبتُ[73] وأحرقت واحتملت سافياتي الذاريات[74] ولجّجت بي الجاريات[74]،

27) وإن الذرّة من ينجوج[76] مظانّ هاكول متجلياتي[77] لأعظم من الراسيات[78]

28) ثم أنشأ يقول[79]:

أنعي[80] إليك نفوسًا طاح شاهدها
فيما ورا الحيث بل في شاهد القِدم[81]

أنعي إليك قلوبًا طالما هطلت
سحائب الوحي فيها أبحُرَ الحِكَمِ

أنعي إليك لسان الحق مذ زمنٍ
أوْدَى و تذكاره في الوهم كالعدم

أنعي إليك بيانًا تستكين له
أقوالُ كلّ فصيحٍ مِقوَلٍ فهم

أنعي إليك إشارات العقول معًا
لم يبق منهن إلا دارس الرِمَمِ

أنعي و حُبّك أخلاقًا لطائفةٍ
كانت مطاياهم من مُكمَدِ الكَظَمِ

مضى الجميع فلا عين و لا أثرٌ
مُضيّ عادٍ و فُقدانَ الأُلى إِرَمِ

وخلّفوا معشرًا[82] يحذَون لُبسَهمُ[83]
أعمى من البَهْم بل أعمى من النَعَمِ

ثم سكت.

29) فقال أحمد بن فاتك:«أوصني يا سيدي»، فقال: «عليك بنفسك إن لم تشغلها شغلت[84]».

30) فلما أصبحنا أُخرج من الحبس، ورأيته يتبختر[85] في قيده ويقول[86]:

نديمي غير منسوب
إلى شيء من الحيف

سقاني مثل ما يشرب
كفعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكاسات
دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح
مع التنين[87] في الصيف[88]

31) ثم حمل، وقُطعت يداه ورجلاه، بعد أن ضرب خمسمئة[89] سوط.

32) ثم صلب[90]، فسمعته وهو على الجذع يناجي ويقول: «إلهي، أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب. إلهي، إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك»[91].

33) ثم رأيت أبا بكر الشبلي، وقد تقدم تحت الجذع وصاح بأعلى صوته، يقول: «أولم ننهك عن العالمين؟»[92].

43) ثم[93] قال له: «ما التصوف؟». قال: «أهون مرقاة فيه ما ترى». فقال: «فما أعلاه؟» قال: «ليس لك إليه سبيل، ولكن سترى غدًا[94] ما يجري، فإن في الغيب ما شهدته وغاب عنك»[95].

35) فلما كان بالعشي جاء الإذن من الخليفة أن تضرب رقبته. فقالوا[96]: «قد أمسينا، ويؤخر إلى الغداة»[97].

36) فلما أصبحنا أُنزل من الجذع وقُدم لتضرب رقبته. فسمعته يصيح ويقول بأعلى صوته: «حسب الواجد إفراد الواحد له»[98].

37) وقرأ هذه الآية[99]: ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾[100]. وهذا آخر كلامه[101].

38) ثم ضربت رقبته ولفّ في بارية وصب عليه النفط وأُحرق[102].

39) ثم حُمل رمادًا إلى رأس المنارة[103]، لتنسفه الرياح.

(وحدثنا حمد بن الحسين بن منصور[104]. قال: سمعت أحمد بن فاتك البغدادي، تلميذ والدي، يقول بعد ثلاث من قتل والدي، قال: رأيت رب العزّة في المنام، كأني واقف بين يديه، فقلت: يا رب ما فعل الحسين بن منصور؟[105] فقال: (كاشفته بمعنى[106] فدعا الخلق إلى نفسه، فأنزلت به ما رأيتَ)[107].

1 / 2) جدول زمني لحياة الحلاج وبقائه بعد مماته

ليس هذا الجدول نسخًا شافًا لِ (رواية حمد) الواجب تقويمها وفقًا للشهادات المستقلة المتفرقة، الواردة هنا وهناك قبلها بزمن طويل، والتي تتطرق لاعتقال الحلاج الأول في ناحية الجبل (الصولي)، وحجاته الثلاث (ستا 3، 10)، وإقامته في كل من البيضاء والنهروان وواسط والبصرة (أخبار، رقم: 15، 62، 8، 59، 54)، ومروره المتكرر في أصفهان (عن الزنجي والقنّاد

والديلمي) وقم (عن ابن بابويه) ونهاوند ودينور (أخبار، رقم: 22 و26)، والكوفة (عن الخلدي وعنه الهجويري) والهند (ستا 4، والديلمي والعطار)، وربما القدس (الهروي والبقلي) وطرسوس أيضًا (التنوخي)، إضافة إلى الشهادات التي تتناول أحداث التنفيذ (ستا وأخبار).

وبفضل مواد المقارنة هذه نستطيع تقويم مخطوطات البداية لابن باكويه و(رواية حمد) التي تؤلف المقطعين الأولين من البداية.

لم يذكر ابن باكويه في أي موضع روايات من تقدم عنه. في حين استخدم أبو زرعة الطبري (ضد الخلدي في ب 4 - 6، 16 - 17)، والسلمي (مع أن ستا 14، 17، 8 = ب 1 ث ـ د ـ ذ وستا 24، 1، 10، 2، 5، 4، 9 = ب 2، 3، 4، 8، 9 أ و14، 17) والديلمي (مع أنها تحوي نصوصًا موازية ل ب 2، 9، ب، 10، 11، 12، 13، 14، 18). ومن الواضح أن ابن باكويه لم يعط في تخريج الأَصول سوى أسانيده الشخصية بدافع من حب الذات (حيث تدفع ب 21 ستا. وتفضل ب 1 أخبار، رقم 7 على ستا 22) مما يخفي على نحو عام اقتباساته البسيطة (أخبار 45 = ب 1 ج الناقصة في ستا. لكن ب. 1ذ = ستا 8 الناقصة في أخبار). ويجهل الديلمي وجود حمد واسم (أحمد) المعطى لابن فاتك في البداية (التي تؤكد وجود حمد: ب 1، 2، 12) مع أنه كان راوي ابن خفيف المعتمد.

لنأخذ الآن الأرقام (1 - 2) في البداية مقارنة بالأرقام الأخرى: تفسر ب (7، 11، 14) التلميحات المضمّنة في رواية حمد، لكن (ب 19) تضمر القطيعة مع الجنيد.

وتتناقض رواية حمد في ذاتها، ولهذا السبب فضّل الخطيب نصوص السلمي (ستا) على نصوص ابن باكويه (ب) ما استطاع، إذ تبني رواية حمد الحقائق معتمدة على عشرة مقتطفات منوعة مخرّجة وفقًا لإجازته الفريدة، فهو بذلك شاهد متعدد المهام أكثر قليلا مما يجب (راجع أربعة نصوص، الصفحة 17: ب1 أ) (= أخبار، رقم: 67): 1 ب (حتى نهاية ما ذكر الخطيب)، (1 ت و1 ث) (= أخبار 2). (1ج) (= أخبار 65). (1 ح) (= أخبار 16). (1خ و 1د) (= أخبار 20 = ستا 17). (1 د) (= ستا 8) و(1 ر) (= أخبار 17).

وروايته المركبة ملغومة هنا وهناك بمتناقضات داخلية. ففي نهاية (1 ب) (سطر 14) تعود كلمتا (عند المعتضد) (توفي عام 289 هـ) إلى اتهام ابن داود (توفي عام 297 هـ) للحلاج. وقد بدت لي كأنها مدسوسة في مخطوطة دمشق فأزلتها متفقًا مع الخطيب والذهبي. كما يتعارض ما جاء في المقطع (18) على لسان حمد في عام (309 هـ)، عن تاريخ وجوده في السجن (كان لي خمس عشرة (أو 18 أو 28؟) سنة) مع ما جاء في جملة ابن خفيف (عن ابن باكويه، رقم 12): (ورأيت حدثًا جالسًا (في السجن) وشابًا آخر (ابن فاتك) كالخادم). لأن رواية حمد تضع مولده المشار إليه في السطرين (7 و10) من (روايته) على أنه قبل رحيل الحلاج إلى الهند سواء في عام (291 هـ) (-309 - 318 هـ) أو في (294 هـ) (- 309 - 315 هـ). ويناقض هذا ابن خفيف الذي يشهد بأن الحلاج حط في الهند (في البقلي والديلمي وباكويه) في عهد المعتضد، أي قبل (289 هـ). وإذا

أصرينا على إزالة عبارة (عند المعتضد) من السطر (14) لكي نحافظ على مولد حمد في عام (291 هـ) كما فعلتُ، فيجب علينا أن نضمّن في خمسة أعوام من حياة الحلاج، قبل عام (296 هـ)، ما يلي: حج ثانٍ إلى مكة (مع الإقامة مرة واحدة في الأهواز ومرتين في البصرة) ويستغرق هذا أكثر من ستة أشهر، والإقامة مدة عام في بغداد والرحلة الكبيرة الثانية (على خطوط سير لا بديل لها تبلغ (8500) كيلومتر، ويحتاج قطعها إلى أكثر من عامين ونصف، ناهيك بعدم أخذنا هذا في الاعتبار بسبب تقلبات الجو وغياب القوافل السريعة على طريق تركستان، الهند، وعبوره خليج عُمان، ووقفاته التي ألف فيها كتبًا وجنّد أتباعًا)، وعامين في مكة وستة أشهر على الأقل هي فترة الوعظ العام الكبيرة في بغداد، أي بمجموع سبعة أعوام على أقل تقدير بدلا من خمسة، وهو الرقم الذي لا يمكن الدفاع عنه.

وتنضوي رواية حمد في تأريخها على خطأ ظاهر آخر تترتب عليه عواقب. فالفراغ الصارخ في حياة الحلاج من سن العشرين حتى السادسة والثلاثين لا تسوغه بهذه السهولة كلمة (مدة) المذكورة في الرواية (سطر 3). ولذلك أفضّل التمسّك بواقعة أن اتهام ابن داود كان قبل (289 هـ)، ما يترك مجالاً لقبول أربعة أعوام قضاها الحلاج في بغداد قبل أن يختبئ (عام 295 أو 296 هـ)[108]، إذ لابد من أن تتضمن هذه الفترة عمليةَ بث الروح الشديدة البطء في التأييد والمعارضة اللذين استجرّهما في عاصمة الإمبراطورية: بين كتبة الدولة والأمراء والنبلاء الهاشميين والفقهاء من مختلف المذاهب، الذين كان اختلافهم فيه هو محرك قضيته طوال ثماني سنوات. كما يجب أن تتضمن بضع رحلات نحو الغرب أيضًا (القدس وطرسوس مما غفلت عنه رواية حمد).

ونلاحظ أخيرًا، أنه وبخلاف الدقة الشديدة في التفاصيل الواردة في بداية (روايته)، أغفل حمد في النهاية أخوته وأخته وعمته (التي تزوجت في البيضاء)، ولم يذكر أي شيء عن السنوات الواقعة بين (297 - 308 هـ) (أربع سنوات من الملاحقة وسبع في السجن) من حياة أبيه. وأن عرضه المقتضب تقريبًا (السطور 13 - 17) للسنوات الأخيرة من حياة أبيه العامة غير مقنع أبدًا، وأن ابن باكويه دسّ ببراعة ذكر وجود (شاب آخر) (كذا: أي حمد)[109] في السجن عند زيارة ابن خفيف، لكي يثبت هذه (الرواية) (في رقم 12 له، وأيدته مخطوطة واحدة للأخبار هي L)، في حين لم ير ابن خفيف غير ابن فاتك وحيدًا بجانب الحلاج (وفقا للرواية الأصلية عن الديلمي (البقلي وابن الجنيد). والأخبار في مخطوطة قازان).

1/ 2/ 1) ملخص حياته

ولد الحلاج نحو عام (244 هـ) في الطور، من قضاء البيضاء (فارس)، وكانت مركزًا مبكرًا للتعرّب جنوبي إيران، ومخيّمًا منيعًا لجند البصرة، ثم محطًا ومنتجعًا (ومركزًا لصك النقود) للقطعات العسكرية في صعودها إلى شيراز وخراسان للجهاد ضد الترك، ومستعمرة للحارثية من موالي قبيلة عربية يمنية (هي البلحارث: سليل مذحِج، الأرومة الأسطورية للمسلمين الترك

والأكراد)، ومحطة كان يجري فيها تبديل السعاة زمن الدعوة ثم زمن السلطة العباسية. وقد قيل عن الحلاج لاحقًا إنه أنصاري (ومن ثم يمني)، لكن جدّه كان على الأغلب إيرانيًا وعلى المجوسية.

(253 - 262 هـ) خرج مع أبيه (حلاج) القطن ليجولا عبر مراكز النسيج في الأهواز: من تستر (حيث تنسج سلالة حارثيّ نجران كسوة الكعبة السنوية في دار الطراز الإمبريالية) إلى نهر الطيرة، فقرقب، وصولاً إلى قلب البلاد العربية في واسط (وهناك حارثيون أيضًا، على نهر المبارك). وفي هذه المدينة السنية الحنبلية الكبيرة تعرّب الحلاج طفلاً حتى أعماقه في مدرسة (قراء القرآن).

وانسلخ من جذوره الإيرانية الأولى، إن لم يكن من أصول عربية من ناحية الأم، وانخرط ثقافيًا في جماعة (الموالي) من (المستعربين) المسلمين، خيرة باعثي الحضارة الإسلامية المدينية، الذين أمدّوا الإسلام منذ البداية بغالبية دعائمه من الأبدال والشفعاء، مثل سلمان وبلال.

عام (260 هـ) أكمل تعليمه في سن السادسة عشرة (قواعد اللغة وتلاوة وشروح على القرآن). ورحل إلى تستر ليقوم على خدمة شيخ سني متحمّس وصوفي مستقل جسور اسمه سهل. ونستشف من هذه الخطوة المصيرية، التي ستُلزمه كل حياته، حاجته إلى نهج (يستبطن) فيه ممارسة الشعائر عبر الفقر الروحي[ن]، لكي يتذوّق في النص القرآني عين القول. وكان سهل علمًا من الزهاد، وأول من كتب تفسيرًا رمزيًا تأويليًا للقرآن الكريم.

عام (262 هـ) غادر سهل فجأة متجهًا إلى البصرة ليكرس نفسه للتصوف ويلبس (الخرقة). أن تصبح صوفيًا يعني أن تنتسب إلى سلالة من المعلمين تصل إلى النبي، وتحقق بذلك الإسلام الكامل في أسلوب حياة متعارف عليه يستمد من محمد ومن إبراهيم وموسى وعيسى، ويستلهم من إدريس (= إينوش أو هرمز) والخضر (= إيلي) أيضًا، حياة (رهبانية) حقيقية لم يبلغها الرهبان النصارى في (ابتغائهم مرضاة الله)، و(غربة غرباء) روحية لأولئك الذين (سيحيطون بالمسيح يوم الحشر) وفقًا لحديث ابن حنبل. وكانت البصرة هي مركز إشعاع هذه الحركة التي نشأت بين أتباع الحسن البصري، وفي رباط عبد الواحد بن زياد في عبّدان أيضًا، الذي جاءه كثير من مشاهير السلفية ليقضوا ما تبقى من حياتهم فيه. لكن متصوفة البصرة من أمثال الواعظ غلام خليل، الشديد الحمية ضد ترف مواطنيه اليمنيين، تراجعوا منذ ذلك الحين أمام تطوّر الطريقة في أوساط التجمع الفتيّ الذي قاده المحاسبي القادم من البصرة إلى بغداد، والذي خلفه الجنيد في قيادته. ولربما تزهّد الحلاج في البصرة عند عمرو المكّي، لكن عمرو خضع لنفوذ الجنيد.

عام (264 هـ) تزوج في البصرة من ابنة أبي يعقوب الأكتع البصري الصوفي. وكان الأكتع نديم عمرو مكي، ثم وقع بينهما وحشة بسبب غيرة عمرو الروحية. وقد زار الحلاج الجنيد في الشنيزية ببغداد مهموم البال واتّبع نصيحته (بالصبر) والعودة إلى البصرة والعيش مع حماه فيها. وسكن في حي بني تميم، إذا ما أردنا، كما نظن، أن نعدّ أن الحلاجي الكرنبائي هو ذاته خال ولده. فقد كانت كرنباء ونهر الطيرة مركزين للنسيج لبني العم الكرنبائيين، موالي ثم شركاء بني مُسجاشي التميميين.

ولم تكن البصرة (وقد انضوى الحلاج فيها تحت نفوذ مدرسة بشار في الشعر) المركز القديم للأدب العربي وحسب، فقد اهتزت هذه المدينة تحت وطأة أزمة اجتماعية فريدة ذات لون شيعي قياميّ، هي ثورة الزنج العاملين في مناجم النطرون. وتبع قائدها الدعيّ العلوي الزيدي اثنان من بني العم الكرنبائيين على أقل تقدير، هما محمد بن سعيد الكرنبائي كاتب الوزير الزنجي علي بن أبان المهلبي الأزدي (ومقاطعة كرنباء من ممتلكاته)، ومُعلّى بن أسد العمي الكاتب الخاص للدعيّ (ومؤرخة بعد ذلك)، ونظن أن الحلاج عاش في محيط الدعيّ الزنجي بمعيّة خال ولده (=الكرنبائي)، وكان هذا المحيط شيعيًا زيديًا تتسرّب منه دعاية غنوصية من الفرقة الغرابية، وهي فرقة ابن جمهور العمّي أستاذ الكرخيين والشلمغانيين، الذي دعى إلى الإيمان بالظهور الرباني في الخمسة أصحاب الكساء (= محمد وآله). وكسنيٍّ طيب، عمل الحلاج ضد فكرة التناسخ الجسدي للسموّ الرباني الشيعية المتطرفة، وأصرّ على أن آل محمد الحقيقيين هم الغرباء. لكن قاموس هذا الوسط اللغوي والكلامي (الجفر) سيبقى ملحوظًا في حياة الحلاج، كردة فعل منه على غلاة الشيعة.

عام (270 هـ) تتلاشى انتفاضة الزنج. ويعيد الوصي موفق النظام إلى البصرة وتعمل آلة الضرائب القاسية من جديد. ويرحل الحلاج إلى مكة، ليس في حج مفروض (لأنه صارورة)[س]، بل في عمرة يقضيها في فناء الكعبة وفقًا لنصيحة الشافعي (بين الركن والمقام حيث يجب أن يظهر المهدي وتُذبح النفس الزكية). ونذر صيامًا اثني عشر شهرًا، نابعًا من حمية يزكّيها عنفوان الشباب لتلبية نداء الزهد كنذير يفوق نداء الجهاد قوة، وسعي لمناجاة الخالق والجمع فيه[ع]. لقد بحث عن سر (العزيمة) (كُنْ)، وهي ليست فيضًا مثل كُوني القرمطيّة (قبضة معلومة = محمد) بل وسيلةٌ لكي يُخضع قلبه للنطق، الذي هو إعلان عين المشيئة الربانية الخالقة الحيّ.

فالولاية هي استسماع[ف] (clairaudience) يُعلن نفسه، وقد شعر بأنه لن يصل إليها إلا بالالتزام الشديد بالفروض وبأقسى ما يمكن من زهد في القلب. ولن يتكلم إلا بعد أن يصبح خطابه إعلانًا ربانيًا صافيًا ومُلهَمًا، وسيجب عليه أن يتكلم لكي يواجه الشيعة الذين يحفظون حق الأحاديث القدسية للأئمة، ولكي يواجه المتصوفة أيضًا، الذين يخافون من الاستخدام العلني لصيغ الشطحيات، لأنه يطلق بطش السلطة الشرعي من عقاله. لكن العشق لا يقوى على الصمت، فليست «أنا الحق» سوى إشارة إلى أن (الله في كل داخلي).

عام (271 هـ) عاد من الحج الذي التقي فيه بأمراء من الخراسانيين والأتراك (من الشيبانية)، وحدّد موقفه الشخصي، وأبرز خبرته فيما يتعلّق بالإلهام على نحو قاطع في مواجهة بقية المتصوفة، في ثلاثة حوارات مأثورة: في مكة مع عمرو مكي، والكوفة عند علوي (282 هـ) مع إبراهيم الخواص، (وبغداد: هل حدث فعلا؟ مع الجنيد). ثم عاد إلى زوجته في البصرة، وكسب هناك أتباعًا من أمثال الهاشمي أبي بكر الربعي، صهر الشاهد الأهوازي الثري ابن جانبَخش، وحليف بني هاشم من زينبيّة وسليمانيّة البصرة.

في عامي (272 - 273 هـ) أقام في تستر مع ابن حماه وزوجته بعد القطيعة بينه وبين حماه، ووعظ لمدة عامين. ونالت مواعظه نجاحًا باهرًا، عندما كان مستمعوه يتقنون العربية.

ثم كان أن اتهمه عمرو المكي بالهرطقة، وكال عليه في رسائل جمّة عجّل بها من البصرة، فهجر الحلاج عباءة الصوف. وكان ذلك دليلاً رمزيًا على قطيعته لجماعة المتصوفة (وهو ما لم يمنعه من ارتدائها بعد ذلك في رحلته وفي السجن). وخالط بترو (أبناء الدنيا)، ممن يعدُّون أن كل أنواع الربح مشروعة، (كالعشارين)[ص] أصحاب الوظيفة المالية العتيقة التي تعود إلى الدبهران الساسانيين، والكتبة المتعلمين ممن لم يصحّ إسلامهم. وجميع هؤلاء من أصول نسطورية ويهودية ومجوسية، يحبّون الشعر العربي المنمّق والعلم والفلسفة والكيمياء والطب، ويتحلّون بأخلاق متهاونة لا مبالية. وغيّر الحلاج من أسلوبه (كواعظ) شعبي بعد أن عرفهم، فأحلّ مكان الجمل المألوفة ونصائح الزهد التي ضمّنها في رواياته مفردات أفكار مجردة، دقيقة وجدلية (كأن استبعد كلمة (عقل) واستخدم (فهم)، فترك شعوره النشط بالطبيعة مكانه للبُنى الجدلية مما يستخدم المعتزلة والشيعة في الأهواز.

وتعرّض لاعتقالٍ قصير الأجل في ناحية الجبل (= في ديري، بين سوس وواسط) جُلد فيه. وكان سببه اتهامه خطأً بأنه عميل سياسي زيدي (للزنج) أو قرمطي، داعية لمهدي علوي، في حين كان المسيح هو المهدي الوحيد الذي وعظ بعودته وحُكمه (رواية 23): المهدي الذي سيطبّق في الإسلام العدل الكامل، في إكمال روحي للمذاهب الفقهية وأدبياتها بمعانيها الحرفية.

بين عامي (274 - 279 هـ) قام الحلاج وحيدًا برحلته الكبرى الأولى، مبشرًا في المراكز الإيرانية المستعربة. ونجح في طالقان خراسان (عند الجوزجان، وليس عند الديلم)، المدينة الموسومة بنبوءة ظهور المهدي فيها منذ قرنين من الزمان. كما نجح تبشيره بين أمراء محليين (في قوهستان وجوزجان ومروالروذ والبلخ) وبين قبائل الرعاة التركية (الخَلج، وقد كانت أسلمت على أيدي المقنعية الراوندية). وقد رحل من رباط إلى رباط حتى ما وراء النهر، وعاد إلى سجستان وكرمان، وفشل في أصبهان (عند المتصوفة الكرّامية) وفي قم (عند الشيعة الإمامية). وتوقف في فارس (في البيضاء على الأغلب) حيث ألّف كتبه الأولى من دون أن تقلق الدولة الصفارية حياته.

عام (280 هـ) عاد إلى الأهواز حيث زوجته (وأنجب ابنه الثالث حمد). واستأنف وعظه الذي (حلج فيه القلوب) (ومنها جاء اسمه الحلاج) تدريجيًا. وتناقلت الناس أخبارًا عن كرامات يصنعها على الملأ، فانبرى له اثنان من المعتزلة يتّهمانه بالشعوذة، هما الجبائي السني وأبو سعيد النوبختي الشيعي.

عام (281 هـ) أصبح الحلاج مشهورًا، وقام بحجته الثانية إلى مكة عبر البصرة (مرورًا باليمامة والبحرين حيث عرف الجنّابي القرمطي). ووصل مكة في أربعمئة من أتباعه لابسًا المرقع (وهي دلالة على الفتوة الصوفية المتحررة من الزمنية[ق]) وأقام في أبي قبيس. وقد تسامحت معه

كل من السلطات المكية المحلية (شيخ الحرم = الخراساني المنذري) والمرسلة من بغداد (حيث أصلح الخليفة المعتضد الكعبة، ورصّع بجزء منها دهليز الباب النوبي، الباب الجديد للقصر[ر]) بل ورحبت به أيضًا، وضاعت عبثًا جهود حملة المتصوفة المحليين (حماه الأكتع والفواتي) وتلميذه السابق النهرجوري (من كرنباء) في اتهامه بأنه يعقد (عقدًا) سرّيًا مع الجن.

(282 هـ) بوفاة والي الأهواز مسرور البلخي عاد الحلاج إلى تستر عبر الكوفة، لكي يغادرها نهائيًا بعد ذلك. فهاجر وزوجته وابن حماه (الذي بقي وفيًا) مع جماعة من كبار الأهواز لكي يقيموا جميعًا في بغداد في حي التستريين (على الضفة الغربية). ولم يكن لهذه الهجرة أن تتم من دون سند رسمي، فجاء الدعم من معاوني الوزير الجديد عبيد الله بن سليمان بن وهب. وهم كتبة حديثو العهد بالإسلام، من وسط الموالي الحارثية، تتلمذوا في مدارس دير قناء النسطورية. وجاء جلّ الدعم من حمد القُنَّائي، الذي أصبح بعد ذلك حلاجيًا حقًا. وبما أن تستر كانت مدينة النسيج الفاخر، فقد وجب أن ترتبط هجرة هؤلاء الكبار بإنشاء فرع بغدادي لدار الطراز الإمبريالية التسترية.

عام (283 هـ) أقام الحلاج عامًا في بغداد، زار فيه صوفيَين مستقلّين هما النوري العجوز (المرتبط بالوزير، وأستاذ القنّاد) والأمير التركي أبو بكر الشبلي أحد حجاب الموفق سابقًا، الذي حافظ على علاقاته الهامة بالقصر، وغدا صديقه العزيز. ثم رحل الحلاج إلى الهند بطريق البحر (مع مبعوث دبلوماسي من طرف المعتضد).

بين عامي (284 - 289 هـ) كانت رحلته التبشيرية الكبرى الثانية، وهدفها المعلن هداية الكفار من الترك، فهداية الترك هي أحد شروط الساعة في نهاية الزمان. اجتاز لذلك غرب الهند (مقاطعات المنصورة ومُلتان حيث يعظ إسماعيليون من كشمير التي كان الإسلام قد بدأ يتغلغل فيها). ثم صعد عبر خراسان (البلخ وطالقان) وما وراء النهر قبل أن يصل إلى التركستان (إصفيجاب وبلاسَغون) وماصين (= كوشو، قرب طُرفان) عاصمة الترك الأويغور المانويين. ولكي يصل إلى تلك المناطق، رافق إحدى قوافل أصدقائه البارزين من تستر، ممن يحملون البروكار العراقي الفاخر ويعودون بالورق الصيني (من شاسيو)، تحت حماية الأمراء السامانيين الذين شجعوا المبشرين والمطاوعة من أهل الجهاد. وقد وعظ مستعينًا بمترجمين من الصغد وكتبة نسطوريين أو مانويين، لكي يفنّد الهرطقة الثنوية وثورة الشر على الخير في الزندقة المانوية عند حدود الإسلام الأخيرة (كما فعل في الأهواز مع المعتزلة)، ولكي يحافظ على توازن العالم الروحي على طريقة الأولياء الأبدال (أهل الثغور والرباطات)، ولكي تهوي الأفئدة إلى الله وحده، فتقهر إغواء السوء.

ثم عاد الحلاج عبر خراسان (ومر بنيشابور حتمًا، حيث كان يودع ابنه البكر سليمان في وسط من أصدقائه المطاوعة من أمثال أبي عمر الحيري، وأبي عمرو الخفاف مؤسس الوقف الشافعي الذي سيديره بعد ذلك دارِكي السريجي. ولابد من أن يكون الحلاج قد التقى الأمير أخ صعلوك

والي الري الساماني، الذي عومل نصر القشوري عنده بالحسنى كأسير حرب، والطبيب الكبير محمد بن زكريا الرازي أيضًا) ومرّ بنهاوند (حيث شهد النيروز هناك عام 288 هـ/ 21 - نيسان 900 م) والدينور.

وقد بقي الأعيان الذين ألف لهم كتبًا على اتصال مستمر معه، كمرشدهم الروحي. ثم عاد إلى بغداد، حيث دفعت شعبيته المتصاعدة محمد بن داود (كبير فقهاء الظاهرية ومنظّر الحب المثليّ العذريّ) إلى تقبيح صورته عند الخليفة المعتضد، من دون أن ينجح في ذلك، فقد حاججه الفقيه الشافعي ابن سريج بأن الإلهام الصوفي لا يخضع لتشريعات القانون.

في عامي (290 - 291 هـ) حجة ثالثة وعمرة لسنتين، انتهت بخطبة وداع على عرفات بدت فيها خاتمة أزمته الروحية النهائية. إن مواظبة التأمل(ش) في القرآن والالتزام الشديد بالفروض الدينية وزهد القلب الصارم، أوجدت جميعها في ذات الحلاج إشارة الروح المقدّسة، على هيئة صوت باطني زوّد روحه بمخالطة الحضرة الإلهية في حوار شطحي، حيث يستطيع تحية الله عبر التلبية في الحج، بكل حقيقة هذه التلبية. فهاهي روح الله تلهج بالتلبية على شفتيه، وتجعل منه الشاهد الآني على العشق الأزلي. الروح التي حلف الله بها في الميثاق وسيحلف بها في يوم الدين، في هيكل أنسي، ليس الحسين، (الضحية الأعظم)، ولا سلمان، بل مسيح مسلم. ولكي يستمر تناوب الشهود التاريخي. ولكي يستمر إشعاع روحي فريد يعبر الإنسانية من أقصاها إلى أقصاها، من الميثاق إلى الساعة، عبر سلسلة مستمرة من الأبدال (وليس عبر ظهور الأئمة الدوري المتقطع عند الشيعة). فقد وجب على الحلاج أن يعبّر مثل من سبقه من الأولياء السابقين، عن الرغبة النذرية في أن يصبح فقيرًا مدقعًا، شفافًا خاويًا، لكي يعرضه الله في هيئة العجز والموت والإدانة والذنب، مؤذنًا على هذا النحو باقتراب الساعة (مثل المسيح، الزخرف آية: 61 والشورى آية: 17). لقد مضى الحلاج بعيدًا، فسبق الشيعة الذين نذروا أنفسهم للعنة الإمام كي يحسنوا تورية تآمرهم في مصلحته، والذين انتظروا حتى عام (290 هـ) لكي يتمردوا (ثورة صاحب الخال الفاطمية التي أعلنها أبو سعيد غياث الشعراني). لقد وجّه الحلاج عند حدود هذا التاريخ، وقيمته الرقمية في الجفر قدرية (290 = مريم = فاطر)، الدعاء إلى الله بقتله ملعونًا فداء الأمة الإسلامية (والناس أجمعين). ومن المكان المقدس الذي (ينزل) إليه الله من أجل العفو السنوي الجماعي العظيم فيعود الضالون إلى الهدى، هدى المهدي، (البقرة: 196) طلب الحلاج من الجبار أن (يزيده تحيّرًا) وأن يجعله كافرًا لكي يُضرب (بسيف الشريعة). وفي الواقع، عاد الحلاج إلى بغداد لكي يطلب فيها (الموت على دين الصليب)، بنوع من العكس المرهف للمباهلة التي دعا النبي نصارى نجران الحارثية إليها، ناذرًا نفسه (الحلاج) بدلاً منه (الرسول).

عام (292 هـ) غادر الحلاج مكة إلى الأبد، وودع المدينة، فالقدس (حيث أشعل النار المقدسة منذ مساء سبت النور سنة (905 هـ)، ولعلّه حمل إبراهيم بن فاتك معه) وصولاً إلى بغداد. وسينقل إلى العاصمة خارج الحجاز امتيازَ الحج بمنّة النزول الرحماني السنوي والمغفرة الشاملة

في تضحية شفاعة كاملة، فبعودته إلى جوار ذويه في التسترية (قطيعة الربعي، الضفة الغربية) ابتنى دارًا ومصغرًا للكعبة في داخلها (وسيقلده أبو بكر الماذرائي قبل عام (303 هـ)، في قرافة القاهرة، كما كان المعتصم قد بنى كعبة في السامراء لضباطه الأتراك، وذلك قبل أن يرصع المعتضد الباب النوبي (أحد أبواب قصر الخلافة في بغداد) بقطعة من الكعبة المكية بوقت طويل)، ليقيم التعريف منفردًا وليحتفل بعيد القربان وكل شعائر الحج.

بين عامي (292 - 295 هـ) اعتمدت هذه المبادرة الشعائرية (التي ينبغي ربطها ببذخ البلاط في بغداد على التعريف عند تنصيب المقتدر)، على تعاليم دينية أملاها على النسّاخ برعاية أنصار الأدب، من القُنَّائية على الأغلب، وشفعها بقيام ليل في عزلة بين المقابر (عند شهداء الحنفية وابن حنبل) وخُطب حال أمام الملأ في أسواق ومساجد بغداد، ما أثار الناس والسلطة بشدة. لقد صرخ الحلاج أسير الحب الرباني «أيها الناس أغيثوني عن الله، أيها المسلمون . . اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني، تؤجروا وأستريح . .» وقال لله(ت): «اغفر لهم، لا تغفر لي، . . افعل بي ما شئت». ولم يحرضهم بذلك على القتل، بل على الحفاظ على القانون، بقتله لأجل المصلحة العامة.

لقد أشعلت الحميّة المتناقضة في وعظ العشقِ هذا الرغبةَ في قلوب كثيرين لإصلاح حال الأمة، بزعيمها وأفرادها، لأجل جهادها الروحي (الحَج) والزمني (الجهاد). وأيقظت الصراع بين فقهاء الظاهرية (ابن داود) والشافعية (ابن سريج). لكنها أقنعت كثيرًا من المؤمنين بالفاعلية الاجتماعية لدعوات ونصائح الأولياء الأبدال وزعيمهم الخفي في هذه اللحظة (الشاهد الآني المسمّى المغيث عند الحلاجيين، والمستخلف عند الحنابلة، المطاع = الغوث، وبشارة ختم الأولياء). ووفقًا للإسطخري، رأى كثير من الوجهاء في الحلاج القائد الملهَم الخفي، من كتبة الدولة، من أقرباء ومعاوني ابن عيسى وحمد القُنَّائي (مثل أبي المنذر النعمان وصديقه ابن أبي البغل ومحمد بن عبد الحميد)، والأمراء (الحسين بن حمدان ونصر القشوري وخاصّته) وولاة الأمصار (عباسيين مثل أبي بكر الماذرائي ونجح الطولوني وسامانيين مثل أخ صعلوك وسيمجور وحسين المرّوذي والبلعمي وقرَتكين) وملوك (=دهاقين مثل الصاوي والمدايني وربما الراسبي) وأشراف من بني هاشم (مثل أبي بكر الربعي وهيكل وأحمد بن عباس الزينبي). وقد تبادلوا مع الحلاج رسائل في الإرشاد الروحي، ما وضعه أمام متاعب السياسة العامة، فقدّم كتيبات عن السياسة وواجبات الوزراء إلى كل من حسين بن حمدان وابن عيسى، في وقت دار فيه الجدل بين العلماء في رغبة عامة في تطهير دوائر الدولة، حيث إن حكومة مخلصة في إسلامها ووزارة تعيد العدل كانتا مطلبًا عامًا، خاصة في المجال المالي (ضد استغلال المزارعين الكبار من الشيعة المعادين للسلطة)، كما كان وجود خليفة واعٍ لمسؤولياته المكلّف بها أمام الله، يقيم ما أمر به الله من شعائر وفروض أمة محمد (من صلاة وحَج وجهاد) مطلبًا عامًا أيضًا. وقد شاع الأمل في أن يجتهد الحلاج بذلك، لكن (الفتى) لا يقبل النجاح الزمني، وقد أحسّ الحلاج أن أعداءه أو أصدقاءه سيصادرون حريته فأمل في أن ينسحب إلى بلده الأم، كما يقول الإصطخري.

عام (296 هـ) انفجر تآمر مفكري السنة الطيبين الإصلاحي، وعقد الأمر لابن المعتز خليفةً (حنبليًا بربهاريًا) ليوم واحد. وأخفق التآمر لعجزه عن الحصول على التأييد المالي من صيارفة الدولة اليهود المتواطئين مع حزب الشيعة. واستعاد الخليفة، الصبي، المقتدر السلطة مع وزير جديد هو ابن الفرات الشيعي. وفر حسين بن حمدان قائد الثورة العسكري (وظهر مرتين بعد ذلك، عام 297 هـ أمام بغداد وعام 298 هـ أمام البيضاء)، ففرض الوزير رقابة على الحلاج مستشار ابن حمدان وصديقه العزيز، الذي بقي من دون حماية.

في عامي (297 – 298 هـ) أُجهض مشروع وزارة سنية (ورعة) جديدة (محمد بن عبد الحميد وزيرًا) عرّابها قنائي، هو سليمان بن حسين بن مخلد. واعتقله ابن الفرات الذي أجهض الحركة، وقامت الشرطة بملاحقة كبار أتباع الحلاج في باب محوّل، ففرّ مع الكرنبائي واختبؤوا في السوس من أعمال الأهواز، يتحينون الفرصة لبلوغ البيضاء. وكانت السوس مدينة حنبلية حسبية، وملاذ المتصوّف الصبيحي، وقد غضّ أميرها، الراسبي، الطرف عنهم.

عامي (299 – 301 هـ) ازدادت ملاحقة الشرطة والحلاجي السابق دباس البصري بدافع من الكراهية التي أضمرها حامد، عدو الحلاج والمزارع الكبير في واسط، وأحد ممولي القصر الثقات (كان يدفع ثلثي أجر رماة السهام من المشاة المرابطين على سور بغداد نقدًا أول كل شهر). وكان حامد سنيًا، لكن صهره كان الشيعي المخمسي المتطرف أبو الحسين بن بسطام. فأصبح الحلاج مطاردًا في الأهواز (في ديري) كونه ناشطًا اجتماعيًا ذا مكانة وكممسوس تسيطر عليه الشياطين. وقد أدّت (مصادفة) إلى اعتقال الحلاج، فعمل حامد ليُسلم إليه من دور الراسبي الواقعة خارج منطقة صلاحياته.

عام (301 هـ) تزامن دخول الحلاج بغداد مع قيامِ حركة على المسرح السياسي نقلت السلطة لوزير جديد هو ابن عيسى القُنَّائي. وعُيّن حلاجي معلَن واحد، هو حمد القُنَّائي ابن عم الوزير، على أقل تقدير كاتبًا في الدولة. وأجهض ابن عيسى قضية الحلاج، ما يشير إلى أن الوزير والملكة، الأم وكبير الحجاب نصر كانوا متفقين على أمر تخليص الحلاج وسحب قضيته بكف يد القاضي وفقًا لفتوى ابن سريج الشافعي. وأطلق سراح أتباعه الموقوفين (السمرِّي وشاكر) عام (298 هـ). وكان كل ما ظفر به أعداء الحلاج هو عرضه على عمود التشهير لمدة ثلاثة أيام تحت عبارة مهينة هي (عميل قرمطي) (كانت من تخيّلات صاحب الشرطة مؤنس الفحل بقصد الغمز بالوزير).

بين عامي (301 ـ 308 هـ) بقي الحلاج قرابة تسعة أعوام أسير القصر، تحت نيران أصدقائه وأعدائه المتصالبة. وقد عالج الخليفة (وأمه) من حمى نازلة في ذي الحجة من عام (303 هـ). أما (إعادة) ببغاء الأمير الراضي، ولي العهد، (للحياة) فكانت في عام (305 هـ) (إن كان هو الطير العُمانيّ نفسه الذي جلبه فلفل)، وعلى هذه القصة بُنيت رسالة الأوارجي، صديق الطبري، عن (شعوذة) الحلاج.

بين عامي (304 ـ 306 هـ) كانت وزارة ابن الفرات الثانية التي لم يتجرأ على مسّ الحلاج

فيها. فقد كان يتعيّن عليه أن يواجه أم موسى والحسين بن حمدان، مؤيديّ الحلاج إن فعل ذلك، فقُدّر للحلاج أن يكتب في السجن مؤلفاته الأخيرة.

و(طاسين الأزل) هو أحد هذه المؤلفات التي أنقذها ابن عطا عام (309 هـ). ويكتب فيه الحلاج عرضًا لتاريخ بدء الخليقة يقوّم فيه ما سبقه إليه الشيعة الغنوصيون من مؤلفات. فقد قُدّر لكائنين اثنين أن يشهدا على العجز عن إدراك وحدانية الله. واحد أمام ملائكة السماء هو إبليس، والثاني أمام بشر الأرض هو محمد. وتوقف الاثنان في وسط الطريق، مدفوعين لخرق الشهادة النابع من حب فكرة الألوهية المنيعة البسيطة التي تضع الله وراء حجاب. فلم يرد إبليس في الميثاق أن يتسامح في فكرة أن الإله المعبود يتمثّل في هيئة آدم (صورة مسبقة للديّان). ولم يجرؤ محمد في المعراج على الولوج في نار القدسية الربانية المهلِكة، فلم يشفع من ثم لكبار الخاطئين. وبتوقفهما (هذا ما سجد وأحمد ما نظر) أثار إبليس خطايا البشر، وأخّر الرسول ساعة الحساب التي كانت مهمته إعلانها. ومع ذلك، يحرضنا إبليس بلعنته على تخطي عتبة أقصى النبذ[أ] الذي يسببه العشق، ويقدّر الرسول بتأخيره مقدار زمان تكوين الأولياء (أهل الكهف)، فيدافع كلاهما كحدّي الطبيعة في أطهر نقائها عن العتبة التي تحلّق الروح الإلهية فوقها دافعًا أولياءه كي يقدمهم للاتحاد عبر مكر الحب المباغت الخارق للطبيعة.

بين عامي (306 – 308 هـ) حركة جديدة على المسرح السياسي في بغداد تؤدي لوزارة سنية ائتلافية، وضع فيها ابن عيسى إلى جانب حامد. وكظم حامد حقده في البداية، بينما بنى نصر للحلاج سجنًا منفردًا في القصر، وروّج أبو بكر الربعي والقُنّائية كتبه.

في (ذي القعدة عام 308 هـ) انفجر الصراع الحتمي، على السياسة المالية، بين الفيزيوقراطي الفاضل ابن عيسى وجابي الضرائب الكلبي حامد. فقدم ابن عيسى أولاً، وثيقة احصائية، ستبقى ذائعة الصيت، عن مصادر ميزانية الإمبراطورية، وانتصر في البداية، لكن حامد سرعان ما ضلل الخليفة بتخمينات دنيئة عن احتياطات القمح المحتكرة، وردّ ابن عيسى بسرعة فسعى إلى استنهاض حركة شعبية ضد (عقد الجوع) هذا (وترك نصر الحنابلة يتحركون). وتواثب صغار التجار على الكبار في البصرة ومكة والموصل، وفتحوا السجون (ورفض الحلاج الهرب). واختار حامد الغياب طواعية. لكن هذه الثورة، وفقًا لملاحظة الشاهد حمزة الأصبهاني، لم تكن سوى الأولى في سلسلة من الفتن أهانت فيها الجموع الخليفة العباسي واتهمته بالتقاعس عن القيام بدوره الشرعي، وبأنه وضع الإسلام على طريق الهوان والانحلال.

عام (309 هـ) استفاد حامد من عودة أمير الجيش مؤنس لكي يعود إلى بغداد. أما مؤنس الذي عاد للتو من إنقاذ الإمبراطورية في مصر من فاطميي الغرب، فكان عليه أن يدافع عن إيران ضد تهديد ديالمة الشرق، الذين تشايعوا إقطاعيات الأراضي ودخلوا الري، فقد غنم أمير ديالمة إشكَفِر (واسمه ليلي) الريّ بعد نيشابور، بين ذي الحجة (308 هـ) وربيع الأول (309 هـ)، بفضل خيانة الوالي أخ صعلوك معاون مؤنس السابق (عام 307 هـ)، والذي يحميه نصر

وابن عيسى. وعرض حامد على مؤنس وجوب تدمير أخ صعلوك والقطيعة مع الوزير الساماني البلعمي على أساس أن أخ صعلوك هو أمير ساماني، وكان البلعمي شافعيًا يكن الود للحلاج (وقد قطع رأس ليلي في عام 309 هـ، في الوقت ذاته الذي رفض فيه تسليم الحلاجيين). ويتطلب تغيير سياسي من هذا النوع صرامة في السياسة الضرائبية، وهو الذي لن يوافق الخليفة عليه إلا إذا فقد الثقة في ابن عيسى ونصر.

ولكي يقضي حامد عليهما ويحقق هدفه أعاد فتح قضية محميهما الحلاج. ونجح في ذلك بفضل طرف ثالث، هو أبو بكر بن مجاهد كبير قراء القرآن المحترم، صديق ابن سالم والشبلي الصوفيين والمعارض للحلاج. فأقعد ابن عيسى عن قضية الحلاج ونصر عن حمايته، وكلاهما لمصلحة حامد.

وتصرف الحنابلة على نحو خال من الفطنة، فتظاهروا ضد حامد وسياسته المالية و(دعوا على) هذا الوزير في أسواق بغداد، كما تظاهروا لإنقاذ الحلاج (بتحريض من واحد منهم هو ابن عطا الحلاجي). ثم كان من ابن عيسى وصديقه الطبري المؤرخ العجوز أن امتنعا عن تأييد اللجوء إلى الثورة، فحمل الحنابلة على الطبري وطوقوا منزله.

وربح حامد في هذه المعركة. وقد بدا، له ممكنًا، وهو المكلف استتباب الأمن، أن يقدم ابن عطا إلى المحاكمة وأن يقتله. وبالتواطؤ مع القاضي المالكي أبي عمر الحمادي، المعروف بتملقه للأقوياء في زمانهم، بدا ممكنًا أيضًا إعداد مسرحية لإدانة الحلاج، وذلك بإثارة الجدل في مذهبه في الحج وتطابقه مع مذهب القرامطة المارقين ورغبتهم في تدمير الكعبة المكية. ووافق قاضٍ حنفي هو أبو حسين الأشناني على إدراج اسمه في هذا الأمر.

في (19 ذي القعدة عام 309 هـ) ومع المعارضة الشهيرة (ابن بهلول والشوافعة) في المجلس وخارجه، استطاع القاضي عبد الله بن مكرم (وجه الشهود) أن يجمع عددًا ضخمًا من الشهود ليوقعوا على صكّ الإعدام المقدّم من قبل أبي عمر، أربعة وثمانين، كما قيل، بإضافة الفقهاء والقراء، وسينال عبد الله بن مكرم القضاء الثري في القاهرة مكافأة على ذلك.

في (20- 21 ذي القعدة) اجتهدت الملكة، الأم ونصر عند الخليفة، فردّ طلب التنفيذ بعد أن أصابته نوبة حمى، لكن حامد لوّح أمام المقتدر بصورة ثورة اجتماعية حلاجية، واتفق مع أمير الجيش مؤنس على إزهاق محميَي نصر (صديق مؤنس القديم): الحلاج وأخ صعلوك.

في (22 ذي القعدة) عند الخروج من الاحتفال الكبير الذي أقامه لندمائه على شرف مؤنس ونصر، وقّع المقتدر على إعدام الحلاج وعلى العفو عن الأمير يوسف بن أبي الساج وتعيينه واليًا على الري (خلفًا لأخ صعلوك المعزول)، فوفّى مؤنس بهذا دين الشرف العسكري تجاه ابن أبي الساج. وهو دين مماثل لدين أخ صعلوك في رقبة نصر منذ عام (291 هـ). فقد أطلق الأولان منتصران غانمان سراح الآخرَين بعد أن أسراهما. ونال مؤنس العفو أيضًا عن اثنين (أو ثلاثة) من أمراء الصفارية، ليرصدهم لتهديد جناح السامانيين. وسيؤدي العفو عن ابن أبي الساج وتعيينه

إلى أن ينال النيرماني ولاية المال في الري، وهو صهر ابن الحواري والممول العام لجيش مؤنس الذي انتقل بذلك من حزب نصر إلى حزب ابن أبي الساج، مثله مثل الأمير محمد بن عبد الصمد الذي ترك ولاية الشرطة في بغداد لنازوك، صديق مؤنس. وهُزم أخ صعلوك وقتل لثمان بقين من ذي الحجة عام (311 هـ)، وأرسل ابن أبي الساج رأسه للخليفة بوساطة مفلح ومن دون علم نصر، (لكي لا يحزنه).

في (23 ذي القعدة) تنفير في الأبواق يعلن أن الوزير حامد مرر إعدام الحلاج إلى صاحب الشرطة عبد الصمد، بعد أن شدد من قسوة الحكم بوحشية (تحت تأثير شيعي غالبًا). واتُخذت إجراءات إضافية حيطةً من الغليان الشعبي.

وفي المساء، اتعظ الحلاج في زنزانته من استشهاده واستبصر قيامته الظافرة (مناجاة سجلها إبراهيم بن فاتك).

في (24 - 25 ذي القعدة) باب خراسان، على عتبة آمرية الشرطة على الضفة الغربية، و(أمام جمع لا يحصى)، جُلد الحلاج وقطعت أطرافه ورفع على الجِذع، حيًا لا يزال. وحاوره أصدقاء وأعداء وهو مصلوب، وأحرق الثائرون بعض المحال. ثم أُجلت ضربة الرحمة (قطع الرأس) إلى صباح اليوم التالي لكي يتمكن الوزير من الحضور في أثناء تلاوة الحكم. ولكي يضمن حامد تمام الموافقة من الخليفة على تنفيذ الحكم، قال له: (وإن أصابك شيء بعدها فاقتلني). لكن روايات عجيبة ذاعت في تلك الليلة المأساوية، وقد يكون حامد قد تصرف بفطنة بأن أخلى مسؤوليته (ومسؤولية الخليفة) ودعا ممثلي الأمة الإسلامية، الشهود المتجمعين حول ابن مكرم، ليصيحوا بصوتٍ عال: (اقتله ففي قتله صلاح المسلمين ودمه في رقابنا). وسقط الرأس، وصُب النفط على بدنه وأُحرق، وحُمل رماده إلى رأس المنارة وأُلقي في دجلة.

يسلّط تنفيذ الإعدام في هذا اللهيب الأخير ضوءًا بينًا على تحركات مختلف الفاعلين في القضية، التي رسمتها بضع حوادث كشفت عقلياتهم.

يتربّع على رأس جماعة الأعداء الوزير العجوز حامد. فقد عوّده تاريخه الطويل كونه مزارعًا عامًا (أي مالكًا لأراض زراعية تؤجر لصغار المزارعين) على عدّ الضرائب المرسلة إلى بيت المال ليست سوى عمولة محسومة لمصلحة الدولة مما يغلّه من إيجارات أراضيه، والتي كان ينفق حصة طيبة منها، في مكر مخادع ووضيع، على حاشية مختلطة الألوان واحتفالات تخلو من الذوق المرهف. كما وضعته عقيدته السنية، كونه موظفًا ذا قبضة حازمة، في مواجهة الحلاج وروحانيته وتقشفه ومواعظه الماورائية وكراماته منذ وقت طويل، فلم يكن الحلاج في رأيه سوى مشعوذ يجب القضاء عليه، وكان يدفعه إلى ذلك أحد ثقاته، الشلمغاني، الشيعي الغنوصي والغريب الغامض والباطني الفظ، الذي كان صهره (أي صهر حامد) أبو حسين محمد بن البسطام يعبده. وقد قُتل الشلمغاني بدوره بعد ثلاثة عشر عامًا لأنه تجرأ على مباهلة خصم خطير لحكم الله. لكن قتل الحلاج لا يعني أن شعوذته ستكف عن إثارة المنغّصات، ولذلك تحمّل حامد إصر قتله ثائرًا فحسب، بينما ترك

للشهود مسؤولية إدانته القانونية على الهرطقة.

ثم يأتي أمير الجيش مؤنس، الخصيّ اليوناني الذي يكاد يصغُر حامد في السن، والذي لم يُعلن عداءه للحلاج حتى ذلك الوقت لأنه كان في حماية صديقه نصر. لكن مؤنسًا كان أميرًا لجيش الخلافة المدفوع الأجر قبل كل شيء.

ومع الزمن، بدا له أن قوة الولاء التي تربطه شخصيًا بالمعتضد وأولاده، ومن ثم بالخليفة المقتدر، تأتي في رأيه في المقام الأول، وهي مزيّة تؤهله لإتمام واجبه العسكري. يضاف إلى ذلك اتفاقه مع الوزير ضد ابن عيسى وسياسته التي أيّده عليها حتى ذلك الوقت في معاملاته الضريبية والدبلوماسية. وأيضًا ارتباطه بالوعد الذي قطعه تجاه ابن أبي الساج بتعيينه واليًا على الري بدلاً من أخ صعلوك مع معارضة نصر لذلك. فدفعه ذلك إلى إظهار قوته في وجه نصر والملكة، الأم كي يسلما الحلاج لحقد الوزير، وكان هذا هو بداية القطيعة مع الملكة، الأم الذي أدى في النهاية إلى الانقلاب العسكري الذي نفذه الجيش في عام (317 هـ/ 930 م).

ثم القاضي أبو عمر، الطموح الحاذق الصبور، الذي وصل إلى منصب القاضي الكبير مع الانقلاب العسكري، متملّق بارع يمتلك موهبة عظيمة في التلاعب بالأمور، ستبقى أسطورية، ومغرم بالعطور لدرجة غريبة، يتراجع عن رأيه بأكثر الطرائق الكلبية تضليلاً، ويعوّض نقص علمه في المذهب المالكي من حديث وقياس بالاهتمام الرفيع بالصياغة الأنيقة للاجتهادات القضائية. وقد كان فخورًا جدًا بنجاحه في إيصال قضية عويصة مثل هذه إلى حل واضح إلى هذه الدرجة لخير (المصلحة العامة). حيث خدم فضلاً على ذلك، و لمرة أخرى، ثأر وزير.

أخيرًا المقتدر، السامي الضعيف المتقلب الأهواء، المرهق من تذكيره بمسؤوليات الخليفة تجاه الله، المنقلب ضد الحلاج وابن عيسى. لقد مال إلى الشك في شرعية خلافته تحت تأثير عمّال الخلافة من الشيعة مثل ابن روح، وأسلم زمامه إلى وزيره الشيعي السابق ابن الفرات مسحورًا بقطع الذهب التي جعلها هذا الوزير تلتمع إغراءً أمامه في جلسات حقيقية من التنويم المغناطيسي، ففضّل الانصياع للجاجة خصي أسود يباع ويشترى، هو كبير الخدم مفلح، الكومبارس المدفوع الأجر من قبل المحسن ابن الفرات، العامل في وزارة أبيه الثالثة، ورفض تضرّع الملكة - الأم التي رجته أن ينقذ الحلاج.

وفي جماعة الأصدقاء هناك نائب الوزير ابن عيسى، نزيه ونهّاز فطن للفرص في آن. كفّ عن حماية حياة الحلاج حرصًا على مركزه الشخصي، لكنه احتفظ بمودته له، وحفظ واحدًا من كتبه في صندوق صغير. واستقبل أحد الحلاجيين استقبالاً طيبًا عام (310 هـ)، هو ابن الحداد وجه شهود القاهرة. وقضى على مستقبل ابن مكرّم المهني في عام (312 هـ)، وهو القاضي المعادي لابن الحداد ووجه الشهود الذين أدانوا الحلاج.

ثم يأتي بضعة أشخاص من المرتبة الثانية، من الحضور الذين استدرّت أوجه التعذيب شفقتهم بدرجات متفاوتة. منهم عيسى الدينوري (ربما كان والد الحلاجي فارس) وأبو العباس بن عبد

العزيز والقارئ العطوفي والقلانيسي والقنّاد المعتزلي.

لكن أكثرهم أهمية هو إبراهيم بن فاتك الذي يبدو واضحًا أنه سُجن مع الحلاج، لكنّه قُدّم في الأحاديث الصوفية القديمة نوعًا من الصدى غير الشخصي لتداعيات الاستشهاد.

وهيكل الهاشمي، وينحصر ما نعرفه عنه في فرضية أنه أُعدم إلى جانب الحلاج.

أخيرًا، أربعة شهود عظام على صدق الحلاج الديني الذي سيبقى تأثيره التاريخي كبيرًا، الأولان صديقان حميمان هما ابن عطا والشبلي، والآخران من أتباعه في الساعة الأخيرة هما شاكر واابن خفيف.

ونعلم عن ابن عطا، الذي تحققت له مُنية الامتحان في مطهر الآلام على طريقة الأنبياء كما طلب، جسارته في مشاركة صديقه المصير ذاته: (رسالة وزيارة سرية إلى السجن) وإيداع مخطوطات (نقلها بعد ذلك إلى وريثه الخاص، علي الأنماطي) وحضّ الجماعة الحنبلية الصغيرة على الثورة لمصلحة الحلاج. كما نعلم عنه شهادته الجسورة في المحكمة على اعتقادهما المشترك بالاتحاد الصوفي مع الله، مصدر كل الهبات اللدنية. وقد تعرض ابن عطا للضرب الوحشي على يد حرس الوزير الحانق من مقارباته، ومات بتأثير هذه الضربات قبل الحلاج بخمسة عشر يومًا. وبهذا أسرع، ولربما زاد، في تعذيب الحلاج.

وعن الشبلي، التركي النبيل وأحد حجاب موفق سابقًا، نعلم أن تحوّله إلى القاعدة الصوفية في الحياة أجبره على التخلي عن طعمة ديماوند وعن دراسة الفقه المالكي التي بدأها في شبابه في الإسكندرية. وقد قُدّر له ذلك عندما ظهر له الحلاج في المسجد الكبير في بغداد عند (زاوية الشعراء)، كالشاهد المختار للرب البديع في تجليه لُمحيًا الوجه الإنساني. وأصبح منذ ذلك الوقت رفيق زمانه، من دون أن ينفي ذلك اتباعه أساليب ذات شعبية كتصرفاته الإرادية الغريبة الأطوار ((لوثة) استبصارية مزمنة، في حين كانت لوثة ابن عطا لحظية وغير واعية) التي أنقذته من الاتهام مع الحلاج، ومع تبرّئه منه جزئيًا في المحاكمة، فقد ذهب لمواساته في أثناء تعذيبه بجذع وندم. وتأمّل أمام الجذع (حيث رماه بزهرة) وفهم جزئيًا سر الولاية، ونقل منذ ذلك الوقت ذكرى الحلاج الدينية سرًّا إلى المتصوفة الزاهدين: على أنها متعة من الجمال الحرام، وليس كزاد للأبدية ينهل منه الجميع.

وعن ابن خفيف المهتدي إلى الإسلام والمتحدر من عائلة ثرية من شيراز، نعرف أنه رأى الحلاج مرة واحدة في النهاية في سجنه، في حالة من الالتحام الكامل بالمشيئة الإلهية، أقنعته تمامًا بأن ما رآه هناك كان (عالمًا ربانيًا).

وفي القصر: سيجرؤ نصر الحاجب المهتدي إلى الإسلام، والحنبلي اليوناني الأصل، على إعلان الحداد على صديقه المقتول. وسيحرر من السجن ولده وابنته وأتباعه. وفي أعماق الحريم الإمبراطوري، مع بزوغ خيوط النهار الأولى على باسقات النخيل، المرصعة جذوعها بالنحاس وخشب التك، وعلى البرك القصديرية الضخمة في الجنة المحاطة بالأسوار، كان هناك صمت

الملكة - الأم شغب، اليونانية الأصل أيضًا. وإليها يعود الاحتفاظ ببعض البقايا (الرأس في القصر) وزيارة المصلب.

وفي القلب، متعاليًا على ذاته، كان الحلاج في تلك الليلة يعرض للجميع من على الجذع جسدًا منتصرًا على الموت في غلبة حال مديدة، الشخصية الخالدة للمسيح القرآني، المثال المعبّر عن روح الله. ذاك الذي ﴿ما قتلوه و ما صلبوه﴾ (النساء، 4: 157): وفقًا للجواب المعارِض لتهكم أبي حسن البلخي المعتزلي، وهو الجواب الذي شدد عليه بعد ذلك أبو حامد الغزالي.

1/ 2/ 2) خلود الحلاج: جدول زمني لذكراه بعد مماته

- شوال (310 هـ/ كانون الأول 923 م)، بغداد: مجيء ابن الحداد (توفي عام 344 هـ) وجه شهود القاهرة المكلف استلام صكّ إقالة قاضي القضاة ابن حربويه من قبل الوزير. حيث زار الشافعي ابن خيران، وأقام عند أتباع ابن سريج (في منزل الشاهد دعلج في قطيعة الربعي، الذي سيصبح وقفًا سريجيًا بعد ذلك). ثم رحل (في ربيع الثاني عام 311 هـ) بعد أن تلقى روايات عن حياة وموت الحلاج (من الشاهد المباشر ابن فاتك). وقد جرؤ على نقلها لشافعي سريجي آخر من العاملين معه في المسألة السريجية، هو أبو بكر القفال (توفي عام 365 هـ).
- في (25) ذي القعدة، (310 هـ)/ الاثنين (17) آذار (923 م)، بغداد: نقل رأس الحلاج المحفوظ في (خزانة الرؤوس) (بعد عرضه يومين في المُترف (ويسمّى هذا السجن أيضًا: سجن القرار) وإرساله إلى خراسان).
- نهاية (311 هـ)/ آذار (925 م)، بغداد: إعدام الحلاجي شاكر، أول من حرّر خطبه العامة.
- في (23) محرم (312 هـ)/ أول أيار (924 م)، بغداد: إعدام كل من حيدرة والشعراني وابن منصور، وكلهم من الحلاجيين.
- في ذي الحجة (312 هـ)/ آذار (925 هـ)، بغداد: ينشر ابن همام قرار الوكيل الإمامي حسين بن روح بطرد الشلمغاني من الجماعة، ويقارن هرطقته بهرطقة الحلاج.
- في رمضان (316 هـ)/ تشرين الأول (928 م)، جبهة الكوفة: موت صديقه وحاميه أبي القاسم نصر القشوري كبير الحجاب.
- في (17) ذي الحجة (317 هـ)/ (21) كانون الأول (930 م)، مكة: يسرق القرامطة الحجر الأسود بعد ثماني سنوات من موت الحلاج الذي وعظ بِ (التدمير الروحي) للحجر، وسيعيده الأمير القرمطي شُبير بن الحسن عبر الكوفة (حيث علقه على الأسطوانة السابعة في مسجد إبراهيم (أي مسجد الكوفة)) بعد اثنتين وعشرين سنة إلا أربعة أيام، بوساطة الشريف أبي علي عمر بن يحيى العلوي (بعد إخفاق وساطة الأمير التركي بِجكم). وسيعاد الحجر إلى مكة في (13) ذي الحجة (339 هـ)/ (23) أيار (951 م): حيث كان كبير قضاة القاهرة عمر ينوب عن أخيه محمد بن حسين بن عبد العزيز الهاشمي، بينما كان واليه في القاهرة هو ابن الحداد. ونحو (318 هـ/ 930 م): إشارة إلى الحلاج عند الجغرافي الإصطخري (من

شيراز) والمؤرخ أبي بكر محمد بن يحيى الصولي (توفي عام 335 هـ في البصرة).

- في (6) جمادى الثانية (321 هـ)/ (3) حزيران (933 م)، بغداد: وفاة الملكة، الأم شغب، حامية الحلاج، فدفنت في تربتها، التي دُفن فيها الخليفة المطيع وبعض الأمراء العباسيين.
- في (29) ذي القعدة (322 هـ)/ (11) تشرين الثاني (933 م)، بغداد: يُبلّغ مستشار الخليفة (ابن ثوابة) الدولة السامانية بإعدام الشلمغاني مذكرًا بإدانة الحلاج: (وخبرهُ أرفع وأشهر من أن يوصف ويُذكَر). ويصحح الصوفي المرتعش (توفي عام 328 هـ)، أستاذ الشافعي أبي سعيد الصعلوكي (توفي عام 369 هـ، صديق النصرآباذي) المضاد للأشعرية من القول (في نكات): (إذا كان تاريخ الحلاج أمرًا معروفًا للعامة، فإن أحواله تبقى سرًا حتى عند أهل الإشارة) (ت. والأصل فارسي).
- بين عامي (325 هـ/ 936 م)، يذكر القنّاد الواسطي، الكاتب المعتزلي، الحلاج بإعجاب وتعاطف في حكايات الصوفية التي نقلت في ثلاثة تحقيقات: عن أبي الحسين بن الأعلى العامري (توفي بعد عام 352 هـ) وعن علي بن الموفق (إلى إبراهيم الحبال والسلافي) وعن علي الجرجاني المعتزلي كبير قضاة الري (توفي عام 392 هـ).
- بين عامي (326 هـ/ 937 م)، تستر: تعذيب ابن الحلاج (واسمه المنصور وفقًا للبقلي) الذي استمر بالوعظ على مذهب أبيه، بأمر من الأمير البويهي اسبندوست.
- نحو عام (330 هـ/ 941 م)، تركستان: يستخدم فارس الدينوري حكايات ابن فاتك الحلاجي من دون ذكر اسمه. ويعظ على مذهب الحلاج بصيغته الأساس فينجح. ويعود الفضل في ذلك إلى والي بخارى الأمير إبراهيم بن سيمجور (توفي عام 336 م) حامي أبي بكر القفّال. (ثم انتقلت روايات ابن فاتك بحريّة إلى الرملة علي يد الوجيهي مع هذا الإسناد).
- في (9) جمادى الثانية، 334 هـ)/ (16) كانون الأول (946 م)، بغداد: وفاة أبي بكر الشبلي الذي أورث طريقته في ذكرى الحلاج إلى النصرآباذي والحصري ومنصور الذهلي.
- نحو عام (335 هـ/ 947 م)، شيراز: يفصل ابن خفيف (توفي عام 371 هـ) الشافعي الأشعري قصد ابن سالم الذي يدينه عن قصد الحلاج الذي يجلّه، مع هجوم بندر الأشعري (توفي عام 353 هـ) وعيسى بن يزول القزويني الطيفوري، وتابعه على ذلك رواته، الديلمي واابن باكويه (توفي عام 428 هـ). وكذلك إسحاق بن شهريار الكازروني، مؤسس الطريقة الكازرونية.
- نحو عام (338 هـ/ 940 م)، تنقل مدرسة فقهاء اللغة في البصرة (تلاميذ الزجّاج: ورئيسها محمد بن علي المبرَمان توفي عام 349 هـ) رواية نقدية لمقولة (أنا الحق) معلّقًا عليها بالأبيات (يا سرّ . .)، في تحقيقين: لابن عبد الله (السيرافي توفي عام 368 هـ: عند المقدسي) ولأبي علي الفارسي (توفي عام 377 هـ: عند ابن القارح).
- بعد عام (339 هـ/ 950 م)، حلب: يكتب شيخ من غلاة الشيعة هو حسين الخصيبي (توفي عام 357 هـ) في عهد الدولة الحمدانية ديوانين يلعن في قصائدهما الحلاجية من بين فرق

هرطقة شيعية (بجانب العزاقرية - أتباع الشلمغاني).

- عام (348 هـ/ 960 م)، بغداد: موت الصوفي جعفر الخُلدي الذي ذكر الحلاج في حكاياته (نقلاً عن الجريري).
- عام (349 هـ/ 960 م)، بغداد: يسخر القاضي المعتزلي محاسن التنوخي نديم الأمراء البويهيين من الحلاج في كتابه «نشوار المحاضرة»، ويحمل عليه.
- عام (356 هـ/ 967 م)، البصرة: وفاة ابن سالم (ولد: 267 هـ) زعيم فقهاء السالمية المنادي بولاية الحلاج، وهو ما الذي أيّده بشدّة رواته، أبو نعيم السراج (في لمع)، وأبو بكر بن شاذان البَجلي (توفي عام 367 هـ، في تاريخ)، ومعروف الزنجاني ومنصور الذهلي. وربما أيضًا أبو طالب المكي (الذي أدانه الحنابلة البغداديون في عام 386 هـ).
- نحو عام (360 هـ/ 970 م)، خراسان: انشقاق الحلاجيين في الدولة السامانية. فقد تمسكت جماعة بخارى (أبو بكر الكلاباذي تلميذ فارس بوساطة أبي الحسين محمد بن إبراهيم الفارسي وأبي بكر القفّال) بالتأويل الحلولي. بينما تخلت جماعة نيشابور، النصرآباذي والسلمي (توفي عام 412 هـ) عن القول به، متبعين ابن خفيف في ذلك، ومتأثرين بالانتقادات الأشعرية (حيث انتقد الباقلاني، مؤسس الأشعرية الثاني، (شعوذة) الحلاج من بغداد).
- عام (366 هـ/ 976 م)، بغداد: وفاة ثابت بن سنان الصابي، الذي ذكر في تاريخه الرسمي الكبير بيان كاتب المحكمة المساعد ابن الزنجي عام (378 هـ) في قضية عام (309 هـ) (وأعاد مسكويه تحريرها عام 372 هـ).
- نحو عام (370 هـ/ 980 م)، بغداد: هجوم من الشيعة على الحلاج، يشنّه ابن نوح (في أخبار الوكلاء الأربعة: وفقًا لابن بنت أم كلثوم) وابن بابويه (في اعتقادات).
- نحو عام (380 هـ/ 990 م)، نيشابور: يعرض عبد القاهر البغدادي الأشعري، بتعاطف، المسألة الفقهية الشائكة المطروحة في شأن التوقف عن إدانة الحلاج (في الفرق بين الفرق). والبغدادي هو مؤلف تراجم الهرطقة وتلميذ الصوفي ابن نُجيم.
- نحو عام (393 هـ/ 1003 م)، بغداد: يكتب الإمامي مفيد ردًا على الحلاجية.
- عام (399 هـ/ 1009 م). يتلقى أبو العلاء المعري روايات معادية للحلاج وينشرها في ‹رسالة الغفران› (عام 421 هـ).
- عام (405 هـ/ 1014 م)، نيشابور: وفاة الخرغوشي، الشافعي المؤيد للحلاجية، مؤسس مشفى وراوي غير مباشر عن عمر بن رفيل الجرجرائي.
- عام (412 هـ/ 1021 م)، نيشابور: وفاة أبي عبد الرحمن السلمي، مؤرخ الصوفية الكبير الذي أدخل (2109 مقطعًا للحلاج في تفسيره الكبير للقرآن، والذي نقله أبو بكر بن أبي خلف (توفي عام 487 هـ) ومحمد بن أبي النواس الطالقاني (توفي عام 466 هـ).
- عام (414 هـ / 1023 م)، مكة: وفاة ابن جهدم زعيم السالمية المؤيد للحلاجية، وقد نقل (عن عمر بن الرفيل) (الرسالة لابن عطا) الشهيرة للحنابلة من أمثال الأزَجي وعلي الزوزاني،

وكان الزوزاني زعيم أكبر رباط في بغداد (بعد الحصري).

- عام (426 هـ/ 1034 م)، نيشابور: يتم ابن باكويه الشيرازي (توفي عام 428 هـ) أول ترجمة للحلاج (بداية) ويعطي مسعود بن ناصر السجزي (توفي عام 479 هـ) الإجازة بها، ناقد الحديث الفتيّ المتمكن وصديق نظام الملك (وزيرًا بعد ذلك)، وقد نقلها السجزي للخطيب، وهي سيرة الحلاج الوحيدة الودودة التي لم يُمنع السلفيون من تداولها.
- بين عامي (430 هـ/ 1038 م) و(438 هـ/ 1044 م)، نيشابور وهراة: يدعم الخاجه أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري (توفي عام 481 هـ) كتابةً ولايةَ الحلاج (نظرية التجدد، لائح - حلول). وسيعاد بناء قبره في غازرغاه (5 كيلومتر شمال - شرق هراة) وإجلاله في عام (832 هـ/ 1429 م)، بأمر من السلطان التيموري شاه روخ.
- في شعبان عام (427 هـ)/ شباط (1064 م)، بغداد(ب ب): يقوم الوزير الجديد علي بن المسلمة بزيارة مسجد المنصور الكبير على رأس حاشية رسمية، ويتوقف قبلها للصلاة عند مصلب الحلاج في اليوم الذي استوزره فيه الخليفة القايم، وكونه شاهدًا سابقًا في المحكمة الشرعية، فقد وثّق بذلك براءة الشهيد الذي نادى الشهود البغداديون بإعدامه في عام (309 هـ).
- عام (437 هـ/ 1046 م) إلى عام (450 هـ/ 1058 م)، بغداد: تنجح وزارة ابن المسلمة في إنقاذ دور الخليفة السني العباسي الروحي بنقلها السلطة لسلطنة السلاجقة الأتراك العسكرية، التي شرذمت التهديد الشيعي (البويهي والفاطمي). وقد جرت تجربة إعادة تأهيل شعبية للحلاج في هذه الوزارة، فنشر القشيري (الأشعري الفار من خراسان) رسالته عن التصوف في بغداد. وقلّد فيها الكلاباذي (توفي عام 380 هـ: في التعرف) فوضع في بدايتها (بيانًا بالعقيدة) نقلاً عن الحلاج، ويبرّئ أبو جعفر الصيدلاني باسم أربعة آلاف حلاجي في العراق الحلاج ومذهبه من تهمة الحلول التي ردها إلى فارس الدينوري، ويدخل المؤرخ الكبير الخطيب (توفي عام 463 هـ) صديق الوزير الشخصي ترجمة نقدية طويلة للحلاج بين السلف السنّي، في كتابه (تاريخ بغداد)، أخيرًا، يكتب الحنبلي الشاب ابن عقيل (نحو عام 448 هـ) دفاعًا حماسيًا عن الحلاج (كتاب (الانتصار)) في البلاط، بحماية أبي منصور عبد الملك بن يوسف، صديق الخليفة القايم العزيز.
- في (28) ذي الحجة عام (450 هـ)/ (15) شباط (1058 م)، بغداد: يُعتقل الوزير ابن المسلمة ويُعذب على يد الأمير الثائر البصاصيري الذي نجح بضربة خاطفة في وضع اليد الفاطمية على بغداد (هُزم وقُتل بعد ذلك بعام). وقد أنقذ الأمير الكردي ابن مهلبان عائلة هذا الوزير وابن الخليفة الصغير ووالدته وجدته وأبا منصور عبد الملك بن يوسف، وخبأهم في ميافارقين. ولهذه الجماعة الهاربة الصغيرة يعود الفضل في بناء المقام المسمّى قبر الحلاج، في المكانَ الذي صلّى فيه الوزير عام (437 هـ) على الأغلب، وكان ذلك بمساعدة خانكه شيخ المشايخ، وهي المنظمة التي أنشأها ابن المسلمة وكلّفها الوزير نظام الملك رعاية الأوقاف (الرباطات والقبور والجامعة النظامية). وقد زار هذا المقام كلٌ من ابن جبير (581 هـ) وأبي

حسن الهروي (توفي عام 611 هـ) وأحمد البدوي (نحو عام 650 هـ) وشمس الكيشي (عام 665 هـ، عندما كان نصير الطوسي مفتشًا عامًا للأوقاف) والسمناني (نحو عام 686 هـ) وابن طقطقه (قبل عام 701 هـ) والمطراقي عام (942 هـ) والفزولي (توفي عام 980 هـ) وساري عبد الله الشلبي (ربما في 1048 هـ، مع قره شلبي زاده) ومصطفى الأسكُداري (1139 هـ). ولا يزال المقام موجودًا حتى يومنا هذا، جمادى الأول (1364 هـ)/ نيسان (1945 م).

- في (10)محرم عام (465 هـ)/ (26) أيلول (1073 م)، بغداد: ردة فعل حنبلية متحفظة ضد النفوذ الأشعري والخراسانيين الذين أرسلهم السلاجقة إلى النظامية. ما أجبر الخليفة القايم على التخلي عن حماية ابن عقيل بعد أربعة أعوام، فأُجبر الأخير على التراجع عن دفاعه الحلاجي بنوع من الجرأة الكلامية، لكنه نقله مع ذلك (بفضل صديقه العكبري (توفي عام 528 هـ) فأصبحت مخطوطات ابن عقيل الهامة (وقفًا) في أثناء حياته، أي حياة ابن عقيل،) إلى ابن مراحب البرداني (توفي عام 583 هـ).
- عام (488 هـ/ 1094 م)، المدينة: وفاة الوزير الروذرواري الثاني، حامي وصديق محمد بن أبي محمد الهمذاني (توفي عام 521 هـ)، أول المؤرخين الرسميين المؤيدين للحلاج.
- عام (494 هـ/ 1100 م)، بغداد: وفاة القاضي الشافعي الأشعري شيذلة الجيلي، مؤلف أول الأوراد الشعبية عن انتصار الحلاج.
- عام (500 هـ/ 1106 م)، طوس: يجدّ المتكلّم اللامع أبو حامد الغزالي في إنصاف الحلاج في مشكاة الأنوار (وقد أُدين نحو 520 هـ على يد القاضي الأندلسي عياض السبتي)، وكان قد اعتذر عن المشكاة في الجزء الرابع من 'إحياء' علوم الدين (أُحرق في سبتة وقرطبة عام 503 هـ بأمر القاضي ابن حمديس المرابطي: وهو عمل أثار لعنات مهدي الموحدين ابن طومرت).
- عام (500 هـ/ 1106 م)، بغداد: وفاة مبارك الطيوري، الحنبلي الحلاجي، وراوي البداية التي أذاعها بين أتباعه.
- عام (502 هـ/ 1108 م)، يزدية (شمخة، في شروان): يتلقى أبو طالب السِلفي الشهير أخبار الحلاج سماعًا من ابن القصاص المفضّض، الداعية المحترم في الدولة المزيدية. وينقلها إلى المؤرخ التوزري.
- عام (512 هـ/ 1118 م)، بغداد: موت الأرمنية أرجوان قرة العين، أم الخليفة المقتدر، وصديقة عائلة الوزير ابن المسلمة. وقد كانت محسنة للرباطات الصوفية المنشأة في بغداد (وبعضها للنساء المتصوفة مثل: رباط فاطمة الرازية توفي عام 521 هـ دار الفلك)، وهي مؤسِسة رباط الأخلاطية على الأغلب.
- عام (515 هـ/ 1121 م)، بغداد: موت أميرة إيلخانة الأويغور تَركان خاتون سفريّة، أرملة السلطان السلجوقي مِلكشاه والمحسنة للأمكنة المقدسة والرباطات: وقد صلّى عليها عند دفنها أحمد الغزالي (توفي عام 517 هـ). وقد كانت أسكنته في القصر السلطاني، ثم في رباط

بهروز (شحنة بغداد عام 498 هـ، وتوفي عام 536 هـ)، وقد جرؤ على قراءة نص من الطواسين في إحدى مواعظه من دون أن يذكر المؤلف.، غزنة: يصنّف الشاعر حكيم سراي (تلميذ أحمد الغزالي) استشهاد الحلاج على أنه صفوة السلوك (في كتابه «حديقة»).

- في (7) جمادى الثاني (525 هـ)/ (7) أيار (1131 م)، همذان: إعدام الفقيه الشافعي عين القضاة الهمذاني، تلميذ أحمد الغزالي المفضل والحلاجي الأكيد، وأول من تجرأ على ذكر الطواسين ومؤلفها الذي جعله ولي الفتوة (وهي جماعة من الشغيلة والشطّار الذين ثاروا في بغداد مع الرحاس وابن بكران توفي عام 532 هـ)، وقد حماه أمير بيت المال السلجوقي عزيز بن الرجا (وزير في عام 521 هـ، وتوفي عام 528 هـ).
- عام (537 هـ/ 1142 م)، بغداد: يتناول الواعظ الحنبلي الشهير ومؤسس طريقة القادرية، عبد القادر الكيلاني البُشتيري (توفي عام 561 هـ) ثانية الموضوع الحلاجي وينتصر له في مواجهة الوعّاظ الأشاعرة الخراسانيين (من مدرسة الأخوة الغزالي). لكن أمثاله وحكمه الحلاجية في الفصول المقفاة التي انتظرت حتى عام (630 هـ) لكي ينشرها عبد الرحمن بن يوسف بن الجوزي (من 605 - 656 هـ، حفيد عدوّه النادم) هي من طريق النقيب هبة الله بن المنصوري (توفي عام 635 هـ). أما صياغتها على هذا النحو الحسن فمن صنع ولده عبد السلام (توفي عام 611 هـ).
- في (13) ذي الحجة (553 هـ)/ (5) كانون الثاني (1159 م)، الحرم المكّي: يملي القارئ أحمد بن المقرب الكرخي الحنبلي (توفي عام 563 هـ) سيرة الحلاج عن ابن باكويه على فقهاء الحنابلة عمر بن الخضير الزبيري (توفي عام 575 هـ. قاض في بغداد وعم كريمة الدمشقية الشهيرة، توفي عام 641 هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن البنجديهي وعلي الطرقي، كما نقلها أيضًا إلى عجيبة البقادرية وإلى ابن المقيّر.
- عام (558 هـ/ 1162 م)، لاليش: وفاة الشيخ عدي الأموي، مؤسس طريقة العدوية، ونصير الحلاج ذي الهمّة (وقد أذاع بواب قبره قصة الحلاج). بينما أنشأ أتباع طريقته الأكراد (فرقة اليزيدية) مقامه حلاج في لاليش وبنوا له تمثال عصفور إلهي من النحاس، سنجاقه حلاج، وهو السنجاق السابع والأخير. ونحو التاريخ ذاته أُنشئ مقامان للحلاج في الموصل (باب المسجد والحادثية)، على يد الأمير غُكبُري على الأغلب.
- عام (560 هـ/ 1164 م)، طوس وبلخ ونيشابور: يبدأ الشاعر الفارسي الكبير فريد الدين العطار (توفي عام 617 هـ وفقًا لابن الفواتي)، تلميذ العباسة الطوسية (توفي عام 549 هـ)، والمحمي من قبل أحد الروذراورية، بتأليف تاريخه الأدبي الكبير (على شكل ملاحم شعرية)، فيمجد الحلاج فيها كالرمز الأعلى في الولاية، في سجع أولاً في تذكرة الأولياء وفي أبيات ثانيًا في ملاحمه الأربع الطويلة (والتي يظن س. نفيسي (S. Neficy) أنها من زمن أقرب) وهي: أشترنامه (3)، جوهر الذات (1 - 2)، حيلاج - نامه.
- عام (561 هـ/ 1166 م)، يَسا (تركستان): موت أحمد اليسوي، تلميذ يوسف الهمذاني، أول

شعراء اللغة التركية الشرقية الكبار، وقد مجّد في (ديوان حكمت) استشهاد حلاجه منصور، ونقل إلى مؤسسي طريقة البكتاشية تقاليد مسارّة تعتمد في رمزيتها على تبجيل (جذع الحلاج) (= داره منصور).

- عام (564 هـ/ 1169 م)، بغداد: تنشأ خصومة بين الفقهاء حول (شهادة دم الحلاج) وما إذا كان دمه قد برّأه في أثناء التعذيب، بين شهاب الطوسي الشافعي (مع) وأبي الفرج بن الجوزي (ضد)، ونشر كُتيبات حنبلية لابن الغزّال (مع) والأزَجي (ضد). بينما أعلنت الطريقة الرفاعية الوليدة معارضتها للحلاج.
- عام (570 هـ/ 1174 م)، فسا (قرب شيراز): يجمع الروزبهان البقلي الديلمي (530 هـ، وتوفي عام 606 هـ) ويعلّق على (النصوص الحلاجية)، كاملةً تقريبًا، في قاموسه عن صيغ الشطحات الصوفية، المعنون (منطق الأسرار) والمكتوب باللغة العربية. وقد جمع وثائقه من جاجير الكردي (توفي عام 591 هـ) ومن أستاذه في الطريقة الكازيرونية محمود بن الخليفة في الخانكة الصديقية في شيراز، وهي التي أسسها جده الأكبر أحمد بن صالبيه (توفي عام 473 هـ) القادم من رباط البيضاء (بلد الحلاج).
- نحو عام (580 هـ/ 1184 م)، بلخ: فتوى يصدرها الفقيه الأشعري الكبير الفخر الرازي (توفي عام 606 هـ) تنصف الحلاج، وقد ذكره في مقدمة التفسير الكبير.
- عام (584 هـ/ 1188 م)، بغداد: موت السلجوقية خاتون بنت قِلِج أرسلان، أم الخليفة الناصر، مؤسسة الرباط الذي أصبح (تكّة البكتاشي) حيث سيمجد (سيقدّس) الحلاج.
- عام (587 هـ/ 1191 م)، حلب: إعدام الفيلسوف أبي الفتوح السهروردي مؤسس المدرسة الإشراقية، وكان ميالاً للحلاجية ادعى ارتباطه بفتى البيضاء بإسناد فلسفي يعود إلى زرادشت عبر جاماسب، وقد ذكر الطواسين بالاسم لكي يثبت عدم مادية الروح. وسيمجّد الشيعة الإشراقيون الحلاج على طريقته.
- بعد عام (591 هـ/ 1195 م)، شيراز: يترجم البقلي إلى الفارسية (النصوص الحلاجية) تحت عنوان (شرح الشطحيات).
- نحو عام (594 هـ/ 1198 م)، قرطبة: ظهور الحلاج الأول لابن عربي في الحلم.
- نحو عام (618 هـ/ 1221 م)، قونية: الظهور الثاني لابن عربي (ذكره في الإهمال، في كتابه (التجليات)).
- (620 هـ/ 1123 م)، سيفاس: يمجّد نجم الرازي (في مرصاد العباد) الحلاج الشفيع الكوني، والولي الذي قُتل لأجل جلاديه.
- نحو عام (645 هـ/ 1247 م)، قونية: ينصر جلال الرومي مؤسس الميلوية الحلاج في المثنوي، ويورد حلمه عن (إدانته الظالمة).
- عام (656 هـ/ 1258 م) (عام سقوط بغداد)، مكة: استمال ابن سبعين إلى مذهبه شريف مكة أبا نُمَي عام (652 هـ، وتوفي عام 701 هـ) وأمير زبيد يوسف بن رسول (647 هـ،

وتوفي عام 694 هـ). وابن سبعين هو الفيلسوف المتصوف الذي يصعد بإسناده الفلسفي عبر الحلاج إلى اليونانيين، أرسطو وأفلاطون وسقراط وهرمز. وقد هاجمه من الفقهاء: أحمد بن عبد الوهاب الحوراني (حنبلي توفي عام 667 هـ) وحمل عليه قطب القسطلاني (توفي عام 686 هـ) الذي أدان الحلاج وعدَّه أول هراطقة الحلولية الإسلامية (نظرية مستنتجة من إسناد ابن سبعين تحديدًا)، وقد استقبل بيبرس قطب القسطلاني في القاهرة بعد طرده من مكة، وكلّفه إدارة دار الحديث الكاملية بعد عودته من الحج في عام (667 هـ).

- عام (657 هـ/ 1259 م)، دمياط: يضع الششتري الحلاج على رأس إسناده الهرمزي. والششتري هو الشاعر المتصوف الأندلسي زعيم السبعينية (أتباع ابن سبعين) المستقلين في مصر.
- عام (660 هـ/ 1262 م)، قوس: يؤكد المرسي (أبو العباس) في جلسة حال صواب قول الحلاج (على دين الصليب). والمرسي هو الزعيم الثاني للشاذلية.
- عام (665 هـ/ 1266 م)، هُجر، قرب تفريش (اليمن): موت الأمير أحمد بن علوان، مؤلف ‹ذِكر الحلاج›.
- عام (665 هـ/ 1266 م)، بغداد: يبجّل شمس الكيشي المعيّن مدرسًا في الجامعة النظامية استشهاد الحلاج، ويحلّ حاميه نصير الطوسي، الفيلسوف الإمامي الكبير، ببغداد مفتشًا عامًا للأوقاف الدينية المعترف بها من قبل الدولة المنغولية ليزور القبور البغدادية، ولربما نُفّذت إصلاحات للقبر على يد صديقهم الحاكم الجويني وزوجته شاهِلاتي أرملة آخر الأمراء العباسيين الوارثين.
- عام (670 هـ/ 1271 م)، القاهرة: تعيين شمس محمد بن أبي بكر الإكي شيخ شيوخ في القاهرة. وشمس هو تلميذ كل من صدر القُنَوي في قونيه وابن سبعين في مكة. وقد جرى تعيينه بفضل الأمير علم الدين سنجر الشجاعي. وقد أيّد شمس الإكي تعليق سعد الفرغاني على نظم ابن الفارض (الذي ترجمه صدر القُنوي) الذي يُمجّد فيه الحلاج وسعى لكي يُدرّس في خانكة سعد السعداء. وقد هوجم الإكي واستُبدل بتقي عبد الرحمن بن بنت الأعز (686 هـ/ 1287 م)، وهو معلّم إمام الدين القزويني وجلال القزويني (توفي عام 739 هـ) اللذين أصبحا قاضيين على دمشق بعد ذلك.
- عام (676 هـ/ 1277 م)، القاهرة: تسمية ابن رزين الحموي كبير قضاة الشافعية. وقد يكون كاتب ‹حكاية الحلاج›.
- عام (678 هـ/ 1279 م)، دمشق: وفاة عز بن أحمد بن غانم المقدسي، الواعظ الحنبلي المكلّف الوعظ في الحرم المكي، ويحلل كتابه ‹شرح حال الأولياء› أحوال الحلاج النفسية في أثناء استشهاده.
- عام (687 هـ/ 1288 م)، بغداد: يبدأ علاء الدولة السمناني البيابنجي، قريب الوالي (توفي عام 736 هـ)، تلبية النداء الباطني للصوفية بالصلاة عند المقام.
- عام (705 هـ/ 1305 م)، دمشق والقاهرة: يدافع نصر المنبجي وابن عبد الله الزعيم الثالث

للشاذلية عن الحلاج، يدعمهما كريم أمولي (شيخ الشيوخ 695 - 708 هـ: فارضي)، ويرد عليهما الحنبلي المقاتل ابن تيمية ويهاجم، عبر الحلاج، الوحدة عند ابن عربي وابن سبعين، والتي افترض أن الحلاج أول القائلين بها (في فتاوى).

- عام (708 هـ/ 1308 م)، تبريز: يؤيّد الوزير الأول المنغولي رشيد الدين الهمذاني في كتاباته القول إن الحلاج هو (القطب الغوث) ويرسل تلك الكتابات إلى السلطان، ويؤكد ذلك القاضي الكبير نظام الدين عبد الملك المراغي.
- عام (710 هـ/ 1310 م)، شيراز: ينقل عبد الصمد البيضاوي سليل الحلاج الطريقة الحلاجية إلى أمين البَلياني الكازيروني (توفي عام 740 هـ)، وطريقة القاضي عبد الله البيضاوي (المفسر الشهير) إلى ولده عبدالكريم بن عبد الصمد.
- عام (716 هـ/ 1316 م)، دمشق: يدين المؤرخ الشافعي الكبير الذهبي الحلاج ويتابعه على ذلك الكتبي وابن كثير. - هراة: توقّف الشاعر مير حسين السادات (في ‹كنز الرموز›).
- عام (738 هـ/ 1137 م)، القاهرة: يُعيّن عز بن جماعة (توفي عام 767 هـ) كبير قضاة الشافعية، وهو الذي ضمّن الحلاج في كتابه ‹قاموس الشعراء›.
- عام (740 هـ/ 1339 م)، مكة: يدافع اليافعي، المؤرخ المنضم إلى مذهب الأدهمية عن الحلاج. - دمشق: وفاة الشيخة الحنبلية زينب الكمالية التي نقلت إليها الشيخة عجيبة البقادرية البغدادية (توفي عام 647 هـ) ‹الإجازة في ترجمة الحلاج› لابن باكويه.
- عام (764 هـ/ 1363 م)، غجرات: إلقاء القبض على أحد أصدقاء والي السند عين الدين عبد الله مهرو في دلهي وإدانته أمام فيروز شاه لاستخدامه (أنا الحق) الحلاجية في ذكر.
- عام (782 هـ/ 1380 م)، بِهار: وفاة المتصوف الحلاجي شرف المنيري. - دلهي: يمجد المتصوف الششتي حسين مخدومه جهانيان (توفي عام 785 هـ) تضحية الحلاج التي نفذها بملء إرادته.
- عام (800 هـ/ 1397 م)، دلهي: إعدام مسعوده باك، المعجب بعين القضاة الهمذاني.
- قبل عام (805 هـ/ 1402 م)، القاهرة: في حديقة التاج (= أي بولاق): يدافع الشاذلي قطب حنفي زاده عن الحلاج أمام قاضي عسكر سراج البلقيني.
- عام (808 هـ/ 1405 م)، القاهرة: وفاة كمال الدميري، الشافعي المتدرب في خانكه سعد السعداء. وهو الذي أظهر أهمية فتوى ابن سريج (الذي رفض إدانة الحلاج) في ‹تاريخ التصوف الإسلامي›.
- عام (815 هـ/ 1412 م)، كرميان: موت الشاعر التركي أحمدي، مؤلف ‹داسيتانه منصور›.
- عام (816 هـ/ 1413 م)، دمشق: وفاة الشيخة الحنبلية عائشة المقدسية، التي نقلت (بعد القاضي الكبير ابن جماعة) كتاب ابن عقيل ‹الانتصار›.
- عام (820 هـ/ 1417 م)، حلب: إعدام الشاعر التركي الكبير عماد نسيمي، الحلاجي

المقاتل وأحد أتباع طريقة الحروفية. والذي أحيا ذكرى الحلاج في تركيا بديوانه، وقد أعجب السلطان قانصوه الغوري بالديوان. بينما جعل الشاعر البخاري شمس غريب من نسيمي ذاته (تقمصًا) للحلاج (في قصة - منصور).

- عام (822 هـ/ 1419 م)، غولبرغه: وفاة محمد غيسو دِراز، متصوف وشارح أبي القاسم الهمذاني.
- عام (829 هـ/ 1426 م)، شيراز: ينقل محمد بن باهة الكازيروني الطريقة الحلاجية مع الطريقة الروزبهانية إلى الحافظ نور الطاووسي بن أبي الفتوح (توفي عام 871 هـ)، فجعل الأخير منهما اثنتين من ست وعشرين طريقة تدعم أنظمتها العالم الإسلامي كأعمدة.
- عام (836 هـ/ 1432 م)، اللاذقية: موت شاعر من غلاة الشيعة هو حسن بن أجرود، الذي لعن الحلاج.
- عام (839 هـ/ 1435 م): الأوزبك يعدمون الشاعر الصوفي حسين الخوارزمي سليل نجم كبرى وأحد مريدي أبي الوفا (توفي عام 836 هـ). ويبدو ديوانه كله مستلهمًا من الحلاجية (وقد نشر على هذا الأساس أيضًا).
- عام (860 هـ/ 1456 م)، قسطمونه: يكتب أحد أصدقاء كل من ابن إسفنديار أمير قيزيل - أحمدلي والقاضي محمود ميناس أوغلو (توفي عام 840 هـ) تعليقًا طويلاً على (أنا الحق).
- عام (880 هـ/ 1475 م)، دج. نفوسا: وفاة الفقيه العبدي إسماعيل بن موسى الجَيتالي الذي استخدم مقدمة كتاب الحلاج ‹الصيهور› في مقدمة كتابه ‹قناطر الخيرات› (الجزء 1، 3 - 4).
- عام (881 هـ/ 1476 م)، هراة: يُبقي الشاعر الجامي، الحنفي المتصوف، فارسًا الدينوري إلى جانب الحلاج في تراجمه عن الأولياء ‹نفحات الأنس›.
- قبل عام (899 هـ/ 1494 م)، مشهد: يتبنّى الفقيه الشيعي محمد بن (أبي) جمهر الطريحة الإشراقية عن ولاية الحلاج (في كتاب ‹جمع الجمع›، الذي ذكره الإشكافِري).
- عام (893 هـ/ 1488 م)، تغريبون (جاوه): تعذيب المتصوف الحلاجي سِتي جِنار.
- عام (907 هـ/ 1501 م)، ديمَك (جاوه): تعذيب مماثل لسونن بانغونغ وتعذيب كي - بغداد في باجانغ والشيخ آمونغ راجا في ماتارام.
- عام (909 هـ/ 1503 م)، هراة: يرسم الرسام بهزاد ويزوّق (تورير و ترقيم) مشاهد حياة الحلاج بطلب من السلطان التيموري حسين منصور بيقره، المتأثر بقراءة ‹تذكرة العطار›، وقد مجدها السلطان نفسه في جلسات (مجالس العشاق) المزدانة باللوحات (والتي كتب الوزير ك كارزغاهي تعليقات عليها).
- عام (922 هـ/ 1516 م)، حلب: وفاة السلطان المصري قانصوه الغوري، المعجب بنسيمي.
- عام (924 هـ/ 1518 م)، سُونَرغُون (البنغال الشرقية): يفلح نصرت شاه، بن ثم خليفة حسين شاه إمبراطور الغور، في نقل منطقتي نواخالي وشيتاغونغ إلى الإسلام على يد أمير

الفِنّي الأفغاني، شهُطي بن براغل بن رستي خان. وتتجذّر عبادة محلية للحلاج (عند الشيني فقط من دون البوجا) بنسب شبه هندوسي هو ساتيا بير (= سيد الحقيقة). وينجح نصرت شاه أيضًا بمنطقة موربهانج (أوريسّة).

- عام (928 هـ/ 1522 م)، قلعة جبار (غجرات): ينشر غوث الهندي، زعيم جماعة الشطارية، الذكر الحلاجي في ‹الجواهر الخمسة›.
- قبل عام (938 هـ/ 1531 م)، استنبول: يهدي الشاعر لامعي قصيدة ‹الزهرة› (مقارنة بمنصور الحلاج) إلى السلطان سليمان الكبير.
- عام (942 هـ/ 1535 م)، بغداد: بعد دخوله مع الجيوش التركية، يأخذ نور سَلاهلي المطراقي رسمًا على عجل لقبر الحلاج (مخطوطة في يلدز رقم 2295).
- عام (945 هـ/ 1538 م)، بغداد: ينتقد الوتري كتاب البقلي ‹منطق الأسرار› ولا يقبل الحلاج إلا بتحفظات. وهو شاعر ألّف في تقريظ الرسول.
- شيراز: ينصف غياث المنصوري (توفي عام 948 هـ) الشيعي الحلاج.
- عام (952 هـ/ 1545 م)، القاهرة: يدافع الشعراوي عن الحلاج في ‹‹الواقح››.
- عام (953 هـ/ 1546 م)، دمشق: وفاة شمس بن طولون، مؤلّف ‹حجج في أخبار الحلاج›.
- نحو عام (980 هـ/ 1572 م)، مصر: ينقل ابن البقري قصة الحلاج.
- عام (980 هـ/ 1588 م)، مكة: يستقبل محمد بن أبي القطب النهروالي الحنفي (917 هـ، وتوفي عام 990 هـ) جماعة من الحجاج من تكرور، ومن بينهم أحمد بن بابا السوداني (توفي عام 1032 هـ)، الذي أصبح قاضيًا على تمبك تو بعد ذلك، ويدخله في الطريقة الروزبهانية (للحلاجي البقلي)، وسينقلها أحمد السوداني إلى قاضي فاس أبي القاسم الغساني (توفي عام 1032 هـ). – مكة: يصدر أحد آل النهروالي، هو الحنفي الهندي أبو الفرج بن زياد النهروالي، فتوى تنصف الحلاج.
- عام (1004 هـ/ 1595 م)، أيدين: وفاة الشاعر التركي المريدي، مؤلف ‹منصورنامه›.
- عام (1005 هـ/ 1596 م) إلى (1015 هـ/ 1606 م)، مكة والمدينة: ينشر الشطاري الهندي صبغة الله باروتشي الذكر الحلاجي، والذي نقله كل من الشِنّاوي (توفي عام 1088 هـ) والقُشاشي (توفي عام 1070 هـ) إلى العجيمي (توفي عام 1113 هـ) والعياشي (توفي عام 1090 هـ).
- بين عام (1010 هـ/ 1601 م) و(1050 هـ/ 1640 م)، أصبهان: يُعلن جماعة من علماء الشيعة الإشراقيين من منظورهم الفلسفي تأييدهم للحلاج. وهم بهاء العاملي (توفي عام 1020 هـ) وصدر الشيرازي (1041 هـ) وقطب إشكفري.
- عام (1015 هـ/ 1606 م)، شيراز: يصنف قطب نيزيري زعيم الجماعة الإمامية الذهبية الحلاج وليًا شيعيًا (في قوائم الأنوار). – دلهي: يصدر أحمد فرج السرهندي (توفي عام 1034 هـ) فتوى تدعم ولاية الحلاج، وكان السرهندي زعيم المذهب الحنبلي والطريقة النقشبندية

معًا، وقد اضطهده المستشارون الشيعة في جِهانجهير.

- عام (1019 هـ/ 1610 م)، لاهور: إعدام قاضي القضاة نور الله الشُشتري، الشيعي والحلاجي معًا، وقد أُحرقت جثته في أغرا.
- عام (1020 هـ/ 1611 م)، بارِوس (سومطرة): أُحرقت بالنار قصائد القادري حمزة الفنصوري في مديح الحلاج بأمر سلطان أتجه (توفي عام 1052 هـ). وأعيد نسخها للسلطان بانتِن زينال (توفي عام 1146 هـ). - القاهرة: يعيد برهان اللقَاني زعيم المذهب المالكي تأكيد إدانة الحلاج، ويؤيده في ذلك قاضي عسكر مصر شهاب الخفاجي في عام (1040 هـ).
- عام (1046 هـ/ 1636 م)، داكا: يكتب الشاعر البنغالي شنكَركريا قصيدة من خمسة عشر فصلاً غنائيًا عن ساتيا بير، الابن الأصغر للإمبراطور حسين شاهِت المعاصر لنائب ملك البنغال راجا مان سينغ (996 - 1015 هـ)، ويعدُّه فيها تقمصًا للحلاج.
- من عام (1061 هـ/ 1650 م) إلى (1068 هـ/ 1657 م)، استنبول: يُعلن شيخ الإسلاميات عبد العزيز قره شلبي زاده أن الحلاج أُدين ظلمًا (روضة الأبرار، وكان قد أقام مدة في بغداد).
- عام (1069 هـ/ 1658 م)، أصبهان: منشورات شيعية معادية للحلاج للمقداد وحُرّ الآمِلي (توفي عام 1099 هـ).
- عام (1071 هـ/ 1660 م)، دلهي: إعدام الشاعر الحلاجي سرمد، صديق الإمبراطور دارا شِكوه. - استنبول: وفاة ساري عبد الله أفندي الشلبي، رئيس الكتّاب بين (1038 - 1039 هـ)، الذي درس ‹الطواسين› (وهو عائد من الاستيلاء على بغداد).
- عام (1073 هـ/ 1662 م)، مكة: ينشر حسين العجيمي اليماني أول الأعمال المفسّرة لقواعد الطرائق الأربعين الضابطة للتوازن الروحي في الإسلام، وحملت الطريقة الحلاجية الرقم (83)، وقد حذفت في الطبعة المختصرة التي نشرها عبد الرحمن المليجي في القاهرة عام (1106 هـ).
- عام (1077 هـ/ 1666 م)، استنبول: وفاة الشاعر الحلاجي خلفتي نائلي قِديم.
- عام (1080 هـ/ 1669 م)، القاهرة: يستهجن أحمد البَشبيشي (توفي عام 1094 هـ) شيخ شافعية الأزهر إدانة الحلاج.
- عام (1087 هـ/ 1676 م)، أصبهان: وفاة الشاعر المبدع صاعب، الذي مجّد الحلاج.
- عام (1090 هـ/ 1679 م)، أويلكان (سومطرة): ينشر عبدالرؤوف، مبعوث الشطارية من مكة، الذكر الحلاجي.
- قبل عام (1096 هـ/ 1685 م)، غوغي (قرب بيجابور)، قصائد لمحمود البهري (أو البحري؟) عن الحلاج، بالفارسية والدكانية (لغة الدكى) (deccani) (توفي عام 1117 هـ).
- عام (1099 هـ/ 1688 م)، استنبول: وفاة المفتش العام للإنكشارية فيزي مصطفى شلبي توب قَابولي زاده، وقد وصلنا عنه غزل في الحلاج.

- عام (1123 هـ/ 1711 م)، أفغانستان: وفاة الشاعر الأفغاني ملة عبد الرحمن الذي ذكر الحلاج في ديوانه.
- عام (1128 هـ/ 1716 م)، بيتروردن: هزيمة ووفاة كبير الوزراء شهيد داماد علي البيرمي، وكان بين كتبه «الشطحيات الحلاجية» للبقلي.
- عام (1134 هـ/ 1721 م)، تَسَفت (السفلى): يصنّف القائد البربري الثائر إبراهيم الزرهوني الحلاج بين (الأولياء الاثني عشر المضطهدين في الإسلام). متبعًا في ذلك رأي أبي القاسم الفاسي (توفي عام 1091 هـ) وابن وضاح.
- عام (1137 هـ/ 1725 م)، بورسا: وفاة إسماعيل حقي زعيم جماعة الجِلوتية، الميال للحلاج.
- عام (1139 هـ/ 1727 م)، بغداد: يزور الشاعر التركي مصطفى أفندي أُسكداري قبر الحلاج.
- عام (1156 هـ/ 1744 م)، سكتاري: وفاة الشاعر التركي منيف مصطفى أفندي الأنطاكيوي، الذي كتب أبياتًا عن الحلاج.
- عام (1170 هـ/ 1756 م) إلى (1176 هـ/ 1762 م)، استنبول: تعيين راغب باشا كبيرًا للوزراء، وهو الذي أعلن نفسه نصيرًا للحلاج (في سفينة).
- عام (1175 هـ/ 1761 م)، سجلماسة: وفاة أبي الحسين بن عبد العزيز الهلالي راوي العجيمي (عن محمد الشرَجي).
- قبل عام (1181 هـ/ 1767 م)، زبيد: ينتظم سيد محمد مرتضى البلغرامي، المتكلّم الغزالي ومراسل السلطان عبد الحميد الأول، في الطريقة الحلاجية (إسناد العيدروسي الحضرمي الذي يصل إلى نصر الطاووسي عبر عمر بن أبي مخرمة العَدَني توفي نحو 930 هـ).
- عام (1190 هـ/ 1776 م)، حلب: وفاة حسن بن عبد الله البخشي، راوي العجيمي (عن طريق أبيه).
- عام (1198 هـ/ 1784 م)، استنبول (إغريقَبو): وفاة قاضي عسكر دامدزاده ملة مراد الذي وهب نسخة من «الشطحيات الحلاجية» (للبقلي) وقفًا إلى دار المثنوي.
- عام (1212 هـ/ 1797 م)، فاس: يتلقى السلطان سليمان (توفي عام 1236 هـ) «الإجازة في فهرسة العياشي» من محمد بن عبّاس الشرّادي. وكان سليمان قد انخرط في الطريقة الشاذلية على يد والده سيدي محمد الأول (توفي عام 1204 هـ).
- نحو عام (1215 هـ/ 1800 م)، فاس: الدرقاوي بن عجيبة التطواني (توفي عام 1224 هـ) ميال إلى الحلاج. - القاهرة: الشافعي محمد الأمير السنباوي (توفي عام 1232 هـ) وأصله من جاوه معاد للحلاج. «ملاحظات من شرح الجوهرة».
- عام (1225 هـ/ 1810 م)، طهران: وفاة سيد محمد أخباري النيشابوري الميال إلى الحلاجية مع كونه شيعيًا أخبريًا.

- عام (1251 هـ/ 1834 م)، استنبول: وفاة أحمد رُشدو قره - أغَشي، الميال إلى الحلاجية.
- عام (1260 هـ/ 1843 م)، جغبوب: يكتب السنوسي (1202 هـ، وتوفي عام 1276 هـ) ‹السلسبيل› (نسخًا عن العجيمي) معطيًا المؤيدات الروحية الأربعين للطريقة السنوسية العسكرية. وتحتل الطريقة الحلاجية فيها المركز الخامس.
- عام (1261 هـ/ 1845 م)، استنبول: النسخة الأولى من الطبعة الحجرية لقصيدة المريدي الحلاجية (توفي عام 1004 هـ وقد نسبت إلى نيازي).
- عام (1263 هـ/ 1846 م)، استنبول: يدافع الفقيه الحنفي عارف أفندي كتخوده زاده عن الحلاج مستدركًا بيت شعر غفهري (gevheri) (توفي عام 1127 هـ؟).، ولم يرغب شاعر محمود الثاني القدير، حلمي حسين أفندي القبرصلي (توفي عام 1264 هـ) بالبت في الموضوع.
- عام (1264 هـ/ 1846 م)، الرياض (نجد): في الرسالة الوهابية التاسعة عشرة، يدين عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب الحلاج.
- عام (1273 هـ/ 1856 م)، بغداد: يعذر الواعظ القادري محمد أمين الحلاج في فتوى.
- نحو عام (1280 هـ/ 1863 م)، دمشق: يتبنى الأمير عبد القادر الجزائري رأي ابن عربي في الحلاج (في كتابه ‹مواقف› . وقد نشرته نبيهة هانم في القاهرة عام (1329 هـ/ 1911 م)، وهي أرملة محمود باشا الأرناؤوطي، وأخت الحاكم العسكري الثالث عزيز عزت).
- عام (1288 هـ/ 1871 م)، استنبول: أول طباعة حجرية لقصيدة الأحمدي الحلاجية (توفي عام 815 هـ. وقد نُسبت إلى نيازي).
- (1289 هـ/ 1872 م)، لَكنو: أول طباعة حجرية لملاحم فريد الدين العطار (توفي عام 617 هـ) الحلاجية: من مؤلفي الكليات.
- عام (1297 هـ/ 1879 م)، القاهرة: يؤكد الدرقاوي أبو القاسم الورديغي أن قضاة الحلاج مذنبون، مخالفًا الشيخ المالكي محمد عليش (توفي عام 1299 هـ).
- عام (1301 هـ/ 1883 م)، استنبول: وفاة الميلوي ينِشِهرلي عوني مؤيد الحلاجية.
- عام (1330 هـ/ 1912 م)، باريس: أول طبعة لِ ‹الطواسين›.
- عام (1337 هـ/ 1919 م)، القاهرة: فتوى رشيد رضا في قضية الحلاج.
- عام (1344 هـ/ 1926 م)، مدراس: ينشر آغا خان سرّ أنا الحق (the secret of ana'l hakk -) ويعود فيها بالإسناد إلى المتصوف الدكاني غازوره إلهي.
- عام (1345 هـ/ 1927 م)، استنبول: حرب صحفية بسبب إطلاق اسم (حلاجه منصور) على شارع في حي شاهزاده.، وينصف طاهر النولوي أولغُن الحلاجَ في رسالة مهداة إلى الأميرة عفّت.
- عام (1349 هـ/ 1931 م)، ينشر الشاعر البغدادي جميل صدقي الزهاوي (توفي عام 1937 م) قصيدته ‹ثورة في جهنم› في القاهرة، حيث يؤدي الحلاج دورًا فيها.

- عام (1350 هـ/ 1932 م)، لاهور: يربط الفيلسوف س محمد إقبال (توفي عام 1938 م) فلسفته الشخصية بِ (أنا الحق) الحلاجية، ويضعها في الترنيمة الخامسة من مؤلفه الفارسي «جاويدان نامه».
- عام (1353 هـ/ 1934 م)، استنبول - باريس: يطور رئيس تحرير مجلة «حركت»، نورالدين توبتسو، المفهوم الفلسفي (للثائر)، فيبني شرعيته على الحلاج.
- عام (1357 هـ/ 1938 م)، القاهرة: يدرس العلامة زكي مبارك الحلاج (عاشق الله).
- عام (1358 هـ/ 1939 م)، القاهرة: يدرس الفقيه محمد لطفي جمعة الإطار الاجتماعي للقضية ويقارنها بقضية جان دارك.
- عام (1363 هـ/ 1944 م)، استنبول: ينشر الشاعر التركي صالح زكي أكتاي، دراما في خمسة فصول عن (حلاجه منصور)[ج ج].

1/ 3) المصادر الحلاجية الحالية

ما الذي يبقى من الإنسان بعد وفاته؟ إذا ما كان الإنسان مسلمًا، تأتي سلسلة الشهود المتعاقبين المحافظين على (أقواله) في المقام الأول. ثم المواد الوثائقية الملموسة من صور وبقايا ومقامات. ثم الكتابات: من رسائل (ووصايا)، ومقاطع متفرقة ومؤلفات متواترة، وأخيرًا الاستجوابات إن كان له قضية في القضاء. ونجد في الرسائل (والتصريحات) أكبر ضمان لمصداقية أحوال هذا الإنسان النفسية وأكثر الإشارات عنها قوة.

كنا قد نشرنا أسانيد السلفية الإسلامية الحلاجية[110]، وتتضمن مئة وسبعة عشر شاهدًا معاصرًا له، كلهم تقريبًا نقلوا عنه مباشرة، وبينهم ستة وعشرون معاديًا. وقد انحدر منهم قدر عشر سلاسل، استطعت حصر أربع منها مستمرة حتى زماننا هذا. وإذا كنا نستطيع مناقشة قوة الستة والعشرين معاديًا للظاهرة، فإننا لا نستطيع نفي الديمومة الاستثنائية الخارقة في إخلاص بعض المؤمنين لهذا المنبوذ من الجماعة.

* صور: الرسم الأقدم للتعذيب (قطع الأطراف) يعود إلى عام (707 هـ/ 1307 م). أما مجموعة الرسوم الشهيرة بريشة بهزاد والمرسومة بطلب من سلطان هراة حسين باي قرة (توفي عام 911 هـ/ 1501 م) وبوحي من «تذكرة العطار»، فهي مفقودة في الظاهر.
* الذخيرة: هناك سلالة أحد أولاده في مدينته الأم البيضاء في القرن الثامن عشر الميلادي (وفي حلب إلى وقتنا الحاضر).، وهناك بعض المواضيع التعبدية (يشار إليها في دعوات) مثل (جذع منصور) في إشارات السلوك إلى طريقة البكتاشية و(سنجاقه منصور) عند طريقة اليزيدية وهو تمثال طاووس من كتلة من النحاس، مع صيغ أوراد.
* المقامات: قبور رمزية مبنية: في بغداد (قبل 581 هـ/ 1185 م، ربما في مكان المصلب

المبجّل منذ عام 437 هـ/ 1045 م)، في الموصل ولاليش (قرب مدراس) على يد محمد بندر في البنغال الشرقية. ومدرسة حلاجية (في دمشق) (818 هـ/ 1415 م)، وشارع في استنبول اسمه (حلاجه منصور زوقاغي) (1927م).

* كتابات: (تصريحات) شفهية نقلها وصنفها وجه شهود القاهرة ابن الحداد. (العقيدة) من تحقيقين (الكلباذي والقشيري)، ست رسائل (اثنتان لابن عطا، وواحدة لشاكر بن أحمد، وواحدة لجندب الواسطي، وواحدة لأبي النواس البيضاوي، وواحدة لأحد الدينورية).
* مقاطع: نحو ثلاثمئة وخمسون: منها مئتان وثلاثة وثمانون عند السلمي (208 في (تفسير القرآن)) وثمانية عند القشيري وأربعة عند الهروي وثمانية في (الحكاية) من دون اسم، وستة عند أبي القاسم الهمذاني وسبعة عشر عند العطار وخمسة عند المناوي وستة وعشرون عند البقلي (منطق) وخمسة وثلاثون عند البقلي (تفسير). ومصداقية معظمها موثقة.
* مؤلفات: مصنف للطواسين الأحد عشر. وروايات (27 رواية: طبعة البقلي). وخطبة (مخطوطة الموصل). وقطعة من دون عنوان في طبعة البقلي (منطق). و مصنف أخبار الحلاج (74 رقمًا)، ومجموعة أشعاره في ديوان الحلاج (11) (69) بيتًا موثقة في غالبها، طبعة ماسينيون عام (1931 م). واحتمالات مصداقيتها مدروسة لكل منها على حده بسبب النقص في الإسناد، فالمؤلف كان متهمًا وأعماله ممنوعة.
* تحقيقات: القضية الأولى عام (301 هـ/ 319 م): مقطعان عند الصولي (أوراق). - القضية الثانية عام(309 هـ/ 922 م): مقطع في حوليات ثابت بن سنان (عن الزنجي، نشرها الخطيب بعد ذلك) وفي (نشوار) محاسن التنوخي (عن ابن عياش) ونبراس بن دِحيا (عن مصدر فقهي مالكي، عن الباقلاني). وهذه المقاطع، مع الأسف، مختصرة وذات نيّة مبطنة.
* (أحكام المعاصرين): للطبري (تاريخ) مختصرة وفطنة، لمستشار الخليفة في عام (322 هـ/ 339 م) (مقطع في ياقوت، الأدباء)، للصولي (أوراق)، للخطبي، للمسعودي، لمصادر عُريب.

تعود المخطوطات الأكثر قدمًا إلى: (466 هـ/ 1073 م) (جامي شاهي السنجاري، عن قضية 312 هـ/ 924 م)، وإلى (553 هـ/ 1158 م) مخطوطة (بداية حال الحلاج) لابن باكويه، وإلى (548 هـ/ 1152 م)، تنويه للسراج في (اللمع).

وثائق العصر عن معاصريه. عملات الخليفة المقتدر. طراز مؤرخ ومعلّم باسم الوزير حامد (توفي عام 311 هـ/ 923 م).

2) سنوات التلمذة: معلموه وأصدقاؤه

2/ 1) الوسط الذي نشأ فيه

2/ 1/ 1) مدينته الأم: البيضاء

على ما قيل عن الحلاج لاحقًا، فالغالب أنه من أرومة إيرانية وليست عربية، من مواليد واحدة من مقاطعات الخلافة العباسية في الشرق (من فارس). لقد كانت هذه البلاد لا تزال إيرانية[1] اللغة ومجوسية الثقافة، في النيران المقدسة في معابدها وفي الوثائق والمحفوظات في قصورها المنيعة، غير أنها شرعت في التعرّب عند عقد التبادل التجاري وعلى طول طرقاتها الاستراتيجية. أما البيضاء[2]، مسقط رأس الحلاج، فقد كانت المرحلة الثانية بعد جوَيم على طريق شيراز، أصفهان، وأصبحت المركز الأول للتعرّب في البلاد. فقد كانت معسكر المقاتلة المسلمين يقصدونها في فتح إصطخر بأمر والي البصرة عبد الله بن عمرو بن كُريز الأبشمي (29 هـ)، ومكان الإقامة المفضل لزياد الشهير عندما أصبح واليًا على فارس بين عامي (38 - 42 هـ)[3]، ومسقط رأس كبير اللغويين العرب سيبويه[4]. ومن (مدينة البيضاء) التي تساوت في الأهمية مع إصطخر في القرن التاسع من زماننا جاء أول (شيخ شيوخ) فارسي (توفي عام 473 هـ).

وقد جرى تعريب اسمها، (البيضاء)، بمعنى الكلمة في التوّ، وهو أمر شاذ، إذ تترجم كلمة بيضاء اسم موقع إيراني أقدم، على مسافة (80) كيلومترا إلى الغرب، يحمل اسمه كلمة (إسفيد)، وهو (قلعة إسفيد). ويبدو أن ما حدث هو الآتي: لقد شدد الفتح العربي على أهمية طريق شيراز - أصفهان، فقام بنقل عاصمة الإقليم إلى خارج القلعة القديمة التي بناها غُشتاسب[5] (Ghushtasp) على السفح الغربي لنتوء صخري متطامن، عند تفرّع طريق سوس - إصطخر، وحوّلها هذا الفتح إلى الشرق، إلى ما بعد السفح الشرقي، عند أطراف غابة هضبة كور، حيث اتخذها المقاتلة المسلمون قاعدة لهم في الحصار المضروب على إصطخر، متكئةً على قلعة أصغر حجمًا هي دز نِشناك[6] (المعروفة بـ (دِر إسفيد) والتي أصبحت البيضاء). وقد بُنيت هناك لكي تراقب مدخلَ الجبل الذي يوصلَ إلى القلعة القديمة، إسفيد دِز (التي أصبحت قلعة إسفيد) (القلعة البيضاء).

وينبئنا الجغرافي الإصطخري إلى أن عاصمة الإقليم الجديدة احتوت على ربض (أو شهرستان) خارج المدينة الإيرانية إضافة إلى القلعة. نشأ أصلاً من مبيت القوافل العربية هناك، ثم سكنه العرب والجمالون والباعة إضافة إلى الحرفيين من أهل البلاد ممن استعرب وأسلم. ويجب أن يكون والد الحلاج واحدًا من الجماعة الأخيرة وهناك نشأ ولده. أما بشأن مسقط رأسه تحديدًا فهو الطور، اسم عربي[7] للموقع أيضًا، وهو مبيت عادي للقوافل على أربعة فراسخ غرب البيضاء باتجاه الكور، تخترقه الطريق الطويلة في صعودها نحو سُميرم وأصفهان.

ولتقدير درجة ارتقاء الإسلام في البيضاء في ذلك العصر علينا أن نشير إلى وجود محكمة شرعية وقاض[8] فيها، وأن رباطًا للزهاد ألحق بها على طريق مايين، قبل أقل من عشرين عامًا من وفاة الحلاّج[9]. ونذكر أخيرًا وجود أربعة فقهاء (أصبح اثنان منهم قضاة شوافعة من الكرخ إلى بغداد) وثلاثة زهّاد ومقرئ[10] بين البيضاويين المسجلين في كتب التراجم في المئة عام التي تلت.

إداريًا، كانت البيضاء واحدة من خمس مقاطعات (أو قرى) من قضاء إصطخر[11] في ذلك الوقت، مع مايين ونَيريز وأبرقوح ويزد. أما الآن، فقد أصبح عدد من هذه المقاطعات مقسّمًا أو أنه اختلط بغيره. فيقسم البيضاء الآن كام فيروز كما يقسم مايين جزء من رامجِرد. وكان في فارس تقسيم ثانٍ فرعي للأراضي الممتدة كمنتجعات للأكراد، هي الزموم الخمسة، وقد اعتمدت البيضاء على زمّ الباذنجان الذي رعا فيه الجيلاويّه منذ (144 هـ)[12].

كانت البيضاء وقتها، ولا تزال، مقاطعة (بلوك) من (الأراضي الباردة) ذات الهواء النقي، ويقطنها الآن فلاحون لور (نسبة إلى لورستان)، وتنقسم إلى أربعة وخمسين ربعًا أو غرية (قرية) بعيدًا عن المراكز الإدارية[13]. وفي الشمال والشمال الغربي بضع أشجار بلوط لا تزال باقية على سفح الجبل. وفي الشرق والجنوب الشرقي حقول خشخاش وقطن تقطعها السواقي، فمراع تحط فيها صيفًا قبائل القاشغاي (بَيات) التي ترطن بلهجة تركية، ثم حقول الأرز الممتدة نحو نهر الكور، متجاوزًا الكرله حيث الوادي الفسيح المستعرض نحو إصطخر متمحورًا بين الشرق والجنوب الشرقي.

لقد زرت البيضاء، وتسمى الآن (تل البيضاء)، في(28) تشرين الثاني عام (1930 م) برفقة

غاستون موغراس وزيرنا في طهران. ويتتبع المخطوط المرفق [لوحة رقم ثلاثة] خط سيرنا في سيارة خفيفة عبر دروب لا تزال جافة مقطعة على غير نظام بسواقٍ للري. ثم تابعنا الخطا على الأقدام على بعد ستة فراسخ من شيراز نحو تل البيضاء حيث مجموعة ضئيلة العدد من الأكواخ يسكنها أكثر من (60) قاطنًا[14] في حاضرة مقاطعة مساحتها (864) كيلومترًا مربعًا، كانت تضمّ في عام (1913 م)، وفقًا لديمورغني، (20.000) نسمة. وتدفع وقتذاك (2821) طومان نقدًا و(2000) خرفس (kharvars) من القمح عينًا ضرائبَ. وتعود ملكية الأرض في تل البيضاء لأربعة رأسماليين من شيراز يحمل جميعهم لقب (حجي)، وهم زنال وطلعت سلطنة واعتماد سلطنة ومصطفى غُلي خان. وعلى أقل من فرسخين نحو الشرق، على تل مليان، تقبع أنقاضٌ بجانب الأكواخ، هناك حيث أردنا أن نرى موضع البيضاء[15] القديم.

ما قيل آنفا عن درجة التعريب العالية في البيضاء في القرن التاسع يجعل الملاحظة المثيرة للفضول التي دوّنها الديلمي، تلميذ ابن خفيف، في أن (الحلاج لم يتعلم الفارسية قط)[16] أكثر قبولاً. وذلك على عكس البسطامي، سلفه الكبير في الصوفية الذي لم يتقن غير الفارسية. وفي حين كانت صلاة البسطامي وتأملاته بالفارسية، لم يفكر الحلاج ويتعبد إلا باللغة العربية، حتى في البيضاء. ومن غير المؤكد أنه غادرها قبل سن السادسة عشرة، وبقي له أصدقاء فيها (أربعة ممن رووا عنه في أخبار الحلاج كانوا بيضاويين، مقابل ثلاثة واسطيين وأربعة بغداديين)، وعاد ليقيم فيها في مناسبتين. وفي القرن الثالث عشر[17] الميلادي حطّت عائلة عربية رحالها في البيضاء وقالت إنها تنحدر من صلبه. كما وثّقنا إسنادًا حلاجيًا يتواتر حتى يومنا هذا بوساطة منتسبين إلى أخويّة سنيّة[أ].

2/ 1/ 2) يقظته على الحياة الأخلاقية (حكاية امرأة)

لا نملك عن إقامة الحلاج في موطن نشأته سوى رواية واحدة من فئة الهواجس السابقة، وهي ضعيفة المصداقية لا توائم أيًا من الفترتين التي عاش فيهما الحلاج فعليًا في البيضاء: أي طفولته الأولى وتبشيره عام (280 هـ). وإليك القصّة[18] عن موسى بن أبي ذر البيضاوي: «كنت أمشي خلف الحلاج في سكك البيضاء، فوقع ظلّ شخص من بعض السطوح عليه. فرفع الحلاج رأسه فوقع بصره على امرأة حسناء، فالتفت إلي وقال: 'سترى وبال هذا ولو بعد حين.' فلمّا كان يوم صلبه[19] كنت بين القوم أبكي، فوقع بصره عليّ من رأس الخشبة، فقال: 'ياموسى. من رفع رأسه كما رأيت وأشرف[20] إلى ما لا يحلّ له، أشرِف على الخلق هكذا، وأشار إلى الخشبة'[21]»

كيف طرحت المسألة الدينية على الحلاج وهو طفل؟.

تفترض الأسطورة المتأخرة أن والدته نذرته لخدمة الفقراء في أثناء حملها به بوحي من الله. فنفذت النذر حين كان في السابعة من العمر (راجع نذر والدة غاندي). وكانت والدته عربية حارثية[22]. ونعرف من الخطيب أن جده كان مجوسيًا، لكن والده منصورًا كان مسلمًا. ويبدو أن غالبية العائلة تحولت إلى الإسلام وقتذاك، بينما بقيت أقلية كبيرة على المجوسية مع بعض النصارى واليهود. ولم يتسن للحلاج لقاء الصابئة إلا في تستر (وفي واسط)، لأن فارس خلت منهم ومن المانويين.

ويخبرنا الإصطخري والمقدسي عن تقسيمات المذاهب الإسلامية في القرن العاشر في فارس ذات الغالبية السنية العظمى. فقد كانت الأراضي الدافئة من الساحل حتى الجنوب حنفية في القانون قادرية في العقيدة مثلها مثل الأهواز في الغرب. وهذا بسبب نفوذ البصرة. أما الأراضي الباردة ومنها البيضاء فكانت لأهل الحديث، أي مالكية أكثر من حنبلية في القانون وحشوية في العقيدة، وكان قضاتها ذوي أخلاق رخوة. ومن بين قضاة شيراز[23] كان ابن سريج (296 - 301 هـ) أول من اهتم بالتصوف، بسبب الحلاج الذي عرفه في بغداد على الأغلب، ثم أتى المحدث الشافعي (ابن البلخي، 117 هـ) حسين محاملي (301 - 318 هـ)، ثم أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سليمان بن إبراهيم بن أبي بردة الفزاري (324 هـ)، الذي استمرت ذريته في هذه المهمة قرنين[24] من الزمان، مع انقطاعين مفروضين من قبل السلطة البويهية لمصلحة قاضيين ظاهريين قريبين للشيعة: أبي سعد بشر بن حسان (نحو 340 هـ، توفي عام 381 هـ) وأبي الفرج الفامي (حوالي 365 هـ، توفي عام 390 هـ). وعدا ذلك لم توجد الشيعة إلا في خُرّة (قرب كازرون). ولا ندري ما إذا كان القبر المنسوب إلى أحد أبناء الإمام الثامن في مابين قرب البيضاء قد وجد وقتذاك. وفي جميع الأحوال، لابد من أن يكون الحلاج قد سمع عن التشيع في وسط الكتبة الإداريين ذوي الأصول الفارسية ممن لقيهم في بغداد. ومن بين أصدقائه الأوَل في البيضاء ننخب ثلاثة أسماء مهمة، اثنان شيعيان خالصان: موسى بن أبي ذر وجندب بن زدهان، واسم مضاعف في مجوسيته، خُرّزاد (أو خوراوزاد) ابن فيروز.

2/ 1/ 3) الإقامة في واسط

يؤكد الخطيب: (نشأ بواسط والعراق)، موافقًا السلمي (الطبقات) في ذلك، بالأفضلية على ابن باكويه (رواية حمد) الذي قال إنه «نشأ بتستر» وقوّله لجريري (رواية الحضرمي): «ربيت في خوزستان والبصرة». لكن ومع نشر رواية حمد التي أعطته لقب (الحلاج) أو (حلاج الأسرار) في الأهواز (= خوزستان = تستر)، أعاد ابن باكويه (في رقم 3) حكاية والد أحد المقرئين المعروفين في واسط، هو علي بن أحمد بن برذانقه[25]، التي تقول إن الحلاج حصل على هذا اللقب في واسط لأنه ساعد حلاج قطن في مشغله بطريقة سحرية. ويمنح السلمي (في تاريخ) هذا الاشتقاق الواسطي الأفضلية على الاشتقاق الأهوازي، مضيفًا أن والد الحلاج كان حلاجًا بالمهنة، ويؤكد أبو يوسف القزويني أن ذلك كان في واسط. ويقول العطار أيضًا: «نشأ في واسط».

يمكننا القول إن هذه الإقامة في واسط كانت بين عامي (249 هـ) (أو 253 هـ) حتى (258 هـ)، أي من سنته الخامسة (أو التاسعة) حتى الرابعة عشرة[ب]. وإن يقظة الذكاء لباكورية في تلك الأزمنة والأمكنة، فقد حفظ بعضهم الحديث في سن الرابعة وأصبحوا شهودًا بجانب القاضي في الخامسة عشرة، فالدورة الدراسية الابتدائية تكتمل في سن العاشرة، وتتضمن حدًا أقصى: حفظ القرآن عن ظهر قلب، ثم موجز لقواعد اللغة وعدد كبير من الأحاديث وتدريبًا على تجويد القرآن. ومن وقت لآخر سماع واستحفاظ بضعة أوراد يوصي بها المحدثون، وبضع أساطير دنيوية

على شكل مقاطع ثلاثية مقفاة أو في أبيات ينقلها العميان ونساء العائلة. أما الباقي فيجري تلقيه في المدرسة القرآنية أو في إحدى زوايا المسجد أو بجانب منبر القاضي، بشرط أن تكون المدينة حاضرة للثقافة العربية.

وهذا ما كانت عليه واسط، مستوطنة عربية على مزدرع آرامي أسسها الحجّاج[26]، الوالي الأموي، في (85 هـ/ 704 م)، في موقع (وسيط) (ومن هنا جاء اسمها). إذ تقع واسط على بعد فرسخ إلى الغرب من دير حِزقال (دير (قيامة) حزقيل)، على مسافة متساوية (= 40 فرسخًا) من المدائن والكوفة والبصرة وسوق الأهواز. وهي على الضفة اليمنى لدجلة في مواجهة كشكر القديمة، عاصمة المقاطعة المغمورة الشديدة الخصب: الشاذسابور (المقسمة إلى أربعة تُسّوج ضريبية: كشكر وزَنْدُوَرد وباذبون وجَوازر) التي تتضمن: باتجاه الشمال نحو بغداد، نواحي فم الصلح ونهر سابوس وماذَرايه، وإلى الشرق تجاه الأهواز، الطيب وقرقوب، وإلى الغرب نحو الكوفة (عبر جنبلة - تل فخار)، النهرابان (= النجرانية، مستوطنة للنصارى الحارثية، خلفهم فيها حمر الديلم الإيرانيون)، وإلى الجنوب نحو البصرة، فاروث. وبجانب الفلاحين الآراميين في الريف حلّت قبائل عربية من بكر (بنو ذهل بن شيبان) وقيس (عبس وبني رفاعة)[27]، عملت فيها في ذلك العصر حركات شيعية ثورية (خاصة في جُنبلة). أما المدينة ذاتها، فكانت غالبيتها عربية سنية متشددة (مع بعض الموالي من الأزديين والترك، استقدموا من بخارى)، حنبلية موالية للأمويين[28]، وكان مسجدها الجامع مركزًا لمدرسة للقراء وأخرى للحديث.

وقد أسس مدرسة القراء فيها يحيى بن آدم الصلحي[29] (توفي عام 203 هـ)، أستاذ ابن حنبل، ودرّس فيها بقراءة عاصم عن أبي بكر بن عياش الكوفي (توفي عام 193 هـ). ثم أدارها بعد ذلك قاضي واسط، أبو بكر شعيب بن أيوب الصريفيني (توفي عام 261 هـ، قاضي قديم لجنديسابور)، الذي ثقّف محمدًا بن عمر بن عون السلمي الواسطي (توفي عام 270 هـ) قبل أن يرحل إلى مكة لكي يدرس عند قُنبل، مثله مثل عباس بن فضل الواسطي الملقب (سحر الأمير)، وإبراهيم بن نفطويه (243 هـ، توفي عام 323 هـ) (حنبلي، فقيه لغة ومؤرخ)، وأبي بكر يوسف بن يعقوب الواسطي (218 هـ، توفي عام 314 هـ) إمام الجامع الكبير، مركز قراءة عاصم العتيق (عن ابن الخليع وأبي إسحاق الطبري توفي عام 393 هـ) وأحمد بن عمرو الواسطي (الذي ثقّفه أيضًا قاضي واسط، مضر الأسدي توفي عام 227 هـ)[30]. ويوجد واحد من قرّاء هذه المدرسة، هو ابن برذانقه تلميذ أبي بكر الواسطي، في إحدى الحكايات عن الحلاج[31]، ولابد من أن يكون الحلاج قد ارتاد هذه المدرسة.

أما مدرسة الحديث، التي تعود إلى هُشَيم السلمي الواسطي (توفي عام 183 هـ) عبر وهبان الواسطي (توفي عام 239 هـ)[32]، فقد أدارها أبو الحسن أسلم بن سهل الرزّاز (توفي عام 292 هـ) مؤلف (تاريخ واسط)[33]، وأستاذ أبي بكر محمد بن محمد الباغندي الواسطي (توفي عام 302 هـ). وقد كانت مدرسة حنبلية بالتأكيد.

وإليك قائمة بالقضاة: شعيب بن أيوب الصريفيني (توفي عام 261 هـ)، مضر أسدي حتى عام (273 هـ) تقريبًا (توفي عام 277 هـ)، محمد بن محمد بن شداد الجُذوعي (توفي عام 292 هـ)، سّماه المعتمد في (273 هـ) وقدّره الموفق، علي بن حيان بن حرب، شافعي وقاضي واسط (والبصرة) حتى (292 هـ)، ثم كبير قضاة القاهرة (293 - 311 هـ) وأستاذ القاضي الحلاجي ابن الحداد (مع البصرة). أحمد بن عبد الله الذهلي نحوِ عام (305 - 315 هـ) (على واسط فقط)، أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الله الذهلي (نائب أولاً) (315 - 325 هـ).

قائمة بعملاء الحرب: منصور بن نصر بن حمزة الخزاعي (252 هـ)، محمد بن أبي عون (مع محمد بن عوف مفوضًا) (452 هـ)، الذي أصبح ولده عزاقريًا، الموفق، (257 هـ)، ومعه محمد المولّد مفوضًا (258 - 264 هـ) الثائر الزنجي سليمان بن جامع (264 ـ 267 هـ). ثم أعاد الموفق بلاطه (267 - 274 هـ) (مع انقطاع: إقامة في الموفقية في البصرة (268 - 270 هـ) (فوض فيها ابنه هارون) ثم في بغداد والسامراء (271 هـ)، وفوض عليها أحمد بن محمد الطائي (270 - 274 هـ)، والأمير وصيف الساجي في (278 هـ) (منشقًا).

قائمة بعملاء الخراج: حامد بن عباس (263 - 274 هـ)، أبو العباس بن بسطام (274 - 278 هـ) (بلقب مشير)، أبو العباس بن بسطام (281 - 287 هـ)، ثم حامد بن عباس (287 - 311 هـ) (ومعه مفوضًا عن صلح - مَبارك: أبو الحسن أحمد بن يوسف بن أبي البغل 300 - 304 هـ). إسماعيل النوبختي، (311 هـ) (وبضعة أشهر على صلح - مبارك) مع بزوفري الجرجرائي، (312 هـ - [؟]). ثم إسحاق بن إسماعيل النوبختي (315 - 321 هـ). ثم علي بن عيسى النوبختي.

وبسبب الأمراء المنفيين (المستعين 252 هـ، والموفق 264 هـ)، ثم بسبب بلاط الموفق بعد (257 هـ)، اكتسبت واسط بعض ملامح العاصمة الثقافية (مناظرات خطابية في الفقه الديني بين أبي مجاهد المعتزلي (توفي عام 269 هـ) وابن داوود الظاهري أمام الموفق[34]) مع بقائها مركزًا حنبليًا ورعًا في العمق. وكان لعائلات كبيرة من عملاء الخراج أملاك واسعة في ماذرايه من أعمال واسط، ولاسيما عائلة الشلمغاني التي تبنّت آراء شيعية متطرّفة في عهد وزارة ابن البلبل[35]، واستمرّت عليها فأنشأت فرقة العزاقرية. وقد هجاها متطرّف آخر هو حيان الخصيبي (ولد في جنبله وتوفي عام 357 هـ) مؤسس مجدد لفرقة من غلاة الشيعة في ديوانه[36]، مع فرقة الحلاجية وفرقة البصلية، وهي فرقة إسماعيلية نباتية اتخذت أعمال واسط[37] مقرًا لها، وقد ترأسها أبو حاتم البوراني أولاً (295 هـ) ثم عيسى بن موسى (316 هـ)، أحد أحفاد عبّدان الشهير (316 هـ)[38].

وبقي كثير من النصارى المهتدين إلى الإسلام من أعمال واسط (لاسيما في سارقرمقه، موطن عائلة بني وهب الوزارية)[39] موالٍ لقبيلة البلحارث بن كعب، صنّاع النسيج في النهربان، ثم في قرقب وتستر، وقد كانوا على اتصال وثيق مع البلحارثيين في المدائن ودير قناء من دون شك، وكان دير قناء مستنبت كتبة الخلافة في بغداد، وسيجد الحلاج مريديه من بين هؤلاء. من جهة

أخرى، لم تكن جنبلة موطن غلاة الشيعة أمثال عيسى بن مهدي[40] والخصيبي فحسب، بل موطن كاتب صابئي شهير أيضًا هو ابن وحشية[ج] (توفي عام 291 هـ، وولد في قُصِّين) الذي قال عنه ابن الزيات إنه كان مهتمًا بالحلاج كخبير مجرب في السحر[41]. نضيف إلى ذلك أن بعض الإماميين اتهموا الحلاج بأنه تعلم سحر عبد الله بن هلال الكوفي، أستاذ الشيعي المتطرف أبي خالد الكابلي. واستنادًا إلى أن الحجاج بعث إلى ابن هلال تحديدًا (كما بعث المنصور إلى نوبخت من أجل بغداد) لكي يلقي التعويذة[د] الفألية عند بناء واسط[42]، حاولوا تفسير الوجود الشديد الغرابة لمصطلحات غلاة الشيعة في معجم التصوف الحلاجي على أنه يعود لارتياده تجمّعات الهراطقة في واسط. لكنه كان صغيرًا جدًا وقتها. ولربما قُدّر للحلاج بعد ذلك أن يتعرف إلى فرق الهرطقة في البصرة وتستر اللتين كان أهل واسط يزورونهما باستمرار.

ويجب أن نؤكد أن الحلاج تلقى ثقافته الدينية الأولى في واسط، ثقافة سنية حصرًا وفي وسط من السلفيين الحنابلة وفي محيط عربي خالص. وأن واسط هي التي تفسر فضول الحلاج المنصرف عن الحديث باللغة الفارسية المحكية، كما ترجع إلى ذلك أسباب واقعة حدثت لاحقًا في أصبهان.

وفي واسط حفظ الحلاج القرآن عن ظهر قلب بقراءة عاصم على الأغلب، لأنها كانت القراءة المعتمدة في المدرسة المحلية، ولذلك لقّبه تلاميذه بالحافظ. ومع أن مجالس إملاء المحدثين في ذلك العصر كانت تستقبل من التلاميذ ما يزيد خمسين ضعفًا على مجالس التجويد (فقد تخرج في واسط (30.000) راو من حلقة علي بن عاصم الواسطي (توفي عام 201 هـ)[43]، وتخرج في بغداد (70.000) من حلقة يحيى بن هارون الواسطي (توفي عام 206 هـ) فلا يوجد ما يؤكّد أن الحلاج ارتادها باجتهاد ذلك لأنه روى بعض الأحاديث، لكنه لم يذكر إسنادًا[44] قط، بل كان يرويها بطريقة شاذة وغريبة[45]. ولربما درس الحديث بجانب سهل في تستر دون واسط، لكن على طريقته الخاصة.

2/ 1/ 4) رحيله إلى تستر: سهل التستري

في عام (260 هـ)، غادر الحلاج ابن السادسة عشرة واسط إلى تستر ليجاور المعلم سهل لعامين (260 – 262 هـ)، فكان في خدمته كما هي العادة المتبعة بين الأستاذ ومريديه. ولم يكن الوقت قد حان بعد لكي يرتدي الحلاج ثوب الزهاد ويدخل في المجتمع الصوفي الذي لم يكن سهل قد دخله بعد. ونظن أن قرار الرحيل عن سهل الذي اتخذه ونفذه منفردًا (ليس هناك من شك في أن والده كان قد توفي آنذاك، في واسط، أما دور والدته بإرساله إلى خدمة جنيد فلم يُذكر إلا في الأسطورة) يظهر أنه دخل في الأزمة المصيرية لنداء التصوف عند انتهاء تعليمه الثقافي الابتدائي[46].

ونظن أن رحيله ينم عن شعور داخلي بعدم الرضا، وينبع هذا الشعور في الغالب من أن يقظة شخصية المرء تستشعر على هيئة تباين مرهق في الرأي وقطيعة مع الفهم، يثقل كاهلنا بالذنب من دون أن نستطيع التخفيف منه.

وتعرض محاولات عديدة أزمة الحلاج الأولى فترسمها على هيئة أنماط من الشعور الداخلي السابق (موسى البيضاوي وخطيئة النظرة المتعمدة في البيضاء (كذا)) أو كنبوءات بالنذير والوعيد (من الجنيد بسبب سؤال من غير تحفظ أو مقولة مذمومة. والمكي لعدم إجلاله القرآن و سرقته تعويذته الباطنية)، وهم يفترضون بهذا أن الحلاج قد دخل في الحياة الصوفية، وما يهمنا حقيقة هو عبوره العتبة إلى الحياة الصوفية.

لربما سمع الحلاج عن سهل في واسط، عند القاضي الصريفيني (قاض سابق لجنديسابور)، كسني نابغة (سفياني من خاله ابن سوّار، الذي كان راوي شيخ مدرسة القراء البصرية أبي عمرو)، وسلفي لا يحاول نقل النص القرآني القويم لتلامذته فحسب، وإنما إفهامهم إياه وإقحامهم في روحه أيضًا (فهم القرآن)، وهو تصرّف عقلي جسور بالتأكيد. وقد سبق سهل بن عطا بِعَدِّه أول صوفي يضع تفسيرًا للقرآن.

من جهة أخرى، لم يكن الحلاج يستطيع أن ينأى بنفسه بعيدًا عن الأزمة السياسية التي هددت بقلب النظام الاجتماعي عبر ثورة الزنج البروليتارية (منذ 255 هـ، على يد العبيد السود والبدو الجائعة) وغارات الأكراد الهمجية في الأهواز (بقيادة ابن واصل الذي استقدمهم من بلده الأم). فما هو مصير وحدة وشرعية الخلافة العباسية (فقد كان الحنابلة في واسط أوفياء لذكرى معاوية)؟ وفي هذا الأمر كان سهل يستطيع الإيضاح. فقد كان سهل مؤيدًا للعباسيين، المحافظين على النظام والراعين لوحدة الأمة، وكان يدعو لهم في صلواته، ويغض الطرف عن أخطائهم الشخصية مهما كبرت، مع النذر المستطيرة التي عبقت بها الأجواء (ابن غلام خليل)[هـ] من تهديد بخراب البصرة على يد الشيعة، وسنة (260 هـ) الرهيبة.

بقي الحلاج بجانب سهل لعامين. ولم يكن تحت سيطرة معلم روحي (فردية)، بل واحد من طلاب شيخ مدرسة ومؤسس الطريقة السالمية التي ستنشأ في المستقبل. يساعد مع آخرين من رفاقه في العلم مثل الجريري والبربهاري وعمر بن واصل الأنباري في كثير من محاورات أستاذهم. ويتتبع يومًا بيوم دفق الأحداث والمداولات في تستر، التي كانت تدور في فلك البصرة، الحاضرة التقليدية كما كان شأن كل مدن الأهواز، فقد كانت الحركة بين مدن الأهواز والبصرة دائمة لا تنقطع. ترى هل ذهب سهل مع الحلاج إلى البصرة بين (260 - 262 هـ)؟ لا نظن ذلك، لأنه رأى يعقوب بن ليث في أثناء غزوه للأهواز (262 - 265 هـ) قبل أن يُنفى إلى البصرة، وقبل أن يطرده الزنج منها (267 هـ).

حفظ الحلاج طوال حياته ما استقاه من ممارسات سهل وأفكاره، كالوضوء قبل كل صلاة والجهد المضاعف في التقشّف والإنكار المستمر للذات والاتحاد مع إرشاد اللطف الرباني المباشر، في تجلّيه الفعّال للروح[و]، ومفهوم النور المحمدي الأزلي. وسيكون السالميون ميالين للحلاج. لكن الحلاج اختلف مع سهل في نقاط عديدة، وكرر الحجّ (اللمع، 167).

وفي عام (262 هـ)، أي بعد انقضاء عامين، غادر الحلاج سهلاً في رحيل مفاجئ إلى البصرة،

فسّره اثنان (معاديان) من المصادر التاريخية، كيفيًا، على أنه نقصُ اعتبارٍ لمعلمه القديم، من دون تقديم دافع لتفسيرهما.

غير أن سرد التاريخ المحلي يستطيع وضعنا في الإطار الصحيح. فقد عاشت الأهواز بين عامي (260 - 262 هـ) تحت وطأة التهديد المتزايد من الثوار الزنج وحلفائهم الأكراد الجبليين (وكانت تستر في قلب هذا التهديد، وأدارها عسكريون عباسيون مثل عبد الرحمن بن مفلح، وأبي الساج، وإبراهيم بن سيماء، وأحمد بن ليثويه). ثم ولّى الثائر الصفّاري يعقوب بن ليث محمدًا بن عبيد الله بن أزرمرد الكردي الأهوازَ، في الفترة الواقعة بين رجب (262 هـ) وتاريخ هزيمته في دير العاقول، فنجح هذا الأخير في اختراق تستر لمدة قصيرة. وقد كان وعد حليفه علي المهلبي، قائد الزنج في الأهواز، بأن يخطب فيها للثائر البصري العلوي (وقد أخفق الأمر لأن تستر حُررت، ثم أعاد يعقوب بن ليث احتلالها في 263 هـ ولمدة عامين)، وكان المفاوض عن الزنج خليفةَ المهلبي، الكاتب محمد بن يحيى بن سعيد الكرنبائي، أحد أهم الموالي (من العِلج) النبلاء في البصرة، حليف الثائر وسليل عائلة أهوازية كبيرة تقيم في البصرة منذ أكثر من قرن من الزمان، وهي العائلة التي كانت تتباحث ندًا لند مع آل سليمان الهاشميين («الأغاني»، الطبعة 2، الجزء 12، الصفحة 61)، (ياقوت الجزء 4، 268)، والتي هجاها الشاعر العبدي ابن المؤذّل. وحصل كرنبائي آخر هو عبد الله بن محمد بن هشام على منصب قاض من الزنج (على قضاء تحيثه) وسيُقبض عليه في تحيثه (عام 267 هـ) (ويجب أن يكون أبوه هو أبو واثلة محمد الكرنبائي، قاض زنجي على البصرة، لأنه يظهر كراوٍ من مستوى القاضي المالكي محمد بن حماد في مؤلّف شيلمة «أخبار الزنج») (إذا ما كان التصويبُ إلى الكرماني صحيحًا). وكان كرنبائي آخر من أهم أتباع الحلاج الأهوازيين، وهو الذي خبأه بين (298 - 301 هـ) (الصولي). ونظن أنه خال ولد الحلاج نفسه (راجع مسكويه) الذي نظم هجرة جماعة تستر إلى بغداد (باكويه) (أي إنه كان من النبلاء، ومن المهتمين بصناعة نسيج البروكار من الناحية المالية)، والذي حُمل معه من سوس إلى بغداد عام (301 هـ) (الصولي) وشُهّر به معه (مسكويه).

وكان الحلاج عام (262 هـ) على ارتباط ببعض أعضاء عائلة الكرنبائي في تستر، وسيدفعونه إلى الرحيل إلى البصرة، حيث سيتزوج هناك بعد بضعة أشهر.

2/ 1/ 5) الوصول إلى البصرة

بوصوله إلى البصرة عام (262 هـ) كان الحلاج ولأول مرة في واحدة من عواصم الإسلام الثقافية. فبعد مجازر (257 هـ) وغياب عابرٍ للسلطة العباسية (إسحاق بن كُردَج، 258 - 260 هـ) استعادت الحياة الدينية السنية وتيرتها، ولم يعد هناك ما يقلق المجتمع الصوفي في عبّدان، وعادت قوافل الحج إلى العمل، وعاش الحلاج بجانب واحد من أساتذة الصوفية، وهو حجازي استمر في تنظيم مثل هذه القوافل، اسمه عمرو المكّي. وكان عمرو متصوفًا على نحو جليّ، ما أقنع الحلاج بالتتلمذ على يديه، وهو من قصّ له شاربيه. ووفقًا لشهادة خُرّزاد، دخل الحلاج منذئذ في

إطار حياة تعتمد على كبح عميق للشهوات وتقشف عنيف لا حدود له. لكن من دون أن يعتزل الناس، فقد سكن في مِربَد على الأغلب (حي قوافل ونبلاء الهواشم) بجانب بني عمرو أو المُجاشي أو أزد (من البلحارث)، ونعرف أنه كان يذهب للصلاة في الجامع، ولربما في مسجد الأمير (مسجد حسن البصري المفضل) أيضًا، في خمس الخُريبة، حيث التقى في حي الزياديين (موالي زياد نائب الخليفة) برفاق من قريته الأصلية، قريبًا من خمس الأزديين الثري العامر بالسكان، الذي اختير (بسبب انضواء جماعة البلالية اليمنية إلى الزنج وبسبب علي المهلبي الذي أصبح وزيرًا للدعي) مكانًا لإقامة الحاكم الزنجي (أحمد بن سعيد قَلوص 257 – 267 هـ ثم ابن أخيه مالك 267 – 268 هـ: في حي سيهان).

وهناك بالتأكيد عاش الكرنبائي مدير ديوان الوزير، وهناك ارتبط الحلاج مع حماه المستقبلي أبي يعقوب الأكتع البصري. وإذا كان الأكتع، كما نفترض، متحالفًا[47] مع عائلة الكرنبائي («الأغاني»، الطبعة 2، الجزء 12، 61) وليس مرتبطا فحسب، فلماذا لم تُطلق عليه النسبة؟ لربما كان ذلك للتهرّب من التحالف المؤقت لآل الكرنبائي مع الثورة بعد هزيمة الزنج (لم يُعدم أيّ من آل الكرنبائي، واكتُفي بتدمير منزلهم الصيفي في الريف). وقد صُنّف الأكتع كاتبًا للجنيد، وهو ما يفرض وجود قدر كبير من الثقافة الأدبية عند الأكتع (وهو شأن نادر تقريبًا بين متصوفة ذلك الزمان)، كما يفرض شهرته بجانب الجنيد في زمن متأخر عن عام (270 هـ) بالتأكيد. لأنه كان في البصرة بين عامي (262 – 264 هـ) حتما (ورحل عنها بعد ذلك إلى مكة وأقام فيها فترة مديدة). وفي البصرة تزوج الحلاج فتاته أم الحسين (وأكدت ذلك رواية العطار (الجزء 2، 136، 1، 18)، و(رواية حمد) مع طرحها لِ (ثم خرج) غامضة)، زوجه الأكتع إياها معجبًا بتقشفه الصارم.

وطرأت آنذاك حادثة فريدة: إذ يبدو أن الحلاج عقد قرانه من دون الرجوع إلى عمرو مكي، الذي كان في حلف مع الأكتع وقتها. وفوجئ عمرو مكي الذي كان يريدها لنفسه (وتغيّر) (رواية حمد)، فقطع مع الأكتع من دون أن يؤاخِذ الحلاج على نقص الاحترام أو التجاوز في نظام الطريقة (فباستطاعة الزهّاد الزواج)، واضعًا الحلاج في معضلة. ومما تبيّنه سيرة حياة عمرو اللاحقة، نستطيع القول إن هذه الكراهية لم تنبع من استفزاز حمية معلم، بل من سخيمة خائب طموح ضد واحد من تلامذته، بدا منذ ذلك الوقت كأحد أعيان البصرة مع صغر سنه، لكأن قدره كان موسومًا بالولاية بما يكفي لإقناع الأكتع بأن يتخذه صهرًا.

عقد الحلاج هذا الزواج في نهاية (263 هـ)، بعد أن قضى ثمانية عشر شهرًا بجوار عمرو. ثم سافر في العام التالي (264 هـ) وحيدًا إلى بغداد لكي يستشير الجنيد في الغليان القائم بين الأكتع ومكي، وبما أن الجنيد فضّ الأمر بأن نصحه بالسكون والمراعاة، أي بأن يستمر في الحياة مع زوجته في دار عائلة أبي يعقوب الأكتع البصري في البصرة، فإني أقول الآن بأن ما ادعته الأسطورة عن ملازمة الحلاج الطويلة للجنيد في رباط الشُنيزية البغدادي لا يمكن قبوله بحرفيته. وتلقى الحلاج، الذي بقي في البصرة، التعليم الذي رفض عمرو مكي تعليمه إياه من الجنيد بطريق

الرسائل (ولربما في زيارات متباعدة أيضًا) في بضع سنين (مدة). ويؤكد حكم الجنيد في الخلاف علوّ منزلته على بقية المتصوفة خارج الشُنيزية وبغداد منذ ذلك الحين. لكن توجد في جميع الأحوال مدة بصراوية حقيقية في حياة الحلاج بين عامي (262 - 272 هـ)، وذلك قبل أن يقيم وعائلته في تستر (272 - 281 هـ)، ثم في بغداد (281 - 309 هـ).

ومن البصرة رحل إلى الحج رحلتيه الأوليين (270 - 271 هـ)، و(280 هـ). وعادت إليها زوجته أيضا في (279 هـ). وفي البصرة ارتبط به مريدوه الأوائل، كالمولى الكرنبائي الأهوازي، والعربي البكري عبيد بن أحمد السلولي [48] (من بني سلول بن ذهل بن شيبان)، والنبيل الهاشمي (الربعي) (من بني ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب). وحين أشار ابن حزم إلى وجود بعض الزنادقة في البصرة (مخطوطة المكتبة الوطنية، (5829)، 25 ب - 26)، فقد كان يقصد (الجماعة المعارضة لجماعة السعدي، أي جماعة البلالي) (=الوالي - القاضي بلال بن أبي بردة الأشعري توفي عام 120 هـ)، وهو حزب أزد وربيعة المعارض لحزب تميم (= بني سعد وقيس) بحلف جاهلي في البصرة كما في خراسان.

2/ 2) وسط البصرة الثقافي

2/ 2/ 1) أزمات نمو المجتمع الإسلامي

أصبح الحلاج تلميذ سهل أستاذ السلفية والتصوف منذ اللحظة الأولى التي دخل فيها تستر، فعبر من خلاله إلى واحدٍ من أوساط الفكر الإسلامي التي كانت قد تمايزت عن بعضها تمايزًا واضحًا منذ ذلك التاريخ، وذلك بعد أن كابد المجتمع الإسلامي، وهو في القرن الثالث من تاريخه، ثلاث أزمات نمو[49].

كانت الأولى في وقعة صفّين، بعد خمسة وعشرين عامًا من وفاة محمد. فقد صمتت المصاحف المرفوعة على أسنة الرماح لإيقاف اقتتال أخوة الدين الواحد ولم تقدم حلاً في شأن المسألة المطروحة عن النظام السياسي الذي يجب أن يقود مجتمع أهل الكتاب الواحد والقبلة الواحدة. وانقسم الأكثر حماسة بين مؤيد للأحقية (الشيعة) ومؤيد للمساواة (الخوارج)، بينما راحت الأغلبية تشكل ببطء شديد نخبةً صغيرةً في البصرة هي أهل السنة والجماعة، التي عرفت باسم السنة بعد ذلك، ونادت بعدم جواز المخاطرة بتمزيق وحدة الجماعة من خلال محاولة معاقبة زلات بعض ولاة الأمر.

وكانت الأزمة الثانية بعد مئة عام بردة فعل من هذه النخبة الصغيرة السنية، المقتنعة بقدرتها على لمّ الشمل باتباع الأحاديث التي قال بها النبي إلى الخاصة من أصحابه الصالحين. هذه الأحاديث التي جُمعت بالبحث والتنسيق بفضل أسانيد الرواة، وربطت حياة الإنسان اليومية بقواعد دينية/ قانونية. وانضم أهل الحديث أو السلفيون جميعًا في حركة سياسية هي الزيدية التي حاولت جمع الشيعة والسنة في الساحة الفقهية، والتي انهارت في عام (145 هـ/ 762 م) (ثورة النفس الزكية)،

وانقسمت إلى مدارس فقهية متنافسة، كمدرسة سفيان الثوري (97 هـ توفي عام 161 هـ) والليث الفهمي[ز] (94 هـ توفي عام 175 هـ) ومالك (93 هـ توفي عام 179 هـ). وستجبر هذه المدارس فقهاء الدولة الأحناف على أن يأخذوا الحديث في الاعتبار على نحو أكثر جديّة. ثم جاء محمد بن إدريس الشافعي (150 هـ، توفي عام 204 هـ) الذي وضع التعريف الأول للإجماع، ثم الشوافعة الذين أصبح كل منهم صاحب مدرسة، أحمد بن حنبل (164 هـ، توفي عام 241 هـ) وأبو ثور إبراهيم الكلبي (توفي عام 246 هـ) وداود الظاهري (200 هـ، توفي عام 270 هـ) ومحمد بن جرير الطبري ([244 هـ] توفي عام 310 هـ)[50]. ولم يبق اليوم من هذه المدارس العشر سوى المذاهب السلفية الأربعة: أي المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية التي يسعى الوهابيون بدأب لضمّها في واحدة على قاعدة من الحديث الحنبلي.

وولدت الأزمة الثالثة عند أهل الحديث في نهاية القرن الثاني للهجرة من حاجة إلى التطهر الأخلاقي. فقد نجم من حالات الفتن السياسية واختلافات التأويل والتفسير الفقهية بين أهل العقيدة حالة من الحزن والوجيعة بين المؤمنين، وتجمع العديد منهم في غربة طواعية كما يروي المحاسبي[51]، (حديث الغربة)[52]، في جماعات منعزلة تقية ومتعففة، وحتى زاهدة ومتقشفة، في مسعى لإعادة اللحمة الأولى للأمة، ثم حطّوا رحالهم في سعيهم وراء الأسانيد، لأن غالبيتهم تقريبًا كانت من أهل الحديث، في مناطق مهددة بشكل أو بآخر، في الثغور حيث جاهدوا ضد الكفار، وفي الضواحي حيث وعظوا الأميين، وفي أماكن منعزلة حيث عبدوا الله صابرين في إنكار للذات وطلب للمغفرة، يتذاكرون نعمه على عباده المؤمنين، ويسألونه محبته. وفي هذا العصر بدأ اسم الصوفي يتشكل، بين هذه الجماعات الصغيرة التي ارتدت العباءة الصوفية[53] بالأسود أو الأبيض كإشارة تجمع بينهم. زد على ذلك إيمانهم بالأهمية الدينية لهذا النداء الباطني، النابع من قناعتهم جميعًا بصدق الحديث القديم، حديث الغبطة[54]، الذي يصوّرهم على أنهم هذه النخبة من المصطفين الأخيار، الأولياء، المتجددة باستمرار، المكلّفة التماس الشفاعة للأمة الإسلامية. وكانت جماعة البصرة أول من ظهر مع فرقد السبخي (توفي عام 131 هـ)[55] وعتبة من أتباع الحسن البصري، الذين أسسوا رباط العبادة في عبّدان. ثم تكونت جماعة الكوفة مع كليب وأبي هاشم عثمان بن الشريك (توفي عام 160 هـ)، ومنهم زيديون مثل سفيان الثوري وأبي العتاهية (والمهدي الزيدي، الطالقاني محمد بن القاسم توفي عام 219 هـ)، وشيعة أيضًا مثل عبداك. وإلى هذه الجماعة تنتمي المراكز الشامية في الرملة (أبو هاشم) ولُكّام (إبراهيم بن الأدهم الذي جاء إليها من خراسان عبر الكوفة[56]، لأنه لم يستطع تأسيس رباط في الكوفة). كما ظهر متصوف مصري هو ذو النون المصري (توفي، بعد فتنة صوفية متزمتة في الإسكندرية عام (199 هـ)[57]، في عام 245 هـ)[58]، وأُبعِد فترة قصيرة إلى بغداد التي أُنشئ فيها الرباط الأول في العاصمة على يد أتباع معروف الكرخي (توفي عام 200 هـ) وبشر الحافي (توفي عام 225 هـ) والمحاسبي (توفي عام 243 هـ) على الضفة الغربية في الشُنيزية، تحت تأثير إشعاع مراكز عبّدان والرملة ولكام والرباطات الأصغر سنًّا التي أنشأها ابن كرّام (توفي عام 225 هـ) في كل من خراسان والقدس.

ونحو عام (250 هـ)، مال وعظ هذه الجماعات في بغداد وغيرها إلى مزيد من الدقة والتحديد، بطرح مسائل نفسانية تُتداول علنًا في مؤتمرات. فكان ذو النون[59] ثم يحيى بن معاذ الرازي (توفي عام 258 هـ): أولاً عند الكرامية في نيشابور، ثم في بغداد) وأبو حمزة (توفي عام 269 هـ: في بغداد) وسهل التستري (بعد 245 هـ، توفي عام 283 هـ) أوائل متبعي هذه الطريقة، بأسلوب العلماء. يعتمدون في ذلك على النزعة المنهجية النقدية الرفيعة التي امتازت بها البصرة في حين نستطيع ربط المواعظ المقفّاة المؤثّرة في طريقة منصور بن عمار، بنزعة الشعراء المثاليين اليمنية التي تبنتها مدرسة الكوفة.

2/ 2/ 2) سهل التستري

انتمى سهل بن عبد الله التستري (ولد 203 هـ - توفي عام 273 أو 283 هـ)[60] إلى مدرسة زهاد البصرة، فقد عاش أغلب حياته في الأهواز وأرّجان، ونُفي لكي يموت في البصرة، لكن أفقه الفكري كان أكثر اتساعًا من بقية أتباع عبد الواحد بن زيد وابن أخيه بكر[61]. فبعد أن حج إلى مكة وهو ابن سبعة عشر ربيعًا (219 هـ) تحت إمارة المحدث محمد بن سوار[62]، عاش بعض الوقت في كنف ذي النون المصري، أول تقنيي التصوف الإسلامي الذي سافر إلى البعيد وسمع من كثير من المعلمين، وشهد بعداوته للهرطقة المعتزلية في معرض ملاحقات قضائية أمام المحاكم.

ولم يمتلك سهل دقة استبطان أستاذه ولا بذخ صوره، فهو قبل كل شيء زاهد ذو يقين متوقد ومنطق ضليع، عقد العزم على وضع التجارب الصوفية مع عرض منهجي للحنيفية السنيّة ضمن إطار واحد.

وإليك أهم علامات مدرسته (والتي ستصبح مذهب السالمية): طاعة الدولة، وعَدّ الآيات القرآنية مرجعًا رئيسًا: فهو أول من كتب تفسيرًا صوفيًا للقرآن، وانتقده الشاطبي في ‹الموافقات›[63]، ويشير سهل عبر إجلاله للنبي وفي استعارة مباغتة من غلاة الشيعة الميمية، إلى تصوره للأزل: فمحمد هو أول مخلوقات الخالق، نور في عمود النور الأولي[64]، الذي هو كتلة عبادة اصطفى الله منها، جزءًا فجزءًا، الكائنات جميعًا، والظن بأن أولية الإيمان المجرّد من الأفعال الخارجية[65] تحت تأثير اليقين المخلوق تسمح للمؤمن بالانضمام إلى العين الإلهية، شريطة أن يستذكر هذه العين بالذكر على الدوام (حيث يتجوهر نورها في آخر المطاف في قلب المؤمن)، والله قوتٌ[ح].

وتبدو هذه الحمية المقاتلة المنضبطة في ثلاثة مظاهر أخرى من حياة سهل: 1) ضرورة الاجتهاد في الزهد، ليس سلوكًا إنسانيًا بحتًا أو سلطانًا ربانيًا بحتًا، بل اكتساب يمنّ به الله على من آمن واتبع في إيمانه سنة الرسول، وقد اجتهد سهل في الصوم نافلةً على نحو خاص، معتقدًا بقدرة الصيام على إمداد الصائم بهبة الكرامات. 2) ثم ضرورة وضع النفس في حالة توبة نادمة دائمة في حضرة الله، مشيرًا إلى أن التبري عن الحول والقوة في كل لحظة هو فرض على كل مؤمن[66] (الأشعري). 3)

ومنه المظهر الثالث الذي رسمه سهل على النحو الآتي: إن التخلي الكامل عن هوى النفس وإنكار الذات المستمر، الذي يقصي، حسب تعبيره الجلية[67]، كل (تذرّع بالحب الإلهي أو التوكل على الله)، لا يمنع الله من التدخل المباشر، متى شاء، في الذات الإنسانية عبر النفس التي تفنى بهذا التدخل، كاشفًا ما يسميه سهل (سر الربوبية)[68]، أي الأنا السامية التي تسقط الوسطاء من رسل وعُلاّم وقضاة، صانعًا من هذه النفس حجته (حجة الله) على مخلوقاته، حتى الأولياء منهم.

وقد شكل تجريم المعتزلة[69] وثلاثة من حنابلة البصرة والأهواز، زكريا الساجي (217 هـ، توفي عام 307 هـ) وزبير الزبيري (ولد نحو 221 هـ، توفي عام 317 هـ) وابن أبي الأوفى، لهاتين الفرضيتين الأخيرتين دافعًا لنفي سهل إلى البصرة، وذلك بعد عام ([1]26 هـ) بقليل، عندما جاء به يعقوب بن ليث المريض من تستر لعلاجه[70]، في الوقت الذي كان فيه الثوار الزنج أسياد البصرة لا يزالون (قبل [69]2 هـ).

قنن أبو عبد الله محمد بن سالم البصري (توفي عام 297 هـ)، كبير تلامذة سهل، تعاليمه التي أصبحت قواعد مدرسة السالمية الكلامية، وترأس هذه المدرسة بعد أبي عبد الله كل من أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم (توفي عام 350 هـ) وابن الجلاّ وأبو طالب المكّي (توفي عام 380 هـ) وابن جهدم (توفي عام 414 هـ)، وانتقدها ابن خفيف والحنابلة[71]. وكان من تلامذة سهل بجانب ابن سالم والحلاج: البربهاري (توفي عام 329 هـ)، والعكري الذي أصبح شيخ الحنابلة البغدادية[72]، والجريري (توفي عام 313 هـ) الذي سيخلف الجنيد، وعمر بن واصل العنبري البصري[73] الذي قُتل في الهبير (عام 311 هـ[ط]، ‹نشوار›، الجزء1 ، 215) وراويه يوسف القواص الذي رحل إلى باب محوّل من بغداد، ونشر أحاديثه[74] هناك، وأبو يعقوب السوسي، الذي رحل إلى مكة، وأبو بكر محمد بن المنذر الهُجَمي[75].

لا ندري هل بقي الحلاج أكثر من عامين عند سهل وهل اتبعه إلى البصرة[76]، وتقترح رواية الخلدي أن الحلاج تركه فجأة. وتوجد على كل حال إشارات عن تأثير سهل في الحلاج يتعذر ردها: فطريقة الصيام وصيام رمضان[77] هي ذاتها، وطريقة توزيع الأربعمئة ركعة يوميًا على أوقات الصلاة المفروضة هي ذاتها واختيار معاني التأويل في تفسير القرآن (مصمود[78]) ومفهوم اليقين هو ذاته. وتجدر الملاحظة أخيرًا أن السالمية كانوا أول المدافعين عن الحلاج في المجال الكلامي، لأنه حقق بعض الأفكار التي وضعها منظّروهم، ونستطيع في هذا المجال أن نقارب المفهوم السهلي في (حجة) الله وصفته أنه (هاد مهدي وهو الغريب في زمانه)[79] مع لقب (الغريب) الذي أعطي للحلاج. وحكاية أن دم الحلاج كتب كلمة (الله) على الأرض مع حكاية تلميذ سهل الذي شرع في الذكر إلى أن شُجّ رأسه عرضًا فكتبت قطرات دمه كلمة (الله)[80].

2/ 2/ 3) عمرو مكي

عن السلمي، ‹طبقات›، طبعة بيدرسن (PEDERSEN)، الصفحة (193 – 198). و‹سيرة ابن خفيف›،(37، 38). وأبي نعيم، ‹تاريخ أصبهان›، الجزء (2)، الصفحة (33). و‹الخطيب›،

الجزء (7)، (223 - 225 هـ). والعطار، ‹تذكرة›، الجزء (2)، الصفحات (36 - 40). وابن الجوزي.

أدى عمرو دورًا فريدًا في حياة الحلاج، بأن (أسلكه) في الطريقة الصوفية فألبسه الخرقة وقص له شاربيه. ولم يأخذ هذا الأسلوب في المسارة شكله إلا في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، مع رجال أمثال الشبلي والحلاج وآخرين. فلم يكن هناك في الواقع أكثر من جماعة سنية صغيرة احتفظت منفردة بهذه الطريقة. بينما يُعد الإسناد السلفي الذي ضمنه القشيري في رسالته بعد مئة عام أسطوريًا في الغالب، فوفقًا له يجب الرجوع إلى تلاميذ الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد الذين أسسوا رباط عبّدان. لكن الظاهر أن عمرو مكي لم يكن قد تدرب في عبّدان بل في مكة، وعلى يد من؟ هل كان ذلك على يد الجنيد الذي كان عمرو ينوب عنه في إعطاء الدروس؟.

كان عمرو مكي في البداية محدثًا صارمًا، تلميذًا للبخاري (190 - 256 هـ) ومصريين مشهورين، هما يونس بن عبد الأعلى (توفي عام 264 هـ) وربيع بن سليمان (توفي عام 270 هـ، ناشر ‹الأم› كتاب الشافعي، ومؤذن الفسطاط). وأقام أساسًا في مكة، لكنه رحل بعد ذلك إلى بغداد من طريق البصرة. وقد اهتم بالتصوف في مرحلة مبكرة من حياته متتلمذًا على يد أبي حازم المدني والنباجي وأبي سعيد الخرّاز.

كتب عمرو عن موضوع العبادات في التصوف، وأعطى أجوبة قديرة عن أسئلة عن الكناية الرمزية. ويأتي في المرتبة الأولى مؤلفه كتاب ‹المريدين› (الذي استعان به الذهبي في علو، 268 هـ)، وفي المرتبة الثانية يأتي كل من كتاب ‹المحبة› وكتاب ‹الكنز›. وقد بقي لنا من الأول استعارة مثيرة للفضول عن وجود الأسرار والأرواح والقلوب القديم، وهي لطائف النفس البشرية المستقبلية التي خلقها الله في تباعد (7000) عام بين الواحدة والأخرى، ثم وضع بعضها في بعض (في 360 هـ نظرة خاطفة أطلقها عليها عقابًا على زهوها) وغلّق عليها في أجسام لكي تنشئ أشخاصًا بشرية مسؤولة[81]. إن هذه الكناية الغريبة تذكّر بما ورد عند الشيعة الخطابية (‹أم الكتاب›، 452) عن سقوط الملائكة المتمردين سبع مرات حُرموا في كل سقطة منها من صبغة مختلفة انتقلت منهم إلى بشر عصاة، ثم امتحنوا في أجساد هؤلاء البشر المادية سبعة آلاف سنة. وتشكل هذه الكناية من دون شك جزءًا من الحكايات الشعبية التي أحبها المكي (من ذلك ما تُنذر به رسالة مكي إلى الجنيد متصوفةَ العراق بألف بركان وألف طوفان). كما أحب المكي الأبيات التي تثير النشوة[82].

ولم يزدر هذا الصوفي الصارم (الندم عنده واجب، في تخفيف عن سهل الذي عَدَّه فرضًا على العاصي، وليس هناك أحوال داخلية (كَ السكر وخلافه) ذات أهمية، وإنما التزام صارم بالفروض) الأعمال التجارية، ووفّى عنه صديقه علي بن سهل الأصبهاني دينًا بمقدار (30.000) درهم في مكة (من دون علمه). وزاره عمرو بعدها في أصفهان ليشكره، في عام (291 هـ).

وكان عام (291 هـ) عام وفاة المكي أيضًا، لكن الخطيب يفضل عام (297 هـ) كما أكد ابن حبان. ويُستند في ذلك على أن عمرو توفي في بغداد وأن الجنيد رفض الصلاة عليه ساخطًا من قبوله

منصب القضاء في جدّة، ومن المؤكد أن عمْرًا توفي في بغداد. وكان هذا المنصب تفويضًا من قاضي الحرمين، الذي كان وقتها القاضي الحمادي الكبير والمختلس الشهير أبو عمر، الذي أدان الحلاج. لذلك أتردد في تثبيت موت عمرو بعد عام (291 هـ)، لأنه بموته في عام (297 هـ)، سيكون قد ترك منصبه ذا المردود السخي في جدة، بوابة الحج ومصدر دخل القاضي أبي عمر (الذي سُجن وفُدي عام 295 هـ)، في عام (295 هـ).

لقد خضع الحلاج لنفوذه (كما سيخضع له ابن خفيف)، لكن ذلك لم يدم طويلاً. فقد رأينا كيف قطع الحلاج مع (أستاذ الطريقة) بسبب زواجه الذي وضع عمْرًا في مواجهة حماه. ولم يتضمن (السلوك) في الطريقة تلقين التقشف، ولذلك تشعب سياسيٌ: فقد كان الأكتع كرنبائيًا متحالفًا مع قائد ثورة الزنج، بينما كان لعمرو المكي (أعمال) مربحةٌ من الحج إلى مكة، بفضل اتصالاته مع موالي القضاة الحماديين، وبالاتفاق مع (بلاط الموفق العباسي).

وزادت من حدة النزاع خصومتان أخريان، لا يوجد لدينا سوى وصف أسطوري لهما. الأولى، أن عمرو مكي وجد الحلاج (في مكة) يكتب جملاً (ملهمةً) تجرأ على وضعها في سوية القرآن (أعارض القرآن)، ولم يكن عمرو يقبل الإلهام[83] (لأنه يعارض الوحي)، ولا الأحوال الداخلية التي تسبب هذه الإلهامات. والثانية، أن الحلاج سرق من عمرو مخطوطة كتابه «الكنز» (بينما كان عمرو يتوضأ[84])، فلعنه عمرو لذلك وتنبأ بعذابه، لأن هذا الكتاب احتوى سر لعنة الشيطان: لقد رفض الشيطان السجود لآدم بعد أن خلقه الله بيديه، لأنه استطاع أن يختلس التقنية الربانية في نفخ روح الحياة ببقائه راكعًا (على سجادة الصلاة)، وستؤدي هذه الخطيئة إلى قطع رأسه بعد حين (لأنه نال من الله مهلة حتى قيام الساعة لكي يوسوس لأبناء آدم). إن هذه الكناية الساذجة، وهذا الوصف (الظاهري) بكل تفاصيله، الذي يخلط بين خلق آدم وعرض ما قُدّر له على الملائكة، ونفخ الحياة بتقنية خارجية للنفخ ولعنة الشيطان بقطع مادي لرأسه، يناقض نظريًا تأملات سهل والسالمية بشأن (خلاص الشيطان الأخير)[ي]، والمفهوم الحلاجي في طاسين الأزل أيضًا، لأن إبليس رفض السجود في الأزل، ولأن إدماج[ك] المنّة الإلهية (روحي قلبي) وليس حيزيًا، ولأن لعنة الشيطان باطنية بالكامل، وضرب من حسور نظر مضاعف مستعصٍ لذكائه الأناني والغيور، نابع من حب زائف يمعن أكثر فأكثر في الغطرسة والدنس.

لم يستطع الحلاج في ذلك الوقت أن يواجه عمْرًا على نحو واضح، سواء بنظريته عن الوحي أم بنظريته عن لعنة الشيطان. لذلك لم يهاجمه عمرو إلا متأخرًا، عندما سعى بالحلاج عند السلطات القانونية في الأهواز، بعد أن خلع الأخير الفوطة.

أبعد من ذلك، كان هناك عدم تلاؤم بين شخصيتي هذين الرجلين، فقد بحث كلاهما عن وسيلة للوصول إلى الله مباشرة بممارسة أوامر الشريعة ممارسة صحيحة، وعلى أساس الالتزام بتوجيهات أساتذة قديرين. وغادر الحلاج سهلاً، المتأثر بمتطلبات علم الكلام العقلية، لأنه أراد الوصول إلى فهم فوري لأمور ربانية (ولم يكن المكي جديرًا بإشباعها) تعجز الممارسة المنطقية عن

إيصاله لها. ولم يكن المكي يستطيع مساعدته في هذا الأمر، فهو مشرع ومحدث عادي، يبحث عن نذر الهواجس والهبات اللدنية (من الخارج)، ويبتدعها عند الحاجة ليدعم بها سطوته على تلاميذه كما يقول ابن الجوزي[85]. وتبدو مقلقةً فعلاً حكاية الورقة التي وجدها عمرو في ضوء القمر في دمشق (عندما خرج ليتوضأ)، وقد كُتب فيها الجواب عن موضوع النقاش الدائر في الداخل. يكمن خطر الفقر الروحي الرديء في التعلل بأوهام النذر في غياب المعجزات المادية. فهبة المعجزات مكرّسة لبعض الخارجين عن الشريعة، لأن هناك تحطمًا في ترابط حلقات الأسباب الثانوية لمن هم خارج الشريعة، ممن يقبل منهم أن تحطمه (في هيكل جسده) عقوبات الشريعة، فتسرّع هبة المعجزات هذه العملية ـ أي تحطيمهم بهذه العقوبات ـ بوضعهم في حالة فضائحية.

2/ 2/ 4) الجنيد

هو أبو القاسم الجنيد ابن محمد، ولد في بغداد عام (225 هـ) لعائلة من نهاوند، ومارس في البداية مهنة أبيه بائعًا للقوارير الزجاجية (قزاز – قواريري)[86]. وتابع دروس الفقيه الشافعي أبي ثور الكلبي (توفي عام 246 هـ) بعد بلوغه العشرين. ثم أدخله (أسلكه) خاله سري السقطي، تلميذ المحاسبي (توفي عام 243 هـ) الذي توفي عام (253 هـ)، إلى التصوف. وإذا كان الجنيد قد أصبح كبير الصوفيين الإسلاميين[ل] قرونًا عديدة، فإن ذلك يعود قبل كل شيء لكونه ناقدًا ومنظرًا فطنًا للتصوف الإسلامي، شغل نفسه بوضع تعاريفه ضمن الشرع الإسلامي.

ولم يكن معلمًا معروفًا قبل عام (255 هـ)، وعندما أراد الكلام في حضرة يحيى ابن معاذ الرازي (توفي عام 258 هـ)، الذي كان يعطي الدروس الأولى عن الأخلاق الصوفية في بغداد آنذاك، أسكته قائلاً: «أسكت ثغاءك أيها الخروف الصغير»[87]. وبعد ثماني سنوات من وفاة الرازي، أي نحو عام (266 هـ)، انفصل الجنيد عن المتصوفين المتهمين في قضية غلام خليل مرتديًا ثوب فقيه شافعي. لكنه خلف قرابة هذا التاريخ أبا يعقوب الزيات، خليفة أبي جعفر أحمد ابن وهب الزيات (توفي عام 270 هـ) في رئاسة رباط الصوفية في الشنيزية[88]. وفيه استقبل الحلاج زاهدًا (264 هـ) وتوفي بعد أربعة وثلاثين عامًا، في يوم الجمعة من شوال، في عيد النيروز عام (298 هـ)، ودفن في قبر خاله سري، ولا يزال القبر موجودًا، وقد زرته، في وسط تجمع قبور[89] قديمة ضخم.

بقي لنا تسعة من مؤلفات الجنيد[90]: هي ‹دواء الأرواح›، ‹السكر›، ‹الإفاقة›، ‹الفناء›، ‹الميثاق›، ‹الألوهية›، ‹الفرق بين الإخلاص والصدق›، ‹التوحيد›، ‹آداب المفتقر إلى الله›. وست مسائل، وسبع رسائل منها اثنتان إلى يوسف ابن حيان الرازي، وواحدة لكل من أبي إسحاق المارستاني وأبي العباس الدينوري وأبي بكر قصي الدينوري وعمرو المكي ويحيى ابن معاذ الرازي (كذا)[91].

ورواته الرئيسون هم: الخلدي (وعنه أبو زرعة الطبري) وابن عطا (وعنه ابن حبيش) والمرتعش وفارس الدينوري، وخلفه على رأس الرباط أبو محمد إبراهيم الجريري (توفي عام 313 هـ).

وكان للجنيد بنت[92] وصبي قُطع رأسه لجرم ارتكبه، وهو سبب ردة فعله الحزينة تجاه الأطفال[93].

يعتمد مذهب الجنيد في التصوف على نقد ابن كلاب والمحاسبي فكر المعتزلة، فيرد ولاية الأولياء إلى القدر، (في يوم الميثاق ختم الله أحباءه[94] وأولياءه): ومثلت أرواحهم، التي كانت أفكارًا ألوهية مجردة قبل خلق الأجساد بزمن طويل، (فاعتزل الحق بهم، وجرّدت الألوهية لهم.)[95]. لذلك يجب على المتصوف أن يحصر كل جهده في الحياة بالاهتداء إلى هذا الإعلان السابق للحب، إلى خطاب الرضا الخالص بمشيئة الله، عبر إخضاع الذات لتهذيب عنيد متصاعد. (أن يكون العبد شبحًا بين يدي الله سبحانه . . لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوّله، فيكون كما كان قبل أن يكون)[96]. فهذه (النهاية) إذًا هي عود إلى (البداية). ألا يفهم هذا على أنه اختزال شخص المتصوف إلى فكرة ألوهية مفترضة وغير واقعية؟، وسيدحض الحلاج هذا[97] الاختزال. لكن الجنيد لم يصل إلى هذا الحد، فبحكم كونه منظرًا يبحث عن صيغة: قال أولاً (بإفراد القدم عن الحدث)، وهو مخطط صيغة حلاجية[98] متضادة بشدة للوحدة[99]. وركّز على وجوب تفادي إنشاء تناظر منطقي بين الفناء (حالة الفناء الصوفي) والبقاء (حالة خلود الولي) معارضًا الخراز[100]. ثم أشار، على عكس بعض تلامذته، إلى عدم إمكانية تحقيق (الفناء في المذكور)[101] و(الفناء في توحيد الربوبية) من دون تبصّر فيما هو مأمور وما هو محظور[102]، وهذا مخطط سابق لحكم حلاجي[103] أيضًا. أخيرًا حاول الجنيد شرح (العودة إلى الأصل)[؟] مدخلاً إلى حياة الخالق عينها، لكن من دون أساطير غنوصية كما فعل سهل وعمرو المكي. ففي معنى الفناء (تملك الله الولي بسطوة شديدة: قهره فأرمسه قبل وفاته ثم إذا شاء أنشره فلم يبق له نسبة في حياته ولا عُلِمَ وفاته عند خلقه)[104]. (الحي من تكون حياته بحياة خالقه، لا من تكون حياته ببقاء هيكله، ومن يكون بقاؤه لنفسه فإنه ميت في وقت حياته، ومن كانت حياته بربه كانت حقيقة حياته وفاته لأنه يصل بذلك إلى رتبة الحياة الأصلية)[105]. وهو بهذا يحلل غلبة الحال كمنظّر. ولا يرجع في ذلك إلى تجربة شخصية، بل يعتمد على عرض لحالات نشوة، كحالة البسطامي (توفي عام 261 هـ) التي تُرجمت عن الفارسية (نور، 91، 93، 114) فاطلع على رواياتها المختلفة وعلّق على تنقيح أبي موسى الدُبيلي الأرموي[106] لها، ووجد الجنيد تجربة البسطامي ناقصة ولغته ذات مادية شديدة[107].

تظهر خطوط مذهب الجنيد العريضة من خلال اعتراضاته على خاله وأستاذه سري، ونقاشاته مع النوري وابن عطا. فقد لطّف الجنيد صيغ سري المنغلقة في طريحة النوري عن الحلول[108] وفي قدم الروح، لكنه حافظ مثله على طريحة المحاسبي عن خلق الحروف مخالفًا الحنابلة. ويميل ابن عطا إلى الحلاج في تقويمه لبعض فرضيات الجنيد رافعًا من قيمة الجهد والعذاب الشخصيين.

وتقدم رواية حمد، وعنه ابن باكويه، الجنيد مرشدًا الحلاج الروحي بعد سهل. بينما يُظهر إسناد آخر أخذه الهجويري عن الجريري والخلدي أن الجنيد لم يرغب قط في استقبال الحلاج[109]، لكنه إسناد معاد على نحو واضح. لذلك تبدو رواية حمد صحيحة هنا، فالجنيد لم يقطع الأواصر مع

الحلاج إلا بعد المكي بفترة طويلة. ولربما انحدر من مصادر موثقة وصف الأسطورة الشعبية لارتباط الجنيد العميق بالحلاج وإعجابه به كونه متصوفًا، مع اتهامه له فقيهًا، فقد توفي الجنيد بعد بدء هجمات الفقيه ابن داود. أما رواية مشادّة ابن خفيف الشاب مع الجنيد في بداية إقامته في بغداد وجداله معه (المقطع رقم 61، من أخبار الحلاج) في اجتماع كان الجنيد يكيل فيه للحلاج متهمًا إياه بالسحر والشعوذة، فهي رواية أكثر من مشكوك في صحتها.

وقد أبدى أبو يعقوب الأكتع والجريري رأيهما في محاكمة الحلاج، وكلاهما من أتباع الجنيد.

أما أبو يعقوب (إسحاق؟) الأكتع البصري، كاتب الجنيد، فقد زوّج ابنته أم الحسين من الحلاج، وهو ما أثار في لحظته غليانًا بينه وبين عمرو المكي نائب الجنيد.

ثم عادى الأكتع صهره بعد ذلك، وأنبأ أبو زرعة الطبري راويَ الخلدي[110] بذلك. ولا نعلم عن الأكتع شيئًا خلا نادرة تقول إنه أقام عشرة أيام معتمرًا في مكة[111]، وقوله جملة سفيهة بما فيه الكفاية عن (عين الجمع) نقلها أبو الحسن المزين إلى ابن خفيف[112]. وهناك سبب للظن بأن الأكتع كان يصاهر عائلة من نبلاء البصرة تمتلك أموالاً في الأهواز هي الكرنبائية، وبقي ابنه وابنته أوفياء للحلاج.

وأما أبو محمد الجريري[113]، فهو تلميذ سهل التستري، ثم تابع وخليفة الجنيد. وقد هلك الجريري في الصحراء عندما نهب القرامطة الحجّاج نحو عام (312 هـ) (مات وإصبعه مرفوعًا كما نقل ابن باكويه عن ابن عطا الروذباري):

حنفي في القانون، وأستاذ النهرجوري واابن خفيف في التصوف. وقد عرف الحلاج عن قرب بالتأكيد. وتعد رواية ابن باكويه، التي نقلها عنه عن مجيء الحلاج أول مرة إلى الجنيد، حكاية أكثر من تأريخ لتجاهلها مجيء الاثنين سوية من عند سهل. وقد حضر الجريري المحاكمة شاهد نفي على الحلاج في أثناء قضيته الثانية، لكنه وقّع على إعدامه وفقًا للنصرباذي. بينما يؤكد إسناد آخر أخذ به الهجويري[114] والكتبي وابن كثير أن الجريري لم يُرد قط إدانة الحلاج. أما المقاطع النادرة التي بقيت لنا من مؤلفات الجريري (والتي يشير إليها الكلاباذي) (واعتكافه القاسي في مكة عام (292 هـ: راجع الحلاج)[115] فلا تسمح برؤية ما الذي ابتكره الجريري مقارنة بأستاذه الجنيد. ويروي السهلجي (توفي عام 476 هـ) مؤرخ البسطامي أن أبا محمد الجريري استشار يومًا النباجي[116] في مقطعٍ شهير للبسطامي: «أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه إلا سري فإنه رأى منه ملأ (ملئًا/ ملآن) فخاطبني معظّمًا لي بأن قال: كل العالم عبيدي غيرك». فأجابه النباجي: «إن الله حقق له المعنى في ذاته[ن] (أي في النبجي) مضيفًا، أي الله، (لأنك أنا)». لذلك رأى الجريري أن درجة النباجي تفوق درجة البسطامي الذي لم يستطع أن يدرك (أو أن يصوغ) الاتصاف بالتنزيه[117] الذي أشار إليه. وقد قتل الجريري في الهبير (نهاية عام 311 هـ) على طريق الحج، وبقيت جثته هناك عامًا بعدها، وذقنه ملتصقة بركبتيه وإصبعه مرفوعة للشهادة (الخطيب، الجزء 4، 434).

2/ 2/ 5) نوري بن البغوي: وغلامه القنّاد

معاصر للجنيد، ولد مثله نحو عام (225 هـ) في بغداد، ومات في الشنيزية عام (295 هـ)[118].

زار مكة عدة مرات، وكان وقتها تلميذ أحمد بن أبي الحواري الشامي (توفي عام 246 هـ)، ثم اتبع سري السقطي (توفي عام 253 هـ)، وانتهى آخر الأمر معاونًا ثم خليفةً لأبي حمزة (توفي عام 269 هـ)[119] على رأس الفرقة الحلولية المتطرفة من متصوفة بغداد، بينما حافظ صديقه الجنيد على طريقة المحاسبي الأكثر فطنة. وهناك عدة نوادر تلقي الضوء على تناقض أسلوبيهما، إذ قال نوري للجنيد ذات مرة: «غششتهم فصدّروك على المنابر، ونصحتهم فرموني بالحجارة»[120]. فقد كان النوري واعظًا متفانيًا في الحمية الدينية في حين لم يوافق الجنيد على إلقاء الدروس إلا على مضض، واستخدم فيها مفردات تصوف نظرية. وعندما وشى الحنبلي غلام خليل بغلاة المتصوفة إلى السلطات كونهم منادين بالحب العذري، نحو عام (266 هـ)[121]، مدعومًا من أشر أم الموفق الوصي، تقدّم النوري بجسارة كبيرة ليتحمل قسوة القضاة متهمًا أول بدلاً من زقّاق[122] الذي قال فيه غلام خليل: (دمه حلول، دمه في عنقي). فبرأهم إسماعيل حمادي كبير القضاة متأثرًا، بينما نفي النوري عدة سنوات إلى الرقة. ثم عاد إلى بغداد في أيام المعتضد، وتجرأ ذات يوم وحطم جرار النبيذ المحمولة إلى القصر، ونفي إلى البصرة نحو عام (283 هـ)، ثم عاد إلى بغداد في عام (289 هـ)، وكان وقتها في وهن شديد لا يقدر على معاودة التبشير. ومات بعد ست سنوات عندما رمى نفسه على قضبان خيزران مدببة وهو في غلبة حال[123].

يشير النوري مثل أبي حمزة إلى وجوب تبصر وإدراك نداء رباني في كل ظاهرة أو حدث يستدعي به الله انتباهنا وإجابته: «لبيك». ويفضل نوري الدعاء بالتلبية مع نباح كلب من الدعاء مع نداء مؤذن للصلاة[124]. وقد خفف نوري من شدة ميل أبي حمزة الجمالي الخطر، الذي درس الحب الأفلاطوني من خلال رؤية ألمية[س] (Dolorisme) وقارب الشذوذ الجنسي في رواياته المريبة عن تردد الزهّاد على أصحاب الوجوه الجميلة[125]، فكان بذلك أكثر صرامة من يوسف بن الحسين الرازي (220 هـ، وتوفي عام 304 هـ)[126]. لكنه بقي من مؤيدي القول بالشاهد[127] وقدم الروح[128]. وهو أول من وعظ بالمحبة والحماسة في العبادة (من دون أن ينتظر مقابلاً)[129]، وشدد أيضًا، مثل سري، على مفهوم العشق الذي يوحي به الله إلى النفس في وجدها[130]، وهذا توجه نحو الطريحة الحلاجية بالاتحاد مع الله في العشق، إلا أن علم الكلام في ذلك الوقت نفى قدرة الحب على أن يكون أكثر من (إرادة)، لا تدركه إلا هنيهة ولأمور محددة، وبناء على ما سبق، جرّم غلام خليل (توفي عام 275 هـ) النوري بتهمة الزندقة (= المانوية)[131].

ومما لا يرقى إليه شك أن تفاني النوري في التقى ألجأه إلى منطق رمزي شديد المادية كي يوضح نظريته في أن الله وحده يثبت أنه الله[132]، كما قال الخراز قبله: «إن العقل عاجز عن الوصول إليه». ونقل القنّاد المعتزلي سلسلة شهيرة من الشطحات التي جرته إليها، عبر الألمية، غلبة حاله. فقد عذب نفسه بأن بقي واقفًا أربعين يومًا، ورمى دراهمه في الماء، وركض في الطين وهو يصيد الأسود

في الناشرية، ووضع رأسه في الأسفل[133] وجسده إلى الأعلى. وبحث عن الهبات اللدنية، ونقل لنا تلميذه الأنماطي بيتين مرهفين في هذا الشأن: (لحق أبا الحسن النوري علّة والجنيد علّة، فالجنيد أخبر عن وجده، والنوري كتم، فقيل له: «لِمَ لم تخبر كما أخبر أصحابك؟» فقال: «ما كنا نبتلي ببلوى نوقع عليها الشكوى» ثم أنشد يقول:

إن كنت للسقم أهلاً
فأنت للشكر أهلا
عذّب فلم يبق قلب
يقول للسقم مهلا)[134](ع).

وطبّق النوري المحبة الخالصة في حياة الصحبة معلنًا أن حياة الصحبة تسمو على حياة العزلة، وأن لا حياة صحبة من دون روح الإيثار[135]. وأخذ عليه أنه يقرأ ما في القلوب ومنه اشتق لقبه (جاسوس القلوب). وحفظ لنا أبو نعيم وصاياه العشر لتلامذته[136].

ولم يبق لنا عنه سوى مقاطع ذكرها رواته المباشرون، المرتعش والأنماطي (عند فارس)، والقنّاد والخلدي، إضافة إلى النوادر المثيرة التي جمعها القنّاد واابن باكويه، وبضعة أبيات نشرها الكلاباذي.

ولا توجد لدينا تفاصيل عن اتصالات النوري بالحلاج التي يجب تحديدها بين عامي (264 – 266 هـ)، وقد أسند التجاذب في مذهبيهما وطبعيهما لنوري كثيرًا من القصائد[137] والأقوال التي يجب أن تنسب إلى الحلاج. وتتخيل الأسطورة بعد ذلك زيارات قام بها النوري إلى الحلاج في سجنه.

2/ 2/ 6) أبو بكر الفوطي

يشير إليه السلمي كونه معلم للحلاج، ونعرف من ابن باكويه أنه انقلب عدوًا له. ويبدو أنه عرفه في مكة بجانب أبي يعقوب الأكتع. زار أصفهان في حياة علي بن سهل (توفي عام 307 هـ)[138] وكان له من الأتباع: ابن خفيف وأبو بكر محمد بن داود الدقي الدينوري (توفي في دمشق عام 359 هـ)[139] وأبو عمر الآدمي[140].

2/ 2/ 7) الشبلي

ولد أبو بكر الشبلي[141] في سامراء عام (247 هـ)، وتوفي في بغداد في الثامن والعشرين من ذي الحجة عام (334 هـ). سليل عائلة من كبار الموظفين، وتنقل أبوه جبغو بين مصر واليمن بأمر الموفق وأصبح حاجبه في عام (251 هـ) (الطبري، الجزء 3، 1557 م). وبعد أن أصبح الموفق وليًا للعهد عيّنه كبير حجابه (في عام 257 هـ أو عام 261 هـ على أبعد تاريخ قبل ابن جشيار)،

فوضع جبغو ولده الشبلي في الحجابة تحت إمرته. وكانت أمه أخت حاكم الإسكندرية العسكري، نصر الطحاوي في الغالب (عام 252 هـ)[142]. وبسببها هي من دون ريب قُيِّض له اتّباع المذهب المالكي (كانت أم كبير القضاة المالكي أبي عمر مصرية أيضًا، وكان يعرفه). وقُضي له بطعمة دِماوند معاونًا في الحجابة. ثم تخلى[143] عنها عندما أقعد الموفق من منصبه وليًا العهد (في 12 ذي القعدة 269 هـ) في سامراء ومصر (لأن الموفق بقي سيد بغداد واستعاد الإمبراطورية بسرعة في عهد المعتمد)[144].

تقدم لنا استقالته عن الطعمة كمتلازمة مع اهتدائه للتصوف في اجتماع عند خير النساج صديق الجنيد. وفي عام (269 هـ) كان عمر الشبلي (22) عامًا، وهو ما يتناقض مع ما قيل لنا في مواضع أخرى عن الثلاثين أو العشرين (20 - 40 سنة) سنة التي خصصها لدراسة الحديث (مع مجهول اسمه محمد بن مهدي المصري) والقانون المالكي (لا نعرف مع من) وعن حفظه الموطّأ عن ظهر قلب (العكري)، وهو ما يؤخر تاريخ تحوله للصوفية من (269 إلى 277 أو حتى 287 هـ)[145]. وتقاعد في الشام لفترة أيضًا بعد أن ترك خدمة المعتضد ([مخطوطة] 2137، ورقة 97 أ).

لنتمسك بأنه حتى بلوغه الأربعين من العمر (عام 287 هـ) (اللمع، 195 هـ) دخل إلى البلاط عدة مرات، وارتبط في بغداد بفقهاء المالكية (موالي كبار القضاة الحماديين) وبالقراء وبخاصة كبيرهم أبو بكر بن مجاهد (توفي عام 324 هـ) الذي قال له ذات يوم[146]: «منذ ثلاثة وأربعين عامًا وأنا أدرس القرآن.» (ويجب أن يكون ذلك قد حدث في نحو 295 هـ).

وجعل مقام عائلته العالي تحوله إلى الصوفية أمرًا ذا شأن عند المتصوفين المنحدرين عامةً من أنساب هزيلة وأرومات متواضعة. لأن الشبلي غدا (تاج التصوّف الوطني) وفق تعبير الجنيد[ف]. واستفاد الشبلي الشاعر الحماسي من ذلك، فاصطبغت حياته بطابع فريد وفوضوي ممعن في الغرابة. مكث في جامع المنصور تحت قبة الشعراء، كما يقول ابن صابر («الخطيب»، الجزء 12، 96)، أو في زاويته بجوار حلقة الفقيه الشافعي أبي عمران موسى بن قاسم بن الحسن بن إبراهيم الأشيب (توفي عام 302 هـ)، الذي تسبب في طرد الشبلي[147] نحو (295 هـ)[148]، بعد أن أعيته صرخاته. وأقام الشبلي في البصرة («عطار» الجزء 2، 170، 173). وارتبط بصداقة طويلة بالحلاج، فدخل معه في نقاشات عامة، لأن الحلاج وعظ دائمًا وهو سيد نفسه، أما الشبلي فقد كان، ولدوافع أمنه الشخصي، يفضل تصنّع إيماءات مختلّة لشخص غير مسؤول، فيزعق بالحقائق الصوفية في خرق متعمّد لفصاحة اللغة. وقد احتجز في المارستان عدة مرات، واستقبل زوارًا فيها. وأطلق سراحه قبل عام (309 هـ)، لأنه أنكر صداقته للحلاج مرتين، الأولى في أثناء التحقيق (في أن الحلاج طلب منه مساعدته في إزهاق روحه) وفي أثناء التعذيب (تصرّف معه كممسوس، وأمام التهديد بالملاحقة افتعل سببًا لاحتجازه من جديد)[149].

وفي نحو عام (330 هـ)، شاهد المهلبي، الذي أصبح وزيرًا بويهيًا بعد ذلك، الشبلي يسقط في الشارع مغشيًا عليه بعد أن زعق صرخات وجد[150]. وفي تلك الأيام أيضًا هاجمه متصوف آخر،

هو أبو مزاحم الشيرازي، منتقدًا شطحاته بشدة: «منذ أربعين عامًا والشيطان يلهو بك»، وفشل الشبلي في حينه في حمل أنصاره على طرد أبي مزاحم وغادر المكان. ثم كان من أبي مزاحم أن أخذ ينشد كشعراء الأعياد والأمكنة العامة ويسأل الأعطيات، فغنم عشرين درهمًا[151].

وكان للشبلي ولدان، غالب الذي مات في حياته (وقد حلق ذقنه حزنًا عليه، وقصت زوجه ضفيرتها للسبب ذاته)[152] وأبو الحسن يونس.

وتلقى الشبلي تعليمًا ثقافيًا عاليًا قبل أن يتحول إلى التصوف، وعندما تحول إليه، كان المتصوفة الذين يتردد عليهم كالجنيد وابن عطا والخلدي أصدقاء له أكثر من معلمين. ويبدو أن الحلاج انفرد عن غيره في تأثيره فيه، وازداد هذا التأثير على مر الأيام. وتلقى الشبلي أسلوبه في الشطح من النوري والسمنون (توفي عام 303 هـ).

ورواة الشبلي عديدون، وبينهم كثيرون من خارج الوسط الصوفي، يعود ذلك لمظهر حياته المثير، ومنهم أبو الحسن بن أبي ذر (عن 'منهاج الدين والتعرف'، 59، 110) وأبو بكر محمد بن عبد الله بن شاذان (توفي عام 376 هـ) ومحمد بن أحمد بن حمدان الفرّا (توفي عام 370 هـ) وأحمد بن محمد بن عمران الجندي (توفي عام 396 هـ) والروذباري. لكن وريث فكره الوحيد، كما يشير الهروي، هو علي بن إبراهيم البصري الحصري (توفي عام 371 هـ). وكان الحصري حنبليًا ثم انقلب شافعيًا، ولم يكن له أستاذ في التصوف عدا الشبلي. وهو من أسس أول رباط حقيقي للمتصوفة في بغداد، عام (360 هـ)، هو رباط الزوزانية. وقال الشبلي للحلاج ذات مرة: «أنت مجنون (ديوانه) مثلي، وبيني وبينك رباط أزلي»[153]. وله في بغداد رواة آخرون أيضًا مثل أبي القاسم عيسى ابن صديقه الوزير ابن عيسى الشهير (302 هـ، وتوفي عام 391 هـ)، وقد كان أبو القاسم درس الفلسفة وأصبح كاتب الخليفة (بين 364 - 371 هـ)، وزيد ابن رفاعة الهاشمي (توفي عام 372 هـ) أحد كتّاب الموسوعة الإسماعيلية 'إخوان الصفا'[154]، وأبي الحسن علي بن المثنى التميمي الأستراباذي[155]، وأبي طالب محمد بن علي محلوس موسوي (316 هـ، وتوفي عام 399 هـ)، وهو علوي كان شاهدًا عند كبير القضاة (361 هـ)، وصديق الخليفة القادر[156]، وأبي القاسم عبيد الله بن عبد الله خفّاف بن النقيب (305 هـ، وتوفي عام 415 هـ)، الذي عاش بجوار الوزير الحلاجي ابن المسلمة[157] في الرصافة في أواخر حياته. ونجد في مكة من رواته أبا العباس محمد بن الحسن بن سعيد المخرّمي (توفي عام 362 هـ)[158]. وفي هراة، عباس بن أحمد العصمي الدبّي الذهلي خاجه أبو عبد الله (294 هـ، وتوفي عام 378 هـ) الذي عاش أربع سنين في بغداد (بين 317 - 321 هـ) بجانب الشبلي وبذل له نفقة كبيرة[159]، ونشر صوفي من أمراء هراة، هو منصور بن عبد الله الهروي (توفي عام 402 هـ)، أبحاثًا عن الشبلي، كما نشر عنه أيضًا أبو الفرج محمد بن عبيد الله البارد المعتزلي (توفي عام 367 هـ)[160].

ويبدو أن الشبلي لم يكتب غير قصائد صوفية قصيرة لم يجمعها أحد[161].

لكن إعادة بناء مذهبه أمر ممكن، فلطالما نُظر إليه كَ حنيفي في إسلامه وكَ ولي من أولياء الله

حتى في أكثر الأوساط عداءً للصوفية (وقد عظّم ابن مجاهد من قدره، وهاجمه ابن يزدنيار فقط (منطق) بسبب تقديسه الرسول، ولم يجرؤ المعري على مهاجمته)[162]. وفي الواقع فإن الاتحاد مع الله الذي بحث عنه شبلي ولهانًا وبأكثر ما يمكن من غرابة في الأسلوب، لم يكن برأيه سوى نوع من الانفعال العنيف في أوج اللحظة وغيرة معذّبة واتصال لا يمكن إدامته، ولم يقبل يومًا مفهوم الشاهد[163] الذي أدى، أي المفهوم، إلى إدانة الحلاج بالحلول ويمكن مؤاخذة الشبلي على شطحاته مثل بقائه ليلة كاملة واقفًا على سطح داره على قدم واحدة، و قذفه زميلاً له في الماء ليرى هل يعوم مثل موسى أم يغرق مثل فرعون، وتهديده غلامًا في الطرقات لأنه رأى أن جماله خُلق للغواية فقط، ورغبته بالبصق في جهنم لكي يطفئها، أو أنه كان يحرق الثياب الثمينة ويصنع ثقوبا في الجديدة، ويتكحّل بالملح في عينيه لكي لا ينام، ويحمد الله لاعتلاله في كبده، ويأمر النادم بالاستغفار الذليل، ويتشوق لأمر الله أن (جئ به) كما يؤمر الكلب، ويتحرّق لأن يبعثه الله أعمى[164] (= ملعون، طه [ص]، آ 124)[165]، ويعتقد أن قضاء الله فيه يتجاوز قضاءه في اليهود والنصارى[166]. لكننا نعذره عليها، لأننا نعلم أنها نابعة من أعماق إيمان شديد بالإسلام في تصويره لقدرة الله العظيمة. وقد عظّم الجنيد من شأنه بسبب ذلك، مع بعض مآخذه عليه[167]: «كنا نأخذ الكلمة فننشقها ونقرظها ونتكلم بها في السراديب وقد جئت أنت فخلعت العذار، بينك وبين أكابر الخلق ألف طبقة في أول طبقة يذهب ما وصفت»[168]. «إذا تكلّمت أو أنصتّ، فمن غيري في العالمين (الأولى والآخرة)». وهناك حوارات تبرز موقف كل منهما: (جنيد) «إذا توكّلت على الله في عملك فلن تطمئن» (شبلي) «لا، بل إذا توكّل الله عليك في عملك فلن تطمئن»[169]. وقد أخذ الشبلي على الجنيد أنه بقي في عقيدة التصوف النظرية[170]. وقال، مثل الحلاج، إن البسطامي لم يكن في معرض التعبير عن العشق الإلهي إلا مبتدئًا[171].

قال الشبلي: «أنا الوقت، وقتي عزيز، وليس في الوقت غيري، وأنا مُحِق (أو أنا مَحْق)» (اللمع، 405)، «ألف عام ماضية في ألف عام واردة، هوذا الوقت، ولا تغرنكم الأشباح»، «أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتي ليس له طرفان»[172]. لقد شعر الشبلي بالحضرة الإلهية تعبر صدعه كلما حَطَمت طبيعته، فاتحاده مع الله ذرّي في جوهره وغير دائم. وقد حزر حضرة إلهية في الحلاج بسبب اتحاد عزيمته بعزيمة الخالق، لكنه اتحاد لا يحطمه بل يجَبّره[ق]، وسلّم من دون شك بتفوق الحلاج عليه في الاتحاد التحولي[173].

لقد كانت الألفة بين الشبلي والحلاج كبيرة جدًا، مع الفرق في الطباع، وذات صدى ثقافي أكبر من صداقة الحلاج مع ابن عطا مع كونها أقل شفافية وبطولية. وبقي الشبلي الشاهد الحي الوحيد على عشق الحلاج الخارق بعد مقتله، وباح الشبلي سرًا بين بعض الأوساط الصديقة الموثوقة أو سُئل ليبوح بمقولات تؤكد صدق إعجابه وتأثره به. والتقط منصور بن عبد الله الهروي (الابن الأصغر للأمير خالد) في بغداد إقرار الشبلي الذي أذاعه الأنماطي بأنه (أنا والحلاج على شيء واحد) ([راجع الحصري]: طرائق 2، 203). واتخذ المنحى ذاته أصدقاؤه، دعلج بن أحمد السجزي (260 هـ، وتوفي عام 351 هـ) الذي جنّد دخله الهائل في خدمة سنّة القطيعة ضد الاضطهاد الشيعي،

وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي (توفي عام 328 هـ)، الفقيه الشافعي النافذ في نيشابور، ومحمد بن عباس عصمي الدبّي، عدوّ البخاري، وصديق ابن أبي حاتم، الذي خلف خالدًا بن أحمد البكري الذهلي (توفي عام 270 هـ، الخطيب)، أمير هراة ووالي مرو وبخارى [عندما انتقلت من الطاهرية إلى الصفارية: مخطوطة فارسية، (269 هـ) المكتبة الوطنية باريس] (294 هـ، وتوفي عام 378 هـ). ونقل خادمه عيسى قصار الدينوري كلمة الحلاج وهو يموت (حسب الواجد.)، كما أذاع راويه أبو حاتم الطبري بيتي الحلاج الجميلين (مُزجت . .)[174]، ونقل تلميذ آخر من أتباعه، هو أبو بكر محمد القصري، للقنّاد بيتي الشعر «طَلَبْت . .» و(رواية الشبلي) الأولى القديمة عن مقتل الحلاج. ولا يتوافر لدينا من معتقدات الشبلي الحلاجية التي أسرّ بها إلى الحصري على حالتها الأصلية، سوى الحكمة التي تسوغ الطقس النذري البديل من الحج، والتي جُرّم[175] الحلاج بسببها. ولم ينضج التمعّن فيما قاله الشبلي عن الحلاج إلا في رباط الزوزانية، بوساطة شيذلة (توفي عام 494 هـ) وعين القضاة الهمذاني (توفي عام 525 هـ)، فليس الأمر سوى حب إلهي: « . .حفظ الأسرار صونها عن رؤية الأغيار. [القول ذاته للمرتعش (عند الجامي، 230 هـ)]. لأن الله غيور» (شرح التعذيب). (العشق صفة مُضيّعة ونعمة سرمدية . . «ارم مفاتيحك لمحبوبك . .» «تسرمد النعمة السرمدية الوقت فيك» (البيت) «تسرمد وقتي فيك وهو مسرمد»[176]). (قال الشبلي: «هل يستطيع المحب أن يحرم نفسه من محبوبه؟» فقال الحلاج: «لا يستطيع الفتى أن يحرم نفسه مما هو نفسه، فإذا قام الحب اكتملت الممازجة وبطل الفراق»، ثم أنشد:

قد تصبّرت وهل يصبر
قلبي عن فؤادي
مازجت روحك روحي
في دنوٍّ وابتعادي)[177].

ثم حوار الشبلي مع الله في الحلم: «إلى متى تقتل محبّيك؟ فقال (تعالى): 'إلى أن يجدوا ديّتي . .'»[178]. هكذا تبدو الأجواء الأسطورية (لزيارات) الشبلي للحلاج في سجنه كما نقرؤها في الحكاية.

كما يعود فضل توثيق[179] جواب الحلاج عما يميّز الرسل من الأولياء إلى الشبلي، فالرسل هم الذين (سُلّطوا على الأحوال فهم يتصرفون فيها لا الأحوال تتصرف بهم) بينما الأولياء (سُلطت عليهم الأحوال فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفون الأحوال)، حيث طريحة علو الأولياء على الرسل موحىً بها بلباقة شديدة التحفظ[180].

ووصلت حلاجية الشبلي (وفقًا للحصري) إلى الحنابلة (علي بن أبي الحنكاري عبر سعيد مخرمي وصولاً للكيلاني) (السمت المجيد، الصفحة 62) من طريق عبد العزيز بن حارث التميمي (317 هـ، وتوفي عام 371 هـ) وابنه أبي الفضل عبد الواحد (توفي عام 402 هـ). وعن

زيد بن رفاعة أيضًا، إخوان الصفا.

ونجد في ترجمة الشبلي عند ابن عساكر، التي نقل معظمها من تاريخ السلمي المفقود، القصة الآتية[181]: قال أبو بكر الزبير بن محمد بن عبد الله: «رأيت النبي في المنام، فقلت: يا رسول الله، ما تقول في الجنيد؟ قال: 'جمع العلم'، فقلت: فالشبلي؟ قال: 'إن صحا انتفع به كثير من الناس'، قلت: فالحلاج؟ قال: 'استعجل'[182]»

2/ 2/ 8) ابن عطا

ولد ابن عطا في عام (235 هـ) وقتل في عام (309 هـ)[183]. وتنقسم حياته، التي عاشها كلها في بغداد على الأرجح، إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول حتى عام (275 هـ) تقريبًا، حيث تتلمذ ابن عطا في وسط المحدثين الحنابلة السلفيين، وهو وسط تطوّر في الزهد والتصوف بتأثير أبي حمزة (بهجة،7 ب) على نهج التقشّف الشديد في كتاب ‹الزهد› لابن حنبل وبضعة أحاديث ترجع إلى جعفر الصادق، وشعر الأصمعي البدوي التقليدي. ثم تتلمذ على يد إبراهيم المارستاني بعد أبي حمزة[184]. وقدّره الخرّاز، فأصبح صديقًا للجنيد (إطراء مأخوذ عن التوحيدي، صدق، 33) والنوري. ويمكن وضع القسم الثاني من حياته بين (276 و293 هـ)، ويتراوح بين (7 و14 و18) عامًا على اختلاف المصادر. وقد عاش فيه ابن عطا محنًا عائلية وشخصية نتيجة دعائه البطولي[ر]. أما الهزيع الأخير من حياته، الذي عرف تلميذه ابن حبيش السنوات الخمس عشرة (أو العشرة) الأخيرة منه، بين (294 و309 هـ)، فقد اتّبع فيه ابن عطا، بعد أن استعاد عافيته، تقشفًا منظمًا شديد الصرامة، وكتب تفسيرًا للقرآن وارتبط بالحلاج في اتحاد روحي ازداد ولعًا وحميةً مع مرور الأيام، فغدا المدافع الأول عنه، ودفع حياته ثمنًا لذلك.

تتلمذ على يد اثنين من الحنابلة السلفيين، هما الفضل بن زياد البغدادي، صديق ابن حنبل الشخصي المتوفى نحو (255 هـ)[185]، ويوسف بن موسى قطان الكوفي (توفي عام 253 هـ)[186]. وظهر ابن عطا راويًا في أسانيد عدة أحاديث. وهو الحلاجي الوحيد الذي بقي اسمه محترمًا في الأسانيد والتراجم الحنبلية[187] بعد إدانة الحلاج. كما قبل ابن عطا أيضًا جماعةً مفسري وشرّاح القرآن، كونه أول متصوف فسّر القرآن[188] بعد سهل.

ويبدو أن الحلاج أودع بعض مخطوطاته عند ابن عطا في أثناء محاكمته الأخيرة (ما يفسر توافر الوثائق الحلاجية لدى الحنابلة، حتى عهد جاجير)، الذي أوصى بها، مع تفسيره القرآن (بغرض نشره) وكل كتبه لتلميذه المفضل أبي عمرو علي الأنماطي[189]، تلميذ النوري سابقًا، وأستاذ الحلاجي فارس لاحقًا (وقد نقل الأنماطي التفسير إلى كل من محمد بن عيسى (أبو موسى) الهاشمي (في) السلمي البقلي) وأبي حازم العبدوي من طريق أبي بكر الرازي (تلبيس) وأبي قاسم البزّار في القاهرة، (الذي نقله عنه) منصور بن عبد الله (تفسير السلمي، سورة غافر، آ 15 - 67 وسورة الكهف، آ 1). ومن طريق فارس وُصل ابن عطا بالنصرآباذي (توفي عام 369 هـ)، فنقل تلميذه القدير والمحدث الفاضل أبو حازم عمر بن أحمد بن إبراهيم العبدوي (توفي عام 417 هـ)

تفسير ابن عطا، الذي تلقاه من أبي بكر الرازي[190]، إلى الخطيب. وهناك راوٍ آخر لهذا التفسير، هو محمد بن عيسى الهاشمي (البقلي، 1، 240 و2، 14 - 18)، وهو نفسه محمد بن أبي موسى الهاشمي (توفي عام 351 هـ) صديق دعلج وقائد المقاومة السنّية الأشهر في بغداد.

وبين رواة ابن عطا الآخرين نجد أبا عبد الله الغلفي أستاذ المتصوف الحنبلي الكبير ابن سمعون (توفي عام 387 هـ)، وابن شاذان (توفي عام 376 هـ)، السلفي المتشدد وعدو الحلاج، وابن حبيش (توفي عام 359 هـ)، أحد مصادر أبي نعيم والمتصوف البوشنجي (توفي عام 348 هـ)[191].

ونعرف من مؤلفات ابن عطا كتابًا في فهم القرآن، حفظ لنا السلمي مقاطع[192] عديدة منه. واحتج[193] ابن عطا بالحلاج في هذا الكتاب من أثناء حياة الأخير، وهي ظاهرة مخالفة لما جرت الأمور عليه. وكتاب ‹عود الصفات وبدؤها› وهو كتاب عن صفة الفناء الصوفي[194] العابرة.

وعقد ابن عطا مجالس في علم الكلام الأخلاقي، عُرضت فيها الوصايا على أنها منزّلة من عند الله، حَفظ منها القارئ أبو بكر جعفر بن أحمد الخصاف[195]: «إن الله جعل الأحرف في القرآن سببًا متصلا بالخلق وجعل المُشكّل لها سببًا متصلاً منه لها» (البقلي، تفسير، الجزء 1، 67 راجع ‹الدرزة›).

وتتجلى شخصية ابن عطا أكثر ما تتجلى في علم الكلام الأخلاقي الممارس، فطور ما بناه النوري في مفهومي الصحبة والإيثار، واضعًا جوهر الحياة الصوفية في محملها الاجتماعي، فالتكافل الأخوي والتراحم والإبدال الصوفي ليست جميعها سوى سبل للاتحاد في الله. ونذر حياته للتعاطف، بدليل أزمته المحورية الكبيرة، التي رواها أبو نعيم بأسلوب ساحر: (أوقف على مراتب المأسورين ومقامات أهل البلاء من المأخوذين فتمنّى ما خصّوا به من الصفاء والاعتلاء فعومل بما تمنّى من المحن والابتلاء)[196]. أما صديقه الغلفي، الذي رحل إلى طرسوس، فقد روى لابن سمعون هناك، الذي نقل لابن العلاف[197] (توفي عام 442 هـ)، قال: «سمعت أبا العباس بن عطا يقول: ’قرأت القرآن فما رأيت الله عزّ وجلّ ذكر عبدًا فأثنى عليه حتى ابتلاه‘. فسألت الله تعالى أن يبتليني فما مضت إلا الأيام والليالي حتى خرج من داري نيف وعشرون ميتًا ما رجع منهم أحد. قال: ’وذهب ماله وذهب عقله وذهب ولده‘[198] وأهله، فمكث بحكم الغلبة سبع سنين أو نحوها». ويقول الغلفي إنه لم يجد رجلا يخرج من الغلبة ويتكلم بمثل الحكمة التي تكلم بها ابن عطا. وكان أول ما قاله هو هذه الأبيات:

حقًا أقول لقد كلفْتِني شططا[199]
حملي هواك وصبري إنّ ذا لعجيب
لا كنت إن كنت أدري كيف يسل مني
صبري عليك وصبري: صبر أيوب
قد مسّني الضر والشيطان ينصب لي
وأنت ذو قوة والعبد منكوب[200]

ويزيد معارضو ابن عطا في مدة المحنة فيجعلونها أربعة عشر عامًا، مدعين أنها بسبب لعنة أصابه الجنيد بها عندما عارضه ابن عطا بالطريحة القائلة بتفوق منّة الأغنياء على هوان الفقراء، ثم تراجع عنها بعد ذلك قائلاً: «دعوة الجنيد أصابتني[201]». لكن ابن عطا تمسّك بهذه الطريحة في مواجهة الجريري خليفة الجنيد. وهي واحدة من مجموع خمسة انتقادات وجهها ابن عطا لنظرية الأخلاق عند الجنيد، ودعاه لإتمام نظريته عبر ممارسة التسليم الصارم، كما فعل الحلاج مع الجنيد، لكن على طريقته الخاصة.

ويؤكد ابن عطا في جدليته الأولى، ضد الجنيد، بأن شكر الغني الذي يزيده الله يفوق تسليم الفقير الذي يحرمه الله، مؤسسًا على أرضية سيئة: أيّ فضلٍ يكون أفضل مما أضافه الله إلى نفسه (أي الغنى)؟ وأي شيء يكون أعجز من شيء تنافى الله عنهً (أي الفقر)؟. وردد ابن عطا ما قاله للجريري: «لأن الله أضاف الغنى إلى نفسه وتنافى عن الفقر . .» ثم قال بعد ذلك: «فإن احتج محتجٌ بأنه عُرض عليه صلى الله عليه وسلم مفاتيح الدنيا فلم يقبلها ولم يردّها، وتركها اختيارًا، فهذا صفة التاركين والتارك لا يكون إلا غنيًا»[202]. وقد استنتج ابن عطا هذه الطريحة من الطريحة التي دفع بها الداراني وابن أبي الحواري ضد رباح القيسي (فقد اختلف أهل العلم في عبد ترك ذنبًا وعمل في الاستقامة ونفسه تنازعه إليها وهو يجاهدها وفي آخر ترك الذنب وانكمش في الإصلاح . . ولم يكن على قلبه منه ثقل ولا مجاهدة: أي هذين أفضل؟ فقال بعض علماء الشام: . . «(الأول) أفضل، لأن عليه منازعة وله فضل مجاهدة (تضاف إلى فضل التوبة).» وقال علماء البصرة: . . «(الثاني أفضل) . .» ومال إليه رباح القيسي وقال: «لو فتر هذا (الثاني) لكان أقرب إلى السلامة ولم يُؤمَن على الآخر الرجوع»)، ومن ذلك قول ابن عطا في أن «المجاهد لنفسه أفضل، لأنه اجتمع له الإكراه والمجاهدة، فحصل له عملان»[203].

وهو ما يدحضه اقتراح الجنيد الثاني: «الذي سمحت نفسه بالبذل طوعًا من غير إكراه والاعتراض أفضل»[204]، حيث يجيب ابن عطا بسرعة وإعجاب أن الثاني يتفوق على الأول، مسايرًا المطرف وسهل والنوري والحلاج[205]، لأن للثاني تضحية مضاعفة ونصرًا مضاعفًا، هبة ما سيضحي به وهبة التضحية بالذات (كانتصار على الأنانية)، فعفو رباني مضاعف وجزاء من الله مضاعف.

وفي الجدل الثالث، يصنف ابن عطا (عكس الجنيد) الزهد الصوفي المتأنّي المتمّم بقوة العلم التجريبي في سوية أرقى من الزهد المتسارع بقوة أحوال النشوة الصوفية[206].

ويلامس الجدل في الطريحتين الأخيرتين الاستبطان الصوفي أكثر من مقاربته علم الكلام الأخلاقي. فيقول في الرابعة: «إن الوجد إشارة لتعليق الصفات (صفات الذات) عندما يرسخ ألم ما في جوهرها (جوهر الذات) (ويقول الجنيد: 'فرح ما')» وإذ يشير الطبيب الرازي إلى أن اللذة علامة على الرجوع إلى التوازن الطبيعي[207]، يكون ابن عطا محقًا بالإشارة إلى (ألم ما) في التحول الإيجابي نحو العلو[208].

وتعالج الخامسة خواطر النفس، فهل يجب في الدوافع الداخلية التي يحدث الله بها النفس أن

نتبع الخاطر الأول أم الثاني؟.

يميل الجنيد إلى الأول لأن الله يديمه في مواجهة، في صراع مع، ما يليه لكي يجبرنا على التفكير وفي هذا عين العلم، لكن ابن عطا يشير باتباع الخاطر الثاني إذ تضاف حميته وحماسته للأول[209]، فالله يركبها ويسلسلها.

وتفسير ابن عطا مليء بإشارات الوعظ ذات الصدى الحلاجي الواضح. فنلاحظ وضوح الإشارة إلى رمزية فريضة الحج[210]، كما يحوي أيضًا انعكاسات شديدة العذوبة عن السلام الذي يتمناه الله لأخياره في الجنة. ومما هو متوافر لدينا من الأبيات كتب ابن عطا: (تنفّس الشوق في قلبي فصعّدَه، كما تنفس جري الماء في العود). وهو قريب من قول الحلاج[211] «أنت بين الشغاف».

وكان لابن عطا ثروة عظيمة، وكرد فعل على التفاخر بالصوفة المرقعة، لبس المرتفع من البرّ الدبيقي وحمل سبحة من لآلئ[212]. غير أن روحه المتعاطفة مع المساكين وضعته على رأس حركة احتجاج اجتماعية وجهت الحنابلة السلفيين ضد احتكار رجال المال وضد كبار الموظفين المتقاعسين المتسببين في حدوث المجاعات، وهو الوحيد الذي تجرأ بالمجاهرة بذلك صارخًا في وجه الوزير حامد، فقتله قبل بضعة أيام من إدانة صديقه الحلاج الذي توفي بعد أربعة عشر يومًا (السلمي، في الذهبي).

وتشير رسالتان من الحلاج إلى ابن عطا[213]، تصنفان في عداد أجمل المأثورات منذ قديم الزمان وترتفعان إلى المستوى الذي بلغته صداقتهما الطاهرة:

أ)[214] «أطال الله لي حياتك، وأعدمني وفاتك، على أحسن ما جرى به قدر، ونطق به خبر. مع ما إن لك في قلبي من لواعج أسرار محبتك وأفانين ذخائر مودّتك ما لا يترجمه كتاب ولا يحصيه حساب ولا يفنيه عتاب. وفي ذلك أقول»:

كتبت و لم أكتب إليك و إنما
كتبت إلى روحي بغير كتاب

وذلك أن الروح لافرق بينها
وبين محبيها بفصل خطاب[215]

وكل كتاب صادر منك وارد
إليك بلا ردّ الجواب جوابي[216]

ب)[217] (من السجن) «أما بعد فإني لا أدري ما أقول. إن ذكرت برّكم لم أنته إلى كنهه، وإن ذكرت جفاءكم لم أبلغ الحقيقة. بدت لنا باديات قربكم فأحرقتنا وأذهلتنا عن وجود حبّكم. ثم عطف وألّف ما ضيّع وأتلف، ومنع من وجود طعم التلف. وكأنّي وقد تخرّقت الأنوار وتهتكت الأستار، وظهر ما بطن وبطن ما ظهر، وليس لي من خبر، ولم يزل كما لم يزل». وختم الكتاب وعنون بقوله:

«همّي به وَلَهٌ عليكا
يا من إشارتنا إليكا
روحان ضمّهما الهوى
فيما يليك وفي يديكا»

2/ 2/ 9) إبراهيم بن فاتك: إسقاطه من بين الرواة ومصير أسانيده

كان إبراهيم بن فاتك شاهد أيام الحلاج الأخيرة ورفيق سجنه. ونعتمد عليه في إعادة بناء أحوال وأحداث التعذيب.

وهو ابن شيخ شامي من بيت المقدس يدعى فاتكًا بن سعيد. ويقول الهروي إنه تلقى العلم في الخانكة الكرّامية جنوب الأقصى، حيث استقبل المتصوفة العابرون، كما كان الحال في خانكة دينور. وقد عرف النوري والجنيد الذي كان يكرمه، وعلى ذلك قد يكون أتى إلى بغداد قبل مرور الحلاج في القدس. ولا ندري هل ارتبط بالحلاج عن طيب خاطر أم أنه سجن معه قسرًا، كما يبدو من شهادته العرضية المشار إليها في أخبار رقم: (3) ملحوظة 1)، فيكون قد أمضى معه (وقتًا قليلاً جدًا) (عن ابن خفيف، يقول باكويه، 1: مذ قريب)، (خمسة عشر يوما) (الديلمي، ترجمة ابن الجنيد)، (ثمانية عشر شهرًا) (الديلمي، وفقًا للبقلي، ووافق الجامي)، ولربما كان ابن فاتك ذلك الرجل المجهول، فلان بن فلان الذي اعتقل في دينور وقت إعادة فتح القضية (تاريخ السلمي، رقم 11).

ويقول السلمي، إسنادنا الأصولي الوحيد لإبراهيم بن فاتك، إنه راوي التسعة الآتين: النوري (سطب: إلى أبي الحسين الفارسي. القشيري 71: إلى النهاوندي) والرويم (سطب: إلى أبي الحسين الفارسي) وابن عطا (سطب: إلى الوجيهي) والروذباري (سطب: إلى الوجيهي) والنهرجوري (سطب: إلى أبي الحسين الفارسي) والجنيد (ستا = القشيري 67، 82، 99: إلى الوجيهي. القشيري 6: إلى أبي الحسين الفارسي) والسمنون (الكتبي، 10 أرقام، ستا = القشيري 172: إلى الوجيهي) والحلاج (ستا، رقم 24: إلى أبي بكر البجولي والقشيري [150]: إلى عبد الرحمن بن محمد الفارسي: وقد أسماه (أبا الفاتك). والخطيب الجزء [8، 114]: إلى فارس الذي أسماه رجل سطب رقم [6]: إلى أبي الحسين الفارسي) ويوسف بن حسين (مصارع 130: إلى الحكيم حسين بن محمد).

ويقول لنا الهروي إن إبراهيم بن فاتك أصبح مهجورًا بسبب إدانة الحلاج من دون شك، فمُحي اسمه من الأسانيد (مثال ذلك: الوجيهي، في اللمع السراج). ثم جرت محاولات لإعادة إدراج اسم إبراهيم بن فاتك (راجع مقطع عن البقلي في منطق، 8 ب) بعد أن أدين فارس. وخلط ابن باكويه، قصدًا أو عرضًا، بينه وبين أخيه أبي العباس أحمد الرزّاز (الذي تلقى السلمي عنه عن أبي بكر البجولي أو عن كاتب أقدم من ذلك، ستا رقم [6] (ابن عطا)، الحكاية المصطنعة الأولى عن التعذيب، ستا رقم 22، سطف رقم 148) في البداية (رقم 1 - 2 أحمد بن فاتك).

وتقدم لنا مخطوطات أخبار الحلاج المتوافرة حاليًا لغطًا أكبر فهو (إبراهيم بن فاتك) (رقم 1، 37، 43) وهو (أحمد بن فاتك) (رقم 20، 22، 25، 44، 56، 57، 60، 65، 74) وهو ابن فاتك فحسب (رقم 64، سطر 1).

ولم يتكلم إبراهيم بن فاتك، الراوي العادي، قط عن أستاذه الخاص، وكان هناك رواة عنه أهمهم فارس البغدادي ثم الوجيهي فأبو الحسين الفارسي (سندرسه لاحقًا)، والنهاوندي (تلميذ المروَزي الفارسي، أستاذ ابن فضالة) والحسين بن محمد الذي نقل للحسن بن محمد (توفي عام 406 هـ)[218]. وسنرى أنه لابد من أن يكون قد عاش قرب الوجيهي في الرملة حتى نهاية حياته، ومن الجدير ذكره أن الرواية الرئيسة عن ليلة الحلاج الأخيرة مرويةٌ، نسبها ابن باكويه إلى (أحمد) بن فاتك، في أخبار رقم (2)، على أنها من كبير قضاة القاهرة ابن الحداد (توفي عام 344 هـ)، وقد نقلها عنه أبو بكر القفال (توفي عام 365 هـ) إلى السلمي (ستا، رقم 14)، ولربما كان ابن الحداد، الذي زار بغداد في عام (310 هـ)، هو الذي سهّل رحيل إبراهيم بن فاتك إلى الشام حيث الوسط الصوفي الشامي/ المصري (الروذباري، الوجيهي). ووثّق السلمي أحد عشر نصًا أمليت عليه في الرملة (واحد منها على الأقل عن الحلاج، سطب: رقم 6) من خمسة عشر نصًا عن ابن فاتك، نقل الوجيهي ستة منها راويًا مباشرًا وخمسة بوساطة ثالث (بوساطة أبي حسين الفارسي: واسمه مهمل). ولابد من أن يكون الوجيهي هو وسيط كل روايات ابن فاتك إذ لا يبدو ممكنًا عد فارس هو الوسيط.

ولإظهار حالة ابن فاتك النفسية كونه متصوفًا، نورد أدناه ما حوته رواياته عن المعلمين التسعة الذين ذكرهم:

هناك واحد وعشرون مقطعًا عن الأحوال الصوفية: مقامات أهل النظر (النوري 1)، عالم (النوري 2، السمنون عن الكتبي 8)، فقير صادق (النوري 3، راجع الحلاج في اللمع 108 ومن دون إسناد). يقين (الرويم 3، النهرجوري 3 و الجنيد 4). صوفي وحداني الذات (الحلاج في القشيري 150: وكذلك في سطف رقم 90 وابن الجلا، في حلية 10، 314). بلاء و نعمة (النهرجوري 2، السمنون عن الكتبي 3) جمع و تفرقة (النهرجوري 5). صبر ورضا وتوكل ومحبة (الرويم 1، 2، 4، 5). دنيا وغِرّة (النهرجوري 1، 4) اتصال وزهد وتوضؤ (الجنيد 1، 2، 3). خوف (النوري 4: عن القشيري 71).

وإحدى عشرة قطعة من الشعر (واحدة لكل من الحلاج وابن عطا والرويم والروذباري وسبع للسمنون، عند الكتبي 1، 2، 4 – 7، 10). وخمس حكايات (اثنتان عن الحلاج، حلم عن موته ووصية. وواحدة عن يوسف بن حيان الرازي عن ذي النون وسعدون وأهوال القيامة، مصارع 130. واثنتان عن السمنون والطائر الذي وقع ميتًا عن القشيري 172، قارن برواية أبي بكر القحطبي عن عقلاء المجانين في الكتبي، 8 ب وعن إبليس الذي يريد جَلده في الكتبي).

والمقاطع تلك تقنية قريبة من الواردة في تفسير ابن عطا (ومن التي ذكرها القشيري من دون

إسناد) أكثر من قربها من حكايات وأخبار الدوري والخلدي (ولم يرو القنّاد مثلها)، فهي ليست بالنصائح العملية[219].

وقد قام النيسابوري (عن عقلاء 107)، وهو أمر غريب، بنقل القطع الشعرية إلى السمنون بتفويض شخصي من إبراهيم بن فاتك (الكتبي 7، 4). وكانت هذه القطع تخصّ كلاً من ابن عطا والروذباري مع قطعة لذي النون (الكتبي 2 = قشيري 121: وفقًا للسراج) وقطعتين للحلاج، أولاهما (الكتبي 1: (أرسلت تسأل)، ابن خالكان وفقًا للقصري. وموجودة في الديوان الصفحة 118. ونسبها الصاحب بن عباد إلى محمد بن عبد الله بن طاهر، مثل ياقوت، في ‹الأدباء› 2، 286 - 287).

وقد أشار برتزل (Pretzel) لي بأن (لا كنت) تحمل صيغة التمني بمعنى (لا أحيا إذا، لا أريد أن أحيا إذا)، والثانية في الكتبي (10 = (لئن أمسيت) = مذكورة عند الخطيب، الصفحة (117) عن القنّاد، حيث ينسبها راوياه إلى الحلاج: وكذلك راوياه الآخران من طريق الصفدي وعز بن جماعة).

أما حكاياته فذات سهولة بدائية (راجع الدوري)، لا ترقى إلى أسلوب القنّاد، وأقل غرابة وشذوذًا من حكايات ابن شاذان ومنصور الذهلي.

2/ 2/ 10) أبو بكر الوجيهي

أبو بكر أحمد بن علي بن جعفر الكرجي الوجيهي هو أحد مصادر السلمي، وقبله من مصادر أبي نصر السراج في ‹اللمع›. ويقول السراج بأنه كان راويًا مباشرًا له (ويشير الترحم أن الوجيهي مات قبل عام 377 هـ). ويؤكد أنه أملى عليه مباشرة في رباط الرملة الفلسطيني (لمع، 247، 325) أربعة وعشرين نصًا، يوجد أحد عشر منها عند الروذباري (توفي عام 323 هـ في القاهرة. وقبره بجوار قبر ذي النون في القرافة: عن الهروي، مخطوطة باريس رقم 5975، 33 أ) وخمسة عن بعض الدينورية (فقد أعطى الوجيهي السراج شهادة عيسى القصار الدينوري الحلاجية، وفي لمع توجد من دون إسناد)، وثلاثة للجريري. ويقدم السراج إسناده الوجيهي - الروذباري مباشرة. في حين يضع السلمي، مع الأسف، أبا الحسين الفارسي بينهما (راجع لهذا ملاحظتنا عن أبي الحسين الفارسي: وهل هو الذي ذهب إلى الرملة؟) وقد عرف الوجيهي الروذباري بوساطة إبراهيم بن فاتك كما يؤكد إسناد السلمي (سطب، حياة الروذباري). من جهة أخرى استخدم الوجيهي حكايات الخلدي (توفي عام 348 هـ) وذكرها (قشيري. 92)، لكن وجود الخلدي يوجب استبعاد ابن فاتك[220].

ويبدو محققًا أن الوجيهي سكن الرملة وأملى فيها، كما سكنها قبله الروذباري سنوات عديدة (وقد زاره ابن خفيف في 309 هـ على الغالب: عن سبط ابن الجوزي، مخطوطة رقم 5866، 95 أ في باريس). كما وجد ابن فاتك المنفي من بغداد ملجأ في الرملة أيضًا. وقد جاء الروذباري (هو

أبو علي محمد بن أحمد بن قاسم، سليل عائلة نبيلة من أمناء سر الدولة وتلميذ الجنيد والنوري) إلى الشام قبل عام (306 هـ)، وهو العام الذي توفي فيه أستاذه ابن الجلا. وقال إنه تتلمذ في المذهب الشافعي على يد ابن سريج، وهو ما يفترض تأييده لفتواه. وقد عرف من دون شك القاضي ابن الحداد نصير الحلاج وأصدقائه حسين بن أبي زرعة والماذرائي[221]، كونه كبير متصوفة مصر والشام (بعد أبي سعيد الخراز).

ولم يكن الوجيهي راويًا لإبراهيم بن فاتك (6 روايات في سطب وقشيري. 67، 82، 99، 172) والمعلم أبي حسين الفارسي وحسب (في سطب 3 روايات + 5 أغفل فيها اسمه)، وكلاهما حلاجي، بل روى عن فارس الدينوري الحلاجي أيضًا (روايتان: في سطب). مما يطرح مشكلة الصلات بين فارس وإبراهيم بن فاتك.

أخيرًا، يذكر الوجيهي تحقيقًا عن إبراهيم بن فاتك (في سطب) ينسب فيه بيتين إلى ابن عطا وآخرين للروذباري (أجلّل وروحي). في حين ينسب الكتبي (= النيسابوري) كلتا القطعتين إلى السمنون (كتبي 7 و كتبي 4) في تحقيق آخر عن إبراهيم بن فاتك.

وتوجد إملاءات الوجيهي معزولة في سطب ومختصرة دائمًا، في حين تشكل إملاءات أبي حسين الفارسي مجموعات (في تراجم النوري والرويم وسهل والنهرجوري).

2/ 3) حكايات عن سنوات التلمذة وحجاته

نجمع هنا القصص التي تلقي الضوء على الفترة الأولى من حياة الحلاج، وهي حكايات شعبية مختصرة جُمعت ببراعة بقصد كسب القارئ.

2/ 3/ 1) أسماؤه وما كُنّي به

تلقى الحلاج منذ ولادته اسم الحسين[222] من والده منصور المهتدي إلى الإسلام[223]، فقد توفي جده محمي[224] على المجوسية وفقًا للخطيب[225]، ثم كُنّي بأبي عبد الله[226]. وسنرى أن اسم مهنته الذي عرفه به عامة الناس، أي (الحلاج)، هو موضع جدل في منشئه. أما نسبته فهي البيضاوي (= مولود في البيضاء)، والبغدادي (مقيم في بغداد)[227]. وبذا يكون اسمه الكامل: أبو عبد الله الحسين بن منصور بن محمي البيضاوي الحلاج.

وأسماه السلمي، الكاتب الصوفي، في تفسير أبا الحسين[228]، مختصرًا لدوافع الحذر. وتوثقت تسميته أبا المغيث[229] كونه مؤلّفًا منذ بداية عهده في الكتابة، ويعود أصل اللقب في الغالب إلى صفة المغيث التي أطلقها عليه مراسلوه الهنود كما يقول ولده حمد. ويعطيه نص الطواسين اسمًا آخر هو أبو عمارة[230]، لكن هذا الاسم يثير الشك، لأنه يؤدي إلى الخلط بينه وبين أبي بكر الهاشمي، تلميذه الذي نسخ كتبه الأخيرة (رسوله)، والذي حمل اسم (أبي عمارة) بالتأكيد بعد وفاة الحلاج، في حين منحه الحلاج قبل ذلك لقبه أبا المغيث.

أما خارج البلاد العربية، وبتأثير العرف الإيراني الذي يستبدل كلمة (إزافِت) بكلمة (ابن)، عُرف الحلاج بالاسم المختصر (منصور حلاج)[231] في اللغات الفارسِية والتركية والهندية والماليزية. حتى أن قبره الحالي في بغداد يحمل اسم (قبر منصور الحلاج). وفي التراث الأدبي الإسلامي، سُمي الحلاج (منصورًا) باختصار، ربما في استذكار للأسطورة اليمنية عن البطل القحطاني القادم في آخر الزمان (منصور اليمان)[232].

وتحت هذه الأسماء المختلفة كان للحلاج سميّوه، من أشخاص خلطوا به في بعض الأحيان، ونعطي هنا ثلاثة قوائم في الهامش[233].

وهناك حسين بن منصور شهير واحد، هو النيسابوري (توفي عام 238 هـ/ 852 م، وإليه يعود حديث حجاج بن فرافصة والذي نسبته أنا خطأً إلى حسيننا في الطبعة الأولى من هذا الكتاب الصفحة 337، ملحوظة 6). وكاتبان اسمهما (الحلاج)، شاعر ذواقة من شيراز (هو أبو إسحاق الحلاج) ولاعب شطرنج. وفي الهامش ثلاثة قوائم، واحدة للحسين بن منصور والثانية للحلاج والثالثة لأبي المغيث.

ويميل بعض الشهود المنفردين إلى إعطاء الحلاج أسماء أخرى غير التي ذكرنا أعلاه. ففي المحاكمة الثانية دُعي أيضًا باسم (محمد بن أحمد الفارسي)[234]. وهو الاسم الذي اختبأ وراءه في سوس من دون شك. كما يعطيه الوطواط اسمين آخرين، في الطبري[235]،: أبا محمد وأبا مسعود. أخيرًا حمل، كونه مؤلفًا صوفيًا، لقب العالم الغريب.

واسم مهنته الحلاج، يعني الحرفي الذي يبدأ بتنقية الصوف أو القطن، بطريقة المشّاط أو بطريقة الطاحونة المرقِقة ذات الإطارين الدائرين على نحو متضاد، مع البقاء واقفًا. ثم، تكملة لذلك، يتلقفها النداف لينهي العمل بالقوس والقضيب[236]. ويمارس اليهود هذه المهنة [راجع اللوحة 4] في تركيا عادة (رانزرفيل، 1912 م، تحت اسم بِنبُقجي Penbuqji، الصفحة 58).

ولدينا عن أسمائه الحكايات الآتية:

أولاً في رواية حمد التي يشير فيها إلى أسماء مختلفة لقّبه بها مراسلوه المصنفون وفقًا لأوطانهم[237]: فهو المغيث (في الهند) والمقيت (في ماصين، تركستان) والمميّز (في خراسان) وأبو عبد الله الزاهد (في فارس) وحلاج الأسرار (في الأهواز) والمصطلم (في بغداد) والمحيّر (في البصرة). وهذه اللائحة غريبة، لأنها تعيد استخدام اسمين (فارس والأهواز) مذكورين في الرواية، ثم تضع اسمين عاديين (المصطلم والمحير) بجانب اسمين من أسماء الله الحسنى (المغيث والمقيت)، ولربما أمكن أن يُجرّم الحلاج بقبوله اسمين للمعبود، ويبدو الأمر أكثر إهانة عندما يقدمهما حمد، ونحن نعرف أن أباه قد كُني أبا المغيث (وليس المغيث). ولربما بالمغيث و بالمقيت على الطريقة اليمنية. ثم تأتي الحكايات عن أصل اللقب (الحلاج). فهذا اللقب الذي أعطيه في الأهواز، (حلاج الأسرار) لقدرته على قراءة القلوب، مميزًا بين الحقيقة والكذب[238] مثل مشّاط

الحلاج، هو في الغالب الأعم مكتسب من ذكرى عمل والده[239] الأصلي، أكثر من كونه إشارة إلى قدرة شخصية. واعتمد الحلاج على هذه المهنة عندما هجر الصوف، وهي المهنة التي تربطه بها علاقات القبيلة والعائلة، يفسر هذا أيضًا أن رحلاته التبشيرية كانت موجهة إلى مراكز صناعة النسيج: تستر (والمهاجرين التستريين إلى بغداد) وطالقان (مدينة اللبادين وفقًا لليعقوبي) وحي العتابين في بغداد.

وهناك ثلاث نسخ للرواية، تبدو الأولى والثانية، السلمي (تاريخ رقم 1) واابن باكويه (رقم 3)، متطابقتين تقريبًا، بينما تحمل الثالثة، رواية الأخبار (رقم 59)، رقمًا غير مقبول.

أولاً: ابن باكويه: (رواية أبي عبد الله بن بازيار، عن أبي علي بن برذانقه[240]. ولم يعط السلمي إسنادًا): (سُمي الحسين بن منصور حلاجًا لأنه دخل واسط فتقدم إلى حلاج وبعثه في شغل، وقال له: «أنا أعينك في شغلك فاذهب أنت في شغلي». فلما رجع الحلاج من شغله وجد كل قطن حانوته محلوجا فسمي الحلاج).

ثانيًا: في الأخبار (رقم 95): ((عن ضمرة بن حنظلة السمّاك[241]) قال: «دخل الحلاج واسط وكان له شغل. فأوّل حانوت استقبله كان لقطّان فكلّفه الحلاج السعي في إصلاح شغله وكان للرجل بيت مملوء قطنًا فقال له الحسين: 'اذهب في إصلاح شغلي فإني أعينك على عملك'. فذهب الرجل[242] فلما رجع رأى كل قطنه في دكانه محلوجًا وكان أربعة وعشرين ألف رطل فسمي من ذلك اليوم حلاجًا».

وقد قدّر هذه الرواية عن الكرامة، المتمّمة بزيارة لمساعدة أخ في الجماعة، أحد شرّاح حكم بن عطاء الله، فقد أجبر مالك المشغل الحلاج، وهو من طبقة تعلو طبقة الحلاج، على إعادة القطن إلى حالته الأولى بعد إنجازه بفعل المأثرة (كي لا يعود إلى مثله)[243].

2/ 3/ 2) لباس الحلاج المتنوع

تشير رواية حمد إلى الحرية البادية في حياة الحلاج، وإلى السهولة التي كان يغير فيها لباسه وفقًا للطبقة التي كان يتردد عليها. وقد غلبه هذا مذ كان فتى، فلبس خرقة مصبغة (من شعر الماعز أو الجمل، وليس من القماش الأبيض) ومسوحًا (= ثوب) ودرعة الموظفين الإداريين، وعمامة كبيرة (من الشاش الرقيق) كما يلبس الفقهاء، وقباء الجند[424].

ويقول القنّاد إنه رآه ثلاث مرات، بثياب مختلفة في كل مرة: في المرقع وفي الصوف الأبيض وفي الفوطة[245] الهندية.

ورآه ابن خفيف في السجن مرتديًا صوفًا أبيضَ وفوطةً رمليةً على الرأس وفي رجله نعل طاق (يمني). ولاحظ ابن الزنجي، وهو بين المستمعين في القضية، مدرعته السوداء ذات الصوف الخشن.

ويمكن عزو هذه السهولة في تغيير اللباس إلى قصد التخفي للتهرب من الرقباء. وفي الواقع عدَّ السلفيون أنفسهم أهلا للباس طربان الفقهاء (الجنيد على سبيل المثال)، وحتى قباء الجند

القصير لسهولة الحركة فيه في الأسفار (وقد انُتقد الزّهري لذلك)[246].

ونستشف نظامًا ما في أنماط اللباس المتتابعة عند الحلاج: فالصوف الأبيض المستعار من النصارى، الذي دلّ في البداية عن رغبة في التوبة، أصبح في زمانه الإشارة المعروفة والمحترمة للتآخي في جماعة صوفية[247] سنية سلفية، تربط نذرهم المؤقت في الحياة المشتركة: فقد تلقاه الحلاج من شيخه (الجنيد أو مكي) بعدما قص له الأخير شاربيه، ورفضه بعد حدوث الوحشة معه، ثم عاوده في النهاية في سجنه الأخير ترافقه المسبحة الوردية (حمل الجنيد واحدة)[248] والكشكول[249].

وفي رحلاته وأسفاره إلى الجبهات، إلى رباطات الثغور، لبس الحلاج اللباس العسكري. وألقى المرقع على أكتافه ولبس الفوطة (الهندية) معقودة على خاصرته أو على رأسه عندما ظهر زعيم جماعة في حجته الثالثة. وفي صيام رمضان لبس الثياب السود دلالة على الندم والتوبة. وفيما يلي الحكاية[250]:

> (عن خوراوزاد (خُرّزاد) بن فيروز البيضاوي وكان من أخص الجيران وأقربهم إلى الحلاج أنه قال: «كان الحلاج ينوي في أوّل رمضان ويفطر يوم العيد، وكان يختم القرآن كل ليلة في ركعتين، وكل يوم في مئتي ركعة. وكان يلبس السواد يوم العيد ويقول: 'هذا لباس من يُردّ عليه عمله'»).

وفي معرض الألوان نلاحظ أن الأبيض هو لون القبيلة اليمنية (والقرشية أيضًا. أما الأحمر فللقيسية) والأسود هو لون السلطة العباسية (أما الأخضر فللعلوية). وستطوّر الجماعات والطوائف الإسلامية بعد ذلك رموزها من الألوان (الأسود للرفاعية، والأحمر للبدوية، والأصفر للشاذلية، والأبيض للقادرية والبكتاشية والمولوية)[251]. ومع أن المرقع ذو لون كحلي[252] عادةً فقد فضل الحلاج اللون الأسود (الذي كان فيما سبق لواء و عقاب النبي الشخصي)، لأنه كان اللون الهاشمي العباسي، وقد اختاروه حزنًا على اغتيال قائدهم الأول الإمام إبراهيم، وهو لون المصيبة المحرم على العروس يوم زفافها وعلى الحاج في التلبية وعلى الميت عند دفنه (والأبيض هو الواجب لهم)[253].

والمرقع الكحلي له عصابات بيضاء، وقد أثار لونه الداكن والرقع التي فيه انتقادات له في زمن الحلاج، من قبيل أنه تأثّر وتقليد لزهد الرهبان (السود)[254] النصارى ولتعارضه مع الصوف الأبيض المصنّف محمديًا منذ ذلك الوقت. والمرقع بتعارضه مع صوف السنة الملتزمين الأبيض، هو إشارة للمتصوفين السائحين في الأرض مثل المسيح[255]، من الشاردين والجوالين من الفتيان[256] والقلندرية. ومن ذلك هذان البيتان للشاعر البصراوي المعاصر أبي محمد طاهر بن حسين بن يحيى المخزومي:

ليس التصوّف أن يلاقيك الفتى

عليه من نسج المسيح مُرقّع

بطرائق بيض وسودٍ لُفّقت
فكأنه فيها غرابٌ أبقع
إن التصوف ملْبَسٌ متعارفٌ
فيه لموجده المهيمن يُخشع[257]

2/ 3/ 3) لقاؤه الأول مع الجنيد

حفظ لنا ابن باكويه الحكاية الآتية[258] عن صورة اللقاء بين الحلاج الذي بلغ العشرين من العمر والجنيد الذي سيصبح شيخه في عام (264 هـ/ 877 م):

(سمعت عن أبي أحمد الصغير الذي سمع عن ابن الخفيف ما يلي)[259]: سمعت بالنيل[260] محمد بن علي الحضرمي[261] قال: سمعت والدي يقول (عن الجريري): كنت جالسا عند الجنيد إذ ورد شاب حسن الوجه عليه خرقتان، فسلم وجلس ساعة، ثم أقبل عليه الجنيد وقال له: سل ما تريد أن تسأل، فقال له: ما الذي باين الخليقة عن رسوم الطبع (عند الإنسان)؟ فقال الجنيد: أرى في كلامك فضولاً. لم لا تسأل عما في ضميرك من الخروج والتقدم على أبناء جنسك؟ فسكت الحسين بن منصور وسكت الجنيد ساعة، ثم أشار إلى أبي محمد الجريري أن قم، فقمنا وتأخرنا قليلا، فأقبل الجنيد يتكلم عليه وأقبل هو يعارضه إلى أن قال له: أي خشبة تفسدها[262] (أي بدمك). فبكى و قام يمشي، فقام أبو محمد الجريري، وتبعه إلى أن خرج إلى بعض المقابر، وجلس، فقال لي أبو محمد الجريري: قلت في نفسي: هو في حدة شبابه واستوحش منا فربما به فاقة. قال: فقصدت صديقا لي و قلت له: اشتر خبزًا سميذًا[263] وشواءً[264] وفالوذجًا بسكر[265]، واحمل إلى موضع كذا وكذا مع ثلجية ماء وخلال وقليل أشنان[266]. وبادرته وسلمت وجلست عنده. وكان قد جعل رأسه بين ركبتيه فرفع رأسه فانزعج وجلس بين يدي، وأخذت ألاطفه وأداريه إلى أن جاء صديقي، ثم قلت له: تفضل. فمد يده وأكل قليلا. ثم قلت له: من أين القصد؟ ومن أين الفقير؟ قال: من البيضاء، إلا أني ربيت بخوزستان (= الأهواز) والبصرة، فقلت: ما الاسم؟ قال: الحسين بن منصور. وقمت وودعته، فمضى على هذا خمس وأربعون سنة. ثم سمعت أنه صلب[267] وفعل به ما فعل.

هذه الرواية مصوغة ببراعة، ربما أكثر مما يجب. وبقبولنا لتاريخها مع ذلك (وهو غير متوافر في أي مكان آخر)، نجد الجنيد يستهجِن الحلاج من أول نظرة ويطرده بتهديد تنبؤي، وهو ما لا يمكن حدوثه إلا بعد ذلك بمدة، عند وقوع الوحشة بينهما. كما يظهر الجريري جاهلاً بالحلاج، الذي تتلمذ معه عند سهل، ومرافقًا للجنيد، وهو ما حدث بعد ذلك بوقت طويل. والطعام المقدّم على نحو عابر في سبيل الله، وبلا مقابل، هو عرف شائع[268]. والسؤال المنسوب إلى الحلاج نمطي جدًا. فهو لا يعبّر عن نداء صوفي، بل عن شخصية قوية تعرض لغزًا فلسفيًا: (ما هو الفرق بين

الخليقة ورسوم الطبع؟). لقد سُئل قبل خمسين عامًا في الأوساط الهلنستية وظهر في عنوان عمل شهير من طلسمات بليناس (سر الخليقة وصنعة الطبيعة)[269]. فالخليقة هي العلامة الأصلية المميزة من الخالق في الإنسان الذي يحييه، وتتضمّن الخلق والسليقة إضافة إلى القواعد[270] القابلة للتعديل. أما الطبيعة فهي توليفة الحصص الثابتة للعناصر الأولية التي تتشارك فيها الكائنات، أي (رسوم) سهلة من القدرة الخالقة تقع في تضاد مع خليقة الإنسان الإرادية التي يمكن أن يكون صورتها المميزة الحيّة. من جهة أخرى ليس من المستبعد أن يكون الحلاج قد طرح أسئلة من هذا القبيل.

ويوجد لدينا في الأخبار تحقيق آخر لهذه الرواية تحت الرقم (18)، نُقل عن لسان الجريري مباشرة. إذ يرد بعد عرض غريب لمواقف خصوم الحلاج ما يلي: «وأما الجنيد فكنت عنده إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر وعليه قميصان[271] وجلس سويعة ثم قال للجنيد: 'ما الذي يصد الخلق[272] عن رسوم الطبيعة؟' فقال الجنيد: أرى في كلامك فضولاً أي خشبة تفسدها؟ فخرج الشاب باكيًا وخرجت على أثره وقلت: رجل غريب قد أوحشه الشيخ، فدخل المقابر وقعد في زاوية ووضع رأسه على ركبته. فرأيت صديقًا لي فقلت له: رأيت بالعجلة شيئا من الشواء والفالوذج والسكر وخبزًا حوارى وماء مبردًا والخلال وقدرًا من الأشنان وأنا في الموضع الفلاني[273]. فأتيت الشاب وجلست بين يديه ألاطفه وأداريه حتى جاء بها التمست منه فوضعته بين يديه وقلت له: تفضل. فمد يده وتناول. ثم قلت: الفتى من أين؟ قال: من بيضاء فارس إلا أنني ربيت بالبصرة. فاعتذرت منه للجنيد فقال: ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تُعطى ولا تتعاطى».

هذا التحقيق الثاني لا يخلو من الإنشاء ويختصر الرواية الأولى مضيفًا إليها مسحة نهائية ذات شأن، تقوّي من هيئة الحلاج مع توجّه لإنصافه. ومن الواضح أنها من عمل محرر الأخبار (ابن عقيل من دون شك) وليس الجريري، بعد ذلك بقرن من الزمان.

2/ 3/ 4) الحج الأول والعمرة إلى مكة (270 - 272 هـ)

2/ 3/ 4/ 1) رواية أبي بكر محمد بن عبد الله بن شاذان (توفي عام 376 هـ)

سمعت (أبا بكر) محمد بن علي الكتاني (توفي عام 320 هـ) يقول (عن أبي يعقوب السوسي)[274]: دخل الحسين بن منصور مكة في ابتداء أمره، فجهدنا حتى أخذنا مرقعته[275]. قال السوسي أخذنا منها قملة فوزناها فإذا فيها نصف دانق (= 2.24 غرام)[276] من كثرة رياضته، وشدة مجاهدته.

يلاحظ ابن الجوزي في هذا الموضع أن الحلاج تجاهل محظورات السنة التي تلزم المؤمن بالنظافة وتسمح له بالحلاقة وهو في حالة الإحرام لمحاربة القمل، شريطة أن يؤدّي صدقة مقابل ذلك، كما يلاحظ أن السوسي فاقه جهلا بإعجابه بهذا الدافع[277]. والسوسي هو واحد من المصادر الهامة المذكورة في الرسالة القشيرية[278]، وهو تلميذ سهل في أرّجان وأستاذ النهرجوري.

2/ 3/ 4/ 2) رواية إبراهيم بن شيبان (توفي عام 337 هـ)[279]

سلّم أستاذي (أي أبا عبد الله المغربي)[280] على عمرو بن عثمان المكّي فجاراه في مسألة، فجرى في عرض الكلام أن قال عمرو بن عثمان: 'إن ها هنا شابًا على أبي قبيس'[281]، فلما خرجنا من عند عمرو فصعدنا إليه، وكان وقت الهاجرة، فدخلنا عليه، وإذا هو جالس في صحن الدار على صخرة من أبي قبيس وهو قاعد على تلك الصخرة في الشمس، حافيا مكشوف الرأس[282] والعرق يسيل منه على تلك الصخرة، فلما نظر إليه أبو عبد الله المغربي[283] رجع وأشار إلي بيده: ارجع. فخرجنا من الدار ونزلنا الوادي، ودخلنا المسجد. وقال لي أبو عبد الله: إن عشت ترى ما يلقى هذا، لأن الله يبتليه ببلاء لا يطيقه، قعد بحمقه يتصبر[284] مع الله تعالى. فسألنا عنه، وإذا هو الحلاج.

2/ 3/ 4/ 3) رواية النهرجوري[285] (توفي عام 330 هـ/ 941 م)

دخل الحلاج مكة أول دخلة وجلس في صحن المسجد سنة لم يبرح من موضعه[286] إلا للطهارة والطواف[287] ولم يحترز من الشمس ولا من المطر. وكان يُحمل إليه في كل عشية كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة. فيأخذ القرص ويعضّ أربع عضات[288] من جوانبه ويشرب شربتين من الماء، شربة قبل الطعام وشربة بعده، ثم يضع باقي القرص على رأس الكوز فيُحمل من عنده[289].

2/ 3/ 4/ 4) رواية العطار (من دون إسناد)[290]

حُكي أن رجلاً زار الحلاج، فرأى عقربًا تدبّ بقربه، فهمّ يريد قتلها، فقال له الحلاج: دعها، فهي تعيش معنا وتجول حولنا منذ اثنتي عشرة سنة.

لا يشير رقم (اثني عشر) عامًا هنا إلى شيء في حياة الحلاج، ويجب أن ترتبط هذه القصة الأسطورية بفترة حياته المكية.

ولم يلتق الحلاج في إقامته الأولى في مكة إلا بجماعة صغيرة من المتصوفة وبالقائمين على الحرم أصحاب السلطات الثلاث: الوالي (أو الأمير) المقيم في مكة، والقاضي المقيم وأمير الحج (أي المبعوث الهاشمي السنوي إلى الحج من الخليفة). أما مفاتيح الكعبة فكانت وقتذاك مع عائلة بني شيبة[291]، الذين بقوا محتفظين بها حتى اليوم (باستثناء وضعها عند أبي الحجاز عميرة بن حبان الأسدي نحو عام 281 هـ (هل كان ذلك في أثناء الترميم)؟). وقد جمع الهاشمي هارون بن إسحاق بن موسى إمارة الولاية وإمارة الحج[292] بين عامي (263 و277 هـ). ولم يكن القاضي المقيم سوى مبعوث من كبير قضاة بغداد (وقد عُين يوسف بن يعقوب الحمادي في هذا المنصب عام (282 هـ)، وجاء ابنه أبو بكر عبد الله ليشرف على إصلاحات الكعبة، وكان القاضي المقيم هو محمد بن عبد الله المقدسي[293].

وكان للجماعة الصغيرة من السلفيين والمتصوّفة المجاورين (= أي المقيمين بجوار الحرم) رئيس

منذ ذلك الوقت، اسمه شيخ الحرم[294]. ومنذ ما قبل (276 هـ)، كان أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (توفي عام 318 هـ) هو ذلك الشيخ، وقد أسس مذهبًا فقهيًا استمر فترة قصيرة، وقد تبنته المعافير[295]، وهو من رواة سهل أيضا (تلبيس، 300 هـ).

وكان الوسط المكي على اتصال مباشر مع العاصمة، وقد جذبت أصداء حياة الحلاج الاستثنائية التي عاشها في مكة، خارج أوقات الحج في فترات ثلاث (270 - 271، 279 - 280، 286 - 287 هـ)، الاهتمام، واقترنت باستحسان أو استهجان الموظفين الكبار ممن نجد ذكر أسمائهم هنا ملائمًا: قاسم دولابي الرازي (276 هـ، وتوفي عام 316 هـ) صديق القطاني (السمعاني، 233 ب وفقًا للحسن بن أحمد الرازي) وأبو سعيد الأعرابي، ظاهري وأستاذ ابن منده («لسان الميزان»، الجزء 1، 309).

وكان مبعوثو الخليفة (أمراء) السنويون للحج من الهاشميين حصرًا. وقد جرى انتقاؤهم من الفرع الزينبي تارةً (فرع نقباء بغداد مثل أحمد بن العباس 306 - 309 هـ وعبيد الله بن عبد الله بن سعيد بن محمد الأزرق 315 - 316 هـ)، ومن الفرع الكوفي تارةً أخرى (الراوندي، مثل أبي بكر محمد بن عبد الله بن داوود بن عيسى 284 - 287 هـ وهارون بن محمد بن إسحق بن موسى بن عيسى 268 - 279 هـ أو فرع القاضي ابن أم شيبان توفي عام 368 هـ). أو من فرع عبد رصافة (مثل فضل بن عبد المالك بن عبد الله 289 - 305 هـ) وولده إسحق (310 - 311 هـ) وولد ولده النقيب محمد بن أحمد (أخو النقيب أحمد توفي عام 350 هـ) ومثل حسن بن عمر بن عبد العزيز بن عبد الله (312 - 314 هـ)، الذي كان نقيبًا بين (329 - 333 هـ) وكان ابنه مبعوثًا بين (317 - 318 هـ) ثم قاضيًا لمكة (320 - 340 هـ)، وهو من أعاد وضع الحجر الأسود عام (339 هـ)، وابن عمه عبد السميع المبعوث عام (314 هـ) وجعفر بن علي (319 هـ). أو من الفرع المنصوري (خدمُ مسجد النبي في المدينة المنورة، مثل أبي بكر محمد بن هارون بن بُرية المنصوري بين 280 - 288 هـ).

أما ولاة - أمراء مكة والمدينة والطائف فكانوا أمراء إفاضة، مثل الهاشميَين هارون بن محمد (268 - 279 هـ) (الذي تحالف مع الطولونيين وهرب إلى القاهرة) وأبي بكر محمد بن عبد الله (284 - 287 هـ)، أو أمراء عسكريين مثل عاج (279 - 284 هـ) ثم (287 - 304 هـ) (مبعوثًا من مؤنس القشوري، المعيّن عام 300 هـ) ونزار (304 - 312 هـ) وأبي الملاحد (312 هـ، و توفي عام 317 هـ). ومبعوثيهم إلى الشرطة مثل القارّ قُنبل (195 هـ، وتوفي عام 291 هـ)، بين (260 - 280 هـ) (راجع ابن الجزُري).

وهناك الولاة العسكريون لطريق مكة، المكلفون حماية قوافل الحجاج في الصحراء من البدو والقرامطة، مثل محمد بن منصور البلخي (265 هـ) ومحمد بن أبي الساج (268 - 272 هـ) (مبعوثًا من الطاهرية، وقد ثار أخوه يوسف في عام 272 هـ)، وأحمد بن محمد الطائي المكلف بين عامي (272 - 280 هـ) والذي ناب إسحق بن عمران بين (272 - 297 هـ) و(299 هـ، وتوفي

عام 303 هـ)، وأبي الهيجاء بن حمدان (309 - 312 هـ) وإبراهيم المسمعي (312 هـ). وكان هؤلاء الولاة يجندون قطعات الحماية من قبيلتين شهيرتين من البدو بين الكوفة والتيماء هما المضرية من بني أسد بن خزيمة (وزعماؤها: دبيس الأول نحو (275 هـ) ودبيس الثاني بن عفيف نحو 366 هـ) ممن استوطن الحلة في ذلك الوقت (تحت سلطان المجيدية) وقد طردوا من محميتهم على يد قبيلة طي (سلطنة بني المحناء من فضل) الذين سيطروا على الطرقات الفلسطينية حول الرملة والقدس منذ ما قبل عام (300 هـ). والقبيلة البكرية من شيبانية بني ذهل بين البصرة والأحساء، التي فضلها الوزير البكري بن بلبل على بني أسد منذ عام (275 هـ). وكان لزعمائها آباء ذوو إقطاعيات في هراة وأشروسنه، وقد عُيّن منهم ورقة بن محمد بن ورقة (275 هـ) على طريق مكة بين عامي (297 - 299 هـ) وعامي (303 - 309 هـ)، وهو صديق القاضي أبي عمر، وأبو أحمد جعفر بن ورقة المعيّن في (313 هـ) (326 - 349 هـ) صديق القاضي أبي القاسم التنوخي واسبندوست. وكان القائد العسكري لقافلة الحج الخلافية يحمل لقب (صاحب السرية (وأحيانا الخريطة)) وكان مؤنس الورقاني في ذلك المنصب بين عامي (299 و322 هـ) وهو من عتقاء زعيم بني شيبان. ولنضف أن قادة كبارًا كانوا يرافقون القافلة عادة مثل الحاجب نصر (303 و312 هـ) والجشياري (316 هـ) والخلنجي (325 هـ).

ولم تكن دوريات بني أسد و بني شيبان لتضمن الأمن على الطريق الشمالي إلى الأمكنة المقدسة الذي سلكه الحجاج العراقيون على نحو مطلق، وفي واقع الأمر، استولت على واحات الهضبة (نجد واليمامة) منذ عام (251 هـ/ 865 م) سلطنة حسنية هي بنو أخيضر (زعماؤها: إسماعيل بن يوسف توفي عام (253 هـ)، وأخوه محمد توفي عام (316 هـ)، وابن أخيه إسماعيل بن يوسف بن محمد بن يوسف الأخيضر، حيث سيقيم القرامطة لاحقًا في عام (315 هـ) قرب الكوفة، ولربما في قصر الأخيضر الذي درسته عام (1908 م): تنبيه الصفحة 381، Musil A.P.، الصفحة 366) وقد كان للحلاج اتصالات مع الحسنيين من بني أخيضر منذ تحالفهم مع القرامطة. ومن المهم أن نلاحظ أن ضفة بغداد الغربية كانت مستوطنة يتوافد عليها بدو طريق مكة من دون انقطاع، وأن أدعية ومواعظ الحلاج في بغداد الغربية كانت تتضمن مصطلحات قرمطية، ما ينبهنا إلى وجود بدو من بني أخيضر بين المستمعين (يدل على ذلك اعتقالات الإسماعيليين القرامطة في ذلك الحي عام 313 هـ).

ولا أظن أن الحلاج قد شارك في نقاشات الثورة التي كانت تجري في أوساط الهاشميين من أهل مكة (قلاقل عام 281 هـ وطرد الجعفريين (إلى الصعيد المصري) على يد العلويين الحسنيين الذين أصبحوا أمراء - أشراف مكة بعد عام (345 هـ)، أي في عهد البويهيين الذين نقلوا السيطرة على الحج إلى نقيب العلويين في بغداد بعد 354 هـ). ويعود أصل صداقاته الهاشمية إلى البصرة. ويجب ملاحظة أنه في الأعوام (279 - 280 هـ) رفض كل من الوالي عاج وأمير الإفاضة هارون (ثم ابن بُريه)، كما في الأعوام (284 - 286 هـ) (الوالي - الأمير أبو بكر محمد بن عبد الله)، إزعاج الحلاج مع مهاجمة إخوته القدماء في الصوفية له (وسمح له ابن بُريه أن يتكلم في مسجد المدينة

المنورة وفي بغداد وفي وقفة عرفة).

2/ 3/ 5) حكايات ابن سعدان

يقول أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي سعدان[296]:

قال لي الحسين بن منصور: تؤمن بي حتى أبعث إليك بعصفورة تطرح من ذرقها وزن حبة على كذا منًّا نحاسًا[297] فيصير ذهبًا؟ قال: قلت له: بل أنت تؤمن بي حتى أبعث إليك بفيل يستلقي، فتصير قوائمه في السماء، فإذا أردت أن تخفيه أخفيته في إحدى عينيك. قال: فبهت وسكت.

لا أدري إلى أي مصطلح شعبي يشير الفيل. لكن العصفور هنا ليس كما افترض هيربلوت (Herbelot) أنه زعفران طري (عُصفُر)، بل هو عمل الكيميائيين القدماء الكبير: فالغاز المتصاعد هو (العصفور) الذي يطير (يتطاير) تاركًا وراءه الفضالة (الذرق) القاسي وهو حجر الفلاسفة.

وكان أبو المغيث لا يستند ولا ينام على جنبه، وكان يقوم الليل، وإذا غلبته عينه قعد، ووضع جبينه على ركبتيه فيغفو غفوة.

فقيل له: ارفق بنفسك.

فقال: والله ما رفق الرفيق بي رفقًا فرحت به، أما سمعت سيّد المرسلين يقول: أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل.

خدمت أبا المغيث عشرين سنة، فما رأيته أسف على شيء فاته، أو طلب شيء فقده، وسمعته مرة يقول: ربما أغفو غفوة فأنادى أتنام عنّي؟ إن نمت عنّي لأضربنّك بالسياط، وقال لي يومًا: كنت يومًا جالسًا بحذاء البيت، فسمعت أنينًا من البيت: يا جدر تنح عن طريق أوليائي وأحبّائي، فمن زارك بك طاف حولك، ومن زارني بي طاف عندي[298].

وهو موضوع أبيات الحلاج عن الطواف وطريحته الفقهية في الحج[299].

لكن هذا لم يمنعه من أن يكون شديد الأمانة على الفرائض كما هي واردة في الشريعة السنية. وقد قال لإبراهيم الحلواني، رفيقه (خادمه) لعشر سنين: «ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك» ثم أضاف «وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت لها»[300]. ويقول ابن كوكب الواسطي: «صحبت الحلاج سبع سنين فما رأيته ذاق من الأدم سوى الملح والخل، ولم يكن عليه غير مرقعة واحدة وكان على رأسه برنس. وكلما فُتح عليه بإزار قبله وآثر به. ولم ينم الليل أصلاً إلا سويعة من النهار»[301].

2/ 3/ 6) حواراته مع النهرجوري وعمرو المكي

تأمل الحلاج في حياته الباطنية في أثناء إقامته الأولى في مكة[302]، وبدا مقتنعًا من خلال التجربة بأن علمًا صوفيًا قائمًا على الاستبطان هو أمر ممكن. يبدو لنا ذلك من النص التالي الضعيف الإنشاء

(من مخطوطتين):

وخرج إلى مكة وجرى بينه وبين أبي يعقوب النهرجوري[303] كلام وقال في جملة كلامه: «وإن ورد عليك بعض إشارة ورمز فلولا أن تكون الواردات (من عند الله) متصلة والأحوال (الصوفية في داخلك) مشتبهة مشتركة في المنزل[ش] لما تقابلت الواردات ولا تساوت الحالات ولا علمت الخافيات». (قال): «اذهب فعندي من الأنباء[ت] ما فيه مزدجر، ومن غد يأتيك الخبر». فقال: «يا شيخ قد أعلمني المعلم[أ أ] بعد أن أخبرني المخبر[ب ب]». فقال: «لا أعلمك إطلاعًا[ج ج] (إلا) إذا ثبت لك عن إخبار[د د] كان أوله سماعًا[هـ هـ]». فقال: «يا شيخ[و و] أنتج الإخبار شيئًا على سبيل الفراسة»، فلم أثق به حتى اطلعت مع الوارد على الأمر اطلاعًا، وعقدت إخباره على علمي، فتقرب العلمان وتلاقى الخاطران وتساوى الفهمان. ولكني أنكر أن يكون الاطلاع من غير إخبار أقوى والاستضاءة من (غير) نظر أضوأ. قال ثم مضى كل واحد منهما يتكلم بكلام مع نفسه لا يفهم أحد معناه ولا يدرك مغزاه).

صُنعت رتوشٌ على صياغة هذا النص في عصر محرر الأخبار الأخير (ابن عقيل)، ففيه نوع من المرافعة على أرضية توفيقية قبل - غزالية كانت لا تزال ضعيفة الحضور وقت وفاة الحلاج. غير أننا إذا ما أخذنا الأبيات عن العلمَين وما يتصل بهما (لاهوت، صمد/ ناسوت، بشر) («الديوان» الصفحة 17 و76 و«الأخبار» رقم 10، 29) على أنهما من قول الحلاج على التأكيد، فإن ما ذكر أعلاه يَرد على ميل مطابق لذلك. وكما أخذ ابن حنبل على المحاسبي، أخذ المتصوفة السلفيون المحافظون على الحلاج تعمّقه في (الأحوال الصوفية التي هي أفعال الله) وتصنيفه لها. وبدا هذا اللوم أشد عنفًا عندما وجّهه إليه عمرو مكي وجماعته.

وتحكي لنا النسخة الأخيرة من «الأخبار»[304] فيما يخص عمْرًا بن عثمان (المكي): «وأما عمرو بن عثمان فكان علّة إنكاره أن الحلاج دخل مكة ولقي عمرًا فلما دخل عليه قال له: الفتى من أين[305]؟ فقال الحلاج: لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه، فإن الله تعالى يرى كل شيء. فخجل عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة. ثم أشاع عنه أنه قال: يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القرآن».

مع أن رواية حمد تذكر أن وقوع القطيعة مع المكيِ حدث في بغداد (وبسبب دوافع أخرى) يشير هذا النص إلى وقوعها في مكة، ويبدو أنه كان جاهلاً بالعلاقة السابقة بين الشخصين. أما السلمي فيبرز المشهد إبرازًا أكثر وضوحًا (من دون إسناد سوى كلمة (حُكي) التي تشير في الغالب إلى حكايات الخلدي): «وحكي عن عمرو مكي أنه قال: كنت أماشيه في بعض أزقة مكة، وكنت أقرأ القرآن فسمع قراءتي فقال: يمكنني أن أقول مثل هذا، ففارقته»[306]. ويسرد القشيري هذه القصة على نحو مضجر[307]: (ومن المشهور أن عمْرًا بن عثمان المكي رأى الحسين بن منصور يكتب شيئًا، فقال ما هذا؟ فقال: هوذا أعارض القرآن، فدعا عليه وهجره. قال الشيوخ إن ما حل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه). وينسخ ابن باكويه (رقم 4) قول أبي زرعة أحمد بن محمد

بن الفضل الطبري: «سمعت أبا زرعة الطبري يقول: الناس فيه، يعني الحسين بن منصور، بين قبول ورد، ولكني سمعت محمدًا بن يحيى الرازي يقول: سمعت عمْرًا بن عثمان يلعنه ويقول: لو قدرت عليه لقتلته بيدي. فقلت: إيش الذي وجد الشيخ عليه؟ قال: قرأت آية من كتاب الله فقال: يمكنني أن أؤلف مثله وأتكلم به»[308].

ويضيف أبو زرعة الطبري أن أستاذين مقيمين في مكة، هما أبو يعقوب الأكتع (حمى الحلاج) وأبو بكر الفواتي، دعيا على الحلاج بطريقة المكي[309] ذاتها.

تُظهر الروايات الأربع عن القطيعة مع المكي أن الأمر يتعلق بالإلهام (أي الأحاديث القدسية)، فقد تجرأ الحلاج على كتابة (هواتف باطنية) على اعتبار أنها آتية من الله الذي أنزل القرآن. ومال تبعًا لذلك إلى أن يضبط حياته التعبدية وعلاقته بالآخرين وفقًا لها، ذلك أنه ذكرها لهم وحدثهم عنها. وقد كان عمرو مكي يعلم جيدًا أن الهواتف الباطنية هي هبات ربانية، لكنه مارس عليها (مبدأ الكتمان)، الذي يأمر بإسكاتها ويعامِلها كهبات لدنية لا تملك تطبيقًا عمليًا، ذلك أن الإنصات إليها يبعد المؤمنين ويحيد بهم عن الصبر على العقيدة (صبر: (ص) آ 6)وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا إلا اختلاق()[ز ز]. ولذلك أعلن، ليس من دون غدر، هرطقة الحلاج كرسول كاذب بقرآن جديد. مع علمه الكامل أن الحلاج لم يكن يومًا من المعتزلة ولم يؤمن يومًا بقدرة الإنسان على اغتصاب النمط الإعجازي لكتاب مُوحى من دون تكليف إلهي.

لقد أبرز خطوط هذه النظرية الرئيسة النظّام ومُردار من المعتزلة، فقادت إلى الارتيابية النقدية عند ابن الراوندي (توفي عام 248 هـ. في كتبه دامغ، زمرد، فريد)[310] من جهة، وإلى معارضة[ح] الأسلوب القرآني من الناحية الأدبية عند الأدعياء من المتنبي والمختار من جهة، إضافة إلى المعري[311] في الفصول والغايات. لكننا لا نجد شيئًا من هذا القبيل في ما بقي لنا من أعمال الحلاج. هناك بالتأكيد بضعة مقاطع، حتى من خارج الجمل التي جرّمته في قضيته الأخيرة، جعلها الحلاج تعبّر (باسم الله)، وحتى بالضمير الأول أحيانًا، مثل الأحاديث القدسية. لكن لا يوجد في كل مظاهر التأثير القرآني في أسلوب الحلاج[312] أي اغتصاب لدور النبي المكلّف بالوحي التشريعي. وتوجد بعض الكلمات الرؤيوية المنسوبة إلى علي المقدس عند غلاة الشيعة، يقول الصولي إن الحلاج[313] عاودها بالأصالة عن نفسه. لكن الواضح أن إشارتها إنما هي إلى علو منزلة الأولياء الصامتة وليس إلى المهمة الناطقة لرسول مسؤول. وفي الروايات التي حفظت لنا أفكار خطبه العامة قبل حجته الثالثة، يعطي الحلاج قواعد في الورع والتقى تقود النفس إلى الولاية الإلهية، على شكل أحاديث لا تشفعها أسانيد رواة (سلفيين مختصين) توثّق النقل الصحيح لوصايا الرسول، بل ظواهر نِعَم الله، أي من أطر متنوعة استطاع الحلاج بفكره النافذ أن يرى دفق النصائح الملهمة عبرها، مرسلةً لكي تضع فروض القرآن الشرعية على نحو هرميّ، فتبعث الروحانية فيها من دون أن تنتقص منها أو تعدل فيها. أخيرًا، تعبّر الشطحات في أدعيته، مثل الطواسين، عن حال عين الجمع في الولاية الاتحادية، الذي يضعها في تباين جليّ مع دور النبي الذي ينتقل إلى المقام الثاني تاركًا مكانه لها.

إنها النتيجة النهائية للتصوف، المطروحة منذ حديث الغبطة، والتي عرّفها معاصر هو الترمذي (تفضيل الولاية على النبوة)، هي التي لم يُرد عمرو مكي أن يراها مطروحة: إذا ما تُرك الحلاج يكشف إلهاماته الخاصة.

2/ 3/ 7) حجه الثاني إلى مكة

2/ 3/ 7/ 1) رواية النهرجوري

«سمعت أبا عبد الله ابن خفيف وقد سأله أبو الحسن بن أبي توبة[314] عن الحسين بن منصور فقال:

'سمعت أبا يعقوب النهرجوري يقول: دخل الحسين بن منصور مكة ومعه أربعمئة رجل[315]، فأخذ كل شيخ[316] من مشايخ الصوفية جماعة، وكان في سفرته الأولى كنت آمر من يخدمه. قال: ففي هذه الكرة أمرت المشايخ وشفعت إليهم ليحملوا عنه الجمع العظيم'.

قال: 'فلما كان وقت المغرب جئت إليه فقلت: أمسينا، فقم بنا حتى نفطر. فقال: نأكل على أبي قبيس. فأخذنا ما أردنا من الطعام، وصعدنا إلى أبي قبيس وقعدنا لنأكل. فلما فرغنا من الأكل قال الحسين بن منصور: لم نأكل شيئا حلوًا. فقلت: أليس قد أكلنا التمر؟' فقال: أريد شيئًا قد مسته النار. فقام وأخذ ركوته وغاب عنا ساعة، ثم رجع ومعه جام[317] حلواء، فوضعه بين أيدينا وقال: بسم الله. فأخذ القوم يأكلون وأنا أقول في نفسي: قد أخذ في الصنعة (الشعوذة) التي نسبها إليه عمرو بن عثمان، قال: فأخذت منه قطعة ونزلت الوادي، ودرت على الحلاويين أريهم ذلك الحلواء وأسألهم: هل يعرفون من يتخذ هذا بمكة، فما عرفوه. حتى حمل إلى جارية طباخة فعرفتها وقالت: لا يعمل هذا إلا بزبيد[318]'. فذهبت إلى حاج زبيد، وكان لي فيه صديق، فأريته الحلواء، فعرفه وقال: يعمل هذا عندنا إلا أنه لا يمكن حمله، فلا أدري كيف حمل. وأمرت حتى حمل إليه الجام. وتشفعت إليه ليتعرف الخبر بزبيد: هل ضاع لأحد من الحلاويين جام علامته كذا وكذا. فرجع الزبيدي إلى زبيد، وإذا به قد حمل من دكان إنسان حلاوي. فصح عندي أنه مخدوم (من الجن)».

هذه هي التهمة التي حملها عليه النهرجوري، والتي يشير حمد إليها في روايته[319] إشارة عابرة: (وحسده أبو يعقوب النهرجوري فتكلم فيه بها تكلم) (مخدوم من الجن)[320].

وقد كان للنهرجوري أسباب أخرى، من العلم، لكي ينفصل عن الحلاج. فمع أنه كان خادمه وبقي صديقًا لخادمه إبراهيم بن فاتك بعد ذلك، إلا أنه ظل تلميذ الجنيد والمكي وأبي يعقوب السوسي قبل كل شيء، ونصيرًا مؤمنًا بفوقية العلم[321] على العمل[322]:

«أفضل الأحوال ما قارن العلم[323]».

«طلب أهل الله الحقائق فسادوا الخلائق. لذلك قالوا: لا يطلب الحق لأن الطلب لا يكون إلا

لمفقود، ولا يُطلب دركه لأنه لا غاية له[324]. ومن أراد وجود الموجود فهو مغرور وإنما الموجود عندنا معرفة حال وكشف علم بلا حال»[325].

لقد طور بقوة كما نرى فرضية الجنيد القائلة: «ليس من سبيل إلى الخروج بشيء إيجابي عن الله من طريق الشطح، لأن الله مجرد على نحو تام»[326].

ولدينا رواية أخرى عن إقامة الحلاج هذه في مكة، سنأتي على ذكرها بعد ذلك. وهي بوساطة رشيد السمرقندي[327]، وفيها تقليد كامل لمشهد إنجيلي.

2/ 3/ 7/ 2) رواية الحلواني

قال إبراهيم الحلواني[328]:

> كنت مع الحلاج وثلاثة نفرٍ من تلاميذه، وواسطت قافلتي من واسط إلى بغداد. وكان الحلاج يتكلم فجرى في كلامه حديث الحلاوة[329]. فقلنا على الشيخ الحلاوة. فرفع رأسه وقال: يا من لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الظنون والخواطر، وهو المترائي عن كل هيكل وصورة، من غير مماسة ومزاج. وأنت المتجلي عن كل أحد، والمتجلي بالأزل والأبد. لا توجد إلا عند اليأس، ولا تظهر إلا حال الالتباس[330]، إن كان لقربي عندك قيمة، ولإعراضي لديك عن الخلق مزية، فائتنا بحلاوة يرتضيها أصحابي. ثم مال عن الطريق مقدار ميل فرأينا هناك قطعًا من الحلاوة المتلونة[331]، فأكلنا ولم يأكل منه. فلما استوفينا ورجعنا خطر على بالي سوء ظن بحاله، وكنت لا أقطع النظر إلى ذلك المكان وحافظته أحوط ما يحافظ مثله. ثم عدلت عن الطريق للطهارة وهم ذاهبون، ورجعت إلى المكان فلم أرَ شيئا. فصليت ركعتين وقلت: اللهم خلصني من هذه التهمة الدنيّة. فهتف لي هاتف: يا هذا، أكلتم الحلاوة على جبل قاف[332] وتطلب القطع ها هنا؟ أحسن همّك، فما هذا الشيخ إلا ملك الدنيا[333].

2/ 3/ 7/ 3) أسطورة السمرقندي

قال رشيد السمرقندي[334]:

> التقيت في البادية، وأنا في طريقي إلى الحج، بالحلاج في أربعمئة من مريديه، فسرت معهم بضعة أيام. فنفد ما كانوا يحملون من طعام، فقالوا له: نريد مشويًا[335]، فقال لهم: انزلوا، فنزلوا وقعدوا، فمد يده خلف ظهره وأحضر طبقًا لكل منهم، وفي كل طبق قطعة مشويّ وقطعتان من الخبز[336]، فأكلوا حتى شبعوا.
>
> ثم بعد ذلك ببضعة أيام، قالوا له: نريد رطبًا جنيًا[337]. فقام وقال: هزّوني كما تهزّون النخلة، فأمسكوا به وهزّوه فتساقط منه رطب جنيّ، فأكلوا حتى اكتفوا.
>
> ثم بعد ذلك ببضعة أيام، قالوا له: نريد تينًا. فمدّ يده في الهواء، وعاد بطبق من التين الطريّ. فأكلوا وشبعوا.
>
> ثم سألوه الحلوى، فما لبث أن ظهر أمامه جام مملوء بالحلوى. فأكلوا منه وتعجبوا

لتشابه مذاقه مع مذاق الحلوى التي تُعمل بباب الطاق. فقالوا له: لا يُعمل هذا إلا بباب الطاق[338]، فكيف أحضرته؟ فقال لهم: لا فرق عندي بين باب الطاق والبادية، ولو كنتم في باب الطاق لأخذتم الحلوى كما أخذتها أنا ها هنا.

2/ 3/ 7/ 4) رواية أحمد الرومي

بعد قرنين من الزمان، قدّم أحمد الرومي[339]، مثل أستاذ العطار، لوحة أسطورية عن الحلاج صاحب الكرامات: وهي على شكل أبيات ثلاثية الأشطر:

سئل منصور: 'يا واصل، يا ماشيًا بنور الله، سل الله حاجتي، اجلب لي طبق شواء'
فأدخل منصور يده في جرابه (جريبان)، وأخرج له طبق شواء وخبزًا.
وقال آخر: 'أريد عنقود عنب أصفر طازج، هنا في هذا المصطاف الطري'
فأدخل منصور يده في جرابه وأخرج له العنقود.
ثم قال آخر: 'أريد فالوذجًا بالفاكهة، من دون طبق'.
فأدخل منصور يده في جرابه ومدّ له قبضة ملؤها فالوذجًا بألوان مختلفة.
أيتها القلوب، هدف هذه الحكايات إظهار أن الأنا على طريق الحجب هي عين الحجاب، وأن أيًا كان ينفض يديه من (أنا) ومن (نحن)، يمزّق الحجب.

2/ 3/ 8) المناجاة مع إبراهيم الخواص: في الكوفة

رواية الهجويري[340]: «ومعروف في الحكايات (حكايات الخُلدي)[341] أن الحسين بن منصور رحمه الله كان قد نزل بالكوفة في منزل محمد بن الحسن العلوي[342]، وقدم إبراهيم الخواص رحمه الله الكوفة، فلما سمع بخبره ذهب إليه، فقال له الحسين: 'يا إبراهيم، في الأربعين سنة التي انتميت فيها إلى هذه الطريقة (تهيم في الصحارى والحرمان)، أي شيء من هذا المعنى صار مسلمًا لك؟' قال: طريق التوكل صار مسلمًا لي». فقال الحسين رضي الله عنه:

«يا مسكين ضيعت عمرك في عمران باطنك[343]، فأين الفناء في التوحيد؟».

والحكاية مشهورة، علّق عليها كثيرون[344]. فقد تاب إبراهيم الخوّاص (توفي عام 291 هـ) على يد خيري النسّاج (مثل الشبلي)، تلميذ أبي عبد الله المغربي، وصديق ممشاذ، وانضمّ إلى الطريقة الكرّامية[345] وواظب على مثالية استسلامية لله، أساسها رغبة العشق ودوامها التزام منهجي صارم بقوائم طويلة من الحرمان، رحل إلى الصحراء يحمل إبرة وخيطًا وجرابًا ومقصًا (في احترام للأوامر[346] الشرعية)[347]. وامتنع، على سبيل المثال، عن النظر إلى ما يحدث أو الحديث إلى أي كان (حتى الخضر)، ما سبب له مغامرات عدّة يعرفها كتّاب ‹تراجم الأولياء›[348]. وعارض الحلاج اختزال المهمة الصوفية إلى رياضة قوامها نكران الذات في عبادة وثنية لفضيلة ما، فدعاه إلى تسليم نفسه إلى الله تسليمًا كاملاً: بأن يصعد، كما يقول الغزالي في ‹إحياء› علوم الدين، من المنزلة الثالثة في التوحيد إلى الرابعة والأخيرة[349]. بينما يصوّب تعليق ابن سينا في الإشارات (منسوب

إلى الفخر الرازي): من المنزلة الرابعة إلى المنزلة الخامسة والأخيرة، حيث تتماثل أخلاق النفس وأخلاق الله[350].

أما عمر السهروردي فيقوّله في كتابه 'عوارف المعارف'[351]: «تسعى في عمران باطنك' أين أنت من الفناء في التوكّل برؤية الوكيل؟».

2/ 3/ 9) زيارة بيت المقدس (ليلة الفصح والنار)[352]

ومن آياته وكراماته سمعت أنه دخل بيت المقدس مع سبعين نفرًا حاملين للركوة[353]، وكان أول الليل فدخل المسجد[354] ورأى القناديل مخمودة[355] فقال لسكانه: «إلى متى تسرحونها»، فقالوا: «إلى ثلث الباقي»[356]، فقال: «الثلث طويل»، ثم أشار بالسبابة إليها وقال: «الله»، ثم خرج منها نور (راجع البيضاء)[357] فأسرج أربعمئة قنديل ثم رجع النور إلى إصبعه، فقالت الرهابين (مذهولة)[358] له: «على أي دين أنت؟» قال: «أنا حنيفي أقل حنيفية من أمة محمد[359] صلى الله عليه وسلم»، ثم قال الحسين: «أنتم بالخيار إن شئتم جالست معكم وإن شئت أمشي»، فقالوا: «الأمر لك»، فقال: «معي أصحابي ونحن نحتاج إلى شيء (= للأكل)»[360]، فأخرجوا سبعة بدرة[361]، فأنفقها على أصحابه جميعًا ومضى في ليلته[362].

2/ 3/ 10) موسوس باب خراسان

قال عبدان بن أحمد[363]:

كان بباب خراسان (في بغداد) موسوس، ترى هل هو عيسى الموسوس (ابن الخطيب)[364]؟، وكان يجالس الحسين بن منصور وكان يدور في المقابر ويأتي إلى الحسين بن منصور. فجاءه ذات يوم وعلى رأسه دوخلّة والصبيان خلفه. فوقف وقال للحسين: «متى أخرج من نفسي؟ حتى آيس من نفسي؟ متى آنس بالأنس وأستأنس بالوحش وأستوحش من جنسي»؟ فقال الحسين (من الهزج):

إذا وسوست في الوقت
من المأتم و العرس
شهدت النار والجنة
والأفلاك والكرسي

ويبدو أن البقلي لم يعرف سوى بالبيتين، فذكرهما بعد صلاة الحلاج في ليلته الأخيرة، ليؤكد ثقته بالنداء الإلهي وهو على عتبة التعذيب والقتل[365].

2/ 3/ 11) نار تستر

حكى ابن الكج[366]:

ذهب جمع من الصوفية إلى الحسين بن منصور وهو بتستر، وطلبوا منه شيئًا، فذهب بهم إلى بيت نار المجوس[367] فقال الديراني: 'إن الباب مغلق ومفتاحه عند الهربد'[368]. فجهد الحسين فلم يجبه، فنفض الحسين كمّه نحو القفل فانفتح، فدخلوا البيت، فرأوا قنديلاً مشتعلاً لا ينطفئ ليلاً ولا نهارًا، فقال: 'إنها من النار التي أُلقي فيها الخليل[369] عليه السلام، نحن نتبرّك بها وتحمل المجوس منها إلى جميع بلادهم'.

فقال له: 'من يقدر على إطفائها'؟ قال: 'قرأنا في كتابنا إنه لا يقدر على إطفائها إلا عيسى ابن مريم، عليه السلام'.

فأشار الحسين إليها بكمّه فانطفأت، فقامت على الديراني القيامة وقال: 'الله الله، قد انطفأت في هذه الساعة جميع نيران المجوس شرقًا وغربًا'. فقال له: 'من يقدر على ردّها'؟ فقال: 'قرأنا في كتابنا إنّه يقدر على ردها من يقدر على إطفائها'. فلم يزل يتضرّع إلى الحسين ويبكي فقال له: 'هل عندك شيء تدفعه إلى هذه المشايخ وأردّها'؟ وكان عنده صندوق، من دخل البيت من المجوس طرح فيه دينارًا، ففتحه وسلّم ما فيه إلى المشايخ وقال: 'ما هنا غير هذا'. فأشار الحسين بكمه إليها، فاشتعلت وقال[370]:

دنيا تُخادعني كأني لست أعرف حالها

حظر المليك حرامها فأنا اجتنبت حلالها[371]

مدّت إلي يمينها فرددتها وشمالها

فمتى طلبت زواجها حتى أردت وصالها

ورأيتها محتاجة فوهبت جملتها لها[372].

2/ 3/ 12) مسجد البصرة

بقي لنا ثلاث حكايات عن مروره مرتين بالبصرة: عامي (291 هـ/ 903 م) و(292 هـ/ 904 م):

قال أبو الحسين محمد بن عبيد بن محمد بن نصرويه (قاضي البصرة في عام 331 هـ/ 943م)[373] للقاضي علي التنوخي (توفي عام 342 هـ)[374] والد القاضي محاسن التنوخي:

حملني خالي معه إلى الحسين بن منصور الحلاج، وهو إذ ذاك في جامع البصرة يتعبد ويتصوف ويقرأ قبل أن يدّعي تلك الجهالات ويدخل في ذلك. وكان أمره إذ ذاك مستورًا إلا أن الصوفية تدّعي له المعجزات من طريق التصوف وما يسمونه مغوثات[375]، لا من طريق المذاهب. قال: 'فأخذ خالي يحادثه وأنا صبي جالس معهما أسمع ما يجري'، فقال لخالي: 'قد عملت على الخروج من البصرة'، فقال له خالي: 'لِمَ'؟ قال: 'قد صيّر لي أهل هذا البلد حديثًا، فقد ضاق صدري وأريد أبعد منهم[376]'، فَقال له: 'مثل ماذا'؟ قال:

’يروني أفعل أشياء فلا يسألونني عنها ولا يكشفونها، فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم، ويخرجون فيقولون: الحلاج مُجاب الدعوة وله مغوثات[377] وقد تمّت على يده ألطاف، ومن أنا ليكون لي هذا؟ بحسبك أن رجلاً حمل إلي منذ أيام دراهم، وقال لي اصرفها إلى الفقراء، فلم يكن بحضرتي في الحال أحد، فجعلتها تحت بارية من بواري الجامع إلى جنب أسطوانة[378] عرفتها، وجلست طويلاً فلم يجئني أحد، فانصرفت إلى منزلي وبتّ ليلتي، فلما كان من غد جئت إلى الأسطوانة وجعلت أصلّي. فاحتفَ بي قوم من الفقراء، فقطعت الصلاة وشلت البارية فأعطيتهم تلك الدراهم، فشنّعوا علي بأن قالوا إني إذا ضربت إلى التراب صار في يدي دراهم‘. قال وأخذ يعدد مثل هذا، فقام خالي عنه وودعه ولم يعد إليه وقال: ’هذا منمّس وسيكون له بعد هذا شأن‘، فما مضى إلا قليل حتى خرج من البصرة وظهر أمره.

2/ 3/ 13) رواية الجويني الأشعري

لقد رأى[379] الجويني أن الحلاج دخل في مؤامرة عجيبة تمامًا، مدبرة ضد الخليفة والإسلام، على طريقة مؤامرة ابن ميمون القداح[380] قبلها. (وقد ذكرت طائفة من الأثبات الثقات: أن هؤلاء الثلاثة تواصوا على قلب الدولة، والتعرّض لإفساد المملكة واستعطاف القلوب واستمالتها، وارتاد كلّ واحد منهم قطرًا: أمّا الجنابي[381] فأكناف الأحساء، وابن المقفّع[382] توغّل في أطراف بلاد الترك، وارتاد الحلاج قطر بغداد، فحكم عليه صاحباه بالهلكة والقصور عن دَرْك الأمنية لبعد أهل العراق عن الانخداع . .)

2/ 3/ 14) القطيعة مع الجنيد (282 هـ)

رواية الهجويري[383]: (وقد وجدت في الحكايات (للخلدي)[384] أنه حين تبرّأ الحسين بن منصور، في حال غلبته، من عمرو بن عثمان، جاء إلى الجنيد رحمه الله، فقال له الجنيد: لم جئت؟ قال: لأصحب الشيخ. قال: لا صحبة لنا مع المجانين لأنه ينبغي للصحبة الصحة، فإذا وجدتها تكون كما فعلت مع سهل التستري وعمرو. قال: أيها الشيخ، الصحو والسكر صفتان للعبد وما دام العبد محجوبًا عن ربه حتى تفنى أوصافه. قال الجنيد رضي الله عنه: يا ابن منصور، أخطأت في الصحو والسكر، لأن الصحو بلا خلاف هو صحة حال العبد مع الحق، والسكر هو فرط الشوق وغاية المحبة، وكلاهما لا يدخل تحت صفة العبد واكتساب الخلق. وأنا أرى يا ابن منصور في كلامك فضولاً كثيرًا، وعبارات لا طائل تحتها).

تعارض هذه الرواية نظريتين، نظرية الجنيد القائلة بأن الله هو المسبب الوحيد للأحوال المتغيرة التي يقلبها بمشيئته[385] في نفوس المتصوفة، بينما يبقى في حرز ممتنع عنها، ونظرية الحلاج، التي يقارب فيها بالندم والرياضة، مثل سهل، الفكرة شبه - المعتزلية عن تعاون مركّز وإيجابي للنفس الإنسانية مع اللطف الإلهي، ثم يضيف الحلاج إليها الفناء التدرجي ضمن ما سيكون طريحته

القائلة بإسقاط الوسائل من عبادات وفضائل وأحوال للوصول إلى حقيقة العبادة المطلقة بالاتحاد الآني الجوهري مع الله.

وهناك عوائق زمنية أزالتها هذه الرواية: إذ بدا الحلاج فيها تائه الطريق، ذا صحبة سيئة مع معلمين سابقين. وبدا الجنيد كرافض له في التو. وقد تفرس السمناني في بدايات الحلاج على هذه الشاكلة، لكن هذا يتعارض مع رواية حمد. من جهة أخرى، ظهرت كلمة فضول في شهادة الحضرمي قبل ذلك، لكن الحلاج طرح هناك سؤالاً مغايرًا تمامًا.

2/ 3/ 15) حادثة «أنا الحق»[386]

يبدو أن الحلاج تنبه في داخله مبكرًا (قبل رحلته إلى خراسان) إلى هدف النداء الصوفي المطلق، فقد تعرّف مذ كان في بغداد إلى نظريات البسطامي والترمذي عبر الجنيد. وقاده نفاذ بصيرته في التحليل وثباته في الإرادة إلى صياغة التبادل الصوفي للإيرادات، وأزفت الساعة عبر بيّنة جليّة نابعة من الذات لا يشوبها لبس ولا يخالطها تسويغ.

وكانت الكلمة (أنا الحق)، أي (أنا) أناي أنا هي الله.

ووصفت هذه الكلمة الحلاج في كلّ الفكر الإسلامي الذي تراكم بعده. فهي إشارة ندائه الروحي ودافع إدانته وانتصار استشهاده.

هل قال هذه الكلمة وإذا كان الجواب بالإيجاب، فمتى؟ وهل نجدها في أعماله؟ وما هي الأحكام المختلفة عليها؟.

1) يقول إسناد صوفي بأنه قالها أمام الجنيد، قبل القطيعة بينهما، وها هما الروايتان الأوليتان المعروفتان:

أ) البغدادي، شافعي أشعري من خراسان، نحو عام (400 هـ)، يقول في فرق: «وروي أن الحلاج مرّ يومًا على الجنيد فقال له أنا الحق فقال أنت بالحق أي خشبة تفسد».

ب) الهروي، حنبلي معاد للأشعرية من خراسان، نحو (470 هـ)، في الطبقات: «جاء الحلاج يومًا ودقّ باب الجنيد، فقال الجنيد: من أنت؟ قال: حق. فقال الجنيد: بل بحق. ثم قال: أي خشبة تفسدها؟». ووفقًا للعطار، أنبأه الجنيد بهذا عند عودته من الحج الأول. وقد كان هذا هو (السؤال) الذي أشارت له رواية حمد. ويضيف العطار أن الحلاج رد عليه بنبوءة «يوم أخضّب الخشبة بدمي تعود أنت للبس عباءة الفقيه».

ويعطي هذا الإسناد الجنيد دور سيد الطريقة بسؤاله السلطوي للحلاج، ويعرض لنبوءة قديمة (فالدم لا يزال يعد فاسدًا. مع أنه عند العطار، لم يكن طاهرًا فحسب (يستخدم (أخضّب) بدل (أفسد)) بل مطهّرًا أيضًا

(وضوء))، وهي النبوءة التي وضعها الحضرمي على لسان الجنيد قبل ذلك، عند أول لقاء بين الجنيد والحلاج، وذلك بقصد مضاعفة قوة النبوءة التي أطلقها عمرو مكي.

وهناك إسناد آخر موثق قبل السابق، منذ عام (375 هـ) حدًا أقصى، وهو الذي يروي فيه ابن القارح الحكاية في بغداد عند فقيه اللغة أبي علي الفسوي (توفي عام 377 هـ)، ويجعل النبوءة على لسان الشبلي (وكان الشبلي على ارتباط بابن مجاهد أستاذ الفسوي)، ويربطها بالأبيات (يا سر سر يدق . .) من جهة (والتي وثقها المقدسي منذ عام (355 هـ) من طريق ابن عبد الله = ابن خالويه؟) وبكلمة أنا الحق من جهة أخرى كما نظن (فمخطوطة الكردلي فيها نقص في سطر). وهاهي الرواية:

(حدثني أبو علي الفارسي قال: «رأيت الحلاج واقفا على حلقة أبي بكر الشبلي . . (نقص ويجب الإكمال: (قال الحلاج) أنا الله، فقال الشبلي): أنت بالله ستفسد خشبة'. فنفض كمه في وجهه وأنشد: يا سر . . . ، لأنه ظن أن العارف من الله بمنزلة شعاع الشمس، منها بدا وإليها يعود ومنها يستمد ضوءه».

وإذا كانت كلمة أنا الحق قد ظهرت في ما نقص من هذا النص الحسن الإسناد، فسيكون الحلاج قد قالها حيث كان الشبلي في حلقته تحت قبة الشعراء في المسجد الجامع في مدينة المنصور (ما يفسر وجود راو وغريب وأحد نحاة الفسوي، أو أبي إسحاق الزجاج)[387]، وذلك في إحدى مواعظه أمام الملأ، في أثناء حواراته مع الشبلي المشار إليها في رواية حمد.

وهذا التوقيت الأسبق يبدو أفضل. ويجب إذا ما أردنا قبول الروايتين القول بأن الحادثة مع الجنيد كانت خاصة بينما كانت مع الشبلي أمام العامة.

ويشير إسناد صوفي ثالث متأخر، إلى أنا الحق في تاريخ لاحق، أي في أثناء المحاكمة، وفيها يسأله القاضي أبو يوسف (كذا: وهو أبو عمر بن يوسف): (من أنت؟) فيجيب: (أنا الحق).

أخيرًا نقول إن الأسطورة تُنطقه بها بإصرار، وعلى نحو دائم وبطريقة وعظية. كما تجعله يقولها على قمة الجذع (أنا الحق). وهي (قرع طبول) الديّان كما يقول الهروي. و(مصلب أنا الحق) هو معراج الأبطال وفقًا للعطار الفارسي ونسيمي التركي، فدمه المهدور ورماده المتناثر يرددان هذا القول لإنصافه.

2) يظهر القول في أحد تحقيقات أخبار الحلاج (رقم 74)، في البيت الثاني المعتل الوزن من أبيات حلاجية مشهورة منذ أيام ابن خفيف: مع الإشارة إلى أمنية: (وحّدني واحدي . . (ثاني بيت)

أنا الحقّ والحقّ للحقّ حقّ

لابسٌ ذاته فما ثم فرق')

ومخطوطة تيمور هي الوحيدة التي تذكر القول، وهي، مع الأسف، نسخة منمّقة تنميقًا مقصودًا (على يد ابن عقيل على الأغلب) من الأخبار، ولربما ذكرت أنا الحق فيها بقصد تكذيب إسناد الفسوي المعادي.

أما في الطواسين، فلا تظهر مقولة (أنا الحق) إلا في مخطوطة واحدة (مخطوطة ل) تقحمها بين قوسين، لتشبهه بملعونين اثنين: إبليس في قوله: ﴿أنا خير منه﴾ (قرآن، سورة (7، آ 11)) وفرعون في قوله: ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾ (قرآن،سورة (28،آ 38)). وهي قطعة أصلية من جهة وشديدة الأهمية من جهة أخرى، لأنها تجعل من الحلاج سيد الفتوة، وهي جماعة من (ملعوني المجتمع) تعاهدت على الخروج على القانون: «إن رجعت عن دعواي وقولي، سقطت من بساط الفتوة» (طواسين 6، 21) (وقلت أنا (أي بعد إبليس وفرعون): «إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأني مازلت أبدا بالحق حقًا . . وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي».

ويبرز هذا النص أنا الحق على أنها الصرخة العُلوية للمعون متطوع في العشق الإلهي.

يمكن أن نستنتج أن مقولة أنا الحق، حتى وإن لم تكن موجودة في أعمال الحلاج، فقد أعلنها على لسانه وفي توافق مع مذهبه[388]. إذ يشير مؤكدًا في طواسينه (3، 7)، فيما يخص شجرة شوك النار (التي قال الله منها لموسى) (أنا ربك): (ومثلي مثل تلك الشجرة هذا كلامه)[ط ط]. وقد أشار العطار إلى هذا، وقبْله منصور بن الحسين قبله، إذا ما أمكن توثيق ما قاله البقلي.

3) يبقى الآن أن نتفحص فيم فُسّرت (أنا الحق) الحلاجية وكيف حُكم عليها.

سنرى لاحقًا كيف توضّح مفهوم الحق عند الحلاج، كما كان عند السلف الإغريقي (فلاسفة) والأشوري (نصارى) وحتى العربي (شيعة). وإذا كان اسم الحق، ومع الحلاج، ليس الاسم الأكثر شيوعًا عند العرب المسلمين (استعملته الأوساط الصوفية فقط قبل الحلاج، وعلى نحو عابر. أما هو فلم يُظهره إلا للإشارة إلى الله في حالة مُعِلّ الأنام، أي خالق الكائنات) فقد أصبح، على العكس، الاسم الأكثر شيوعًا عند المسلمين من غير العرب، من إيرانيين وأتراك وهندوس وماليزيين.

ولم يكن اسم الحق عند العرب في زمن الحلاج سوى واحد من تسعة وتسعين اسمًا مقولة في التسبيح، بسلطان الحديث الشريف (رقم 51 في قائمة الترمذي)[ي ي]. وقد قوّل القنّاد الشبلي إن الحلاج عوقب لسوء استخدامه هذا الاسم الإلهي الذي وُهبت له قوته. كما قالت جماعة الصفاتية، أشياع التمييز بين حقيقة الصفات الإلهية الموجودة في أسماء الله، إن هذا الاسم لم يهب الحلاج الاتحاد مع الأسماء الأخرى ناهيك بالاتحاد مع جوهر الله. ولم تكن صرخته (أنا الحق) سوى محاولة

للاغتصاب، للتملك والحيازة، كزاهد يظن أن الإشعاع الذي يجذبه ملك له أو ساحر مأخوذ بجبروته.

ويشير الكاشي (توفي عام 730 هـ) معارضًا السمناني ومعاديًا للحلاج أيضًا، في تضييق متعمّد آخر لمعنى كلمة الحق، في النظرية الأحدية للطائف النفس السبعة، أن اسم الحق الرباني ليس سوى الاسم الرابع من أسماء الوصل السبعة. ولا تشير مقولة أنا الحق سوى إلى أن نفس الزاهد قد تخففت من لطيفتها الرابعة (= السر = النفس المطمئنة).

أما خارج هاتين النظريتين الموضوعتين للمناسبة، وخارج المذهب البنغالي الذي يعرف الحلاج في فيشنو (VISHNU) على أنه (ساتيا بير = سيد الحقيقة)، فإن عامة الفكر الإسلامي فهمت بها لا يرقى إلى الشك أن هذه الحقيقة الحلاجية هي الله عينه. ويبقى أن نشرح كيف تسنّى للحلاج قول (أنا الحق). ونورد أدناه قائمة حاولنا جمعها من الشروح والتأويلات المتعددة لفتوتي كلٍ من الفخر الرازي وابن تيمية والتي سنورد لهما ترجمة بعد ذلك.

وتُعد المجموعة الأولى من التأويلات مقولة أنا الحق على أنها جملة تنقصها الدقة في التعبير، خارجة من شخص لم يعد يمتلك القدرة على إدراك المذكور (من أ إلى ت). بينما تجد الثانية في أنا الحق خطابًا إلهيًا حقيقيًا دقيق التعبير، ويبقى شرح وتبيان كيف قيل على لسان بشر (في ث و ج).

أ) حكاية (= انتقال من النمط غير المباشر إلى النمط المباشر). لم يرد الحلاج بقوله (أنا) سوى أن يكون راويًا: حكواتيًا يروي التاريخ في الحاضر، قارئًا للقرآن يتلو آية يقول الله فيها (أنا) (عمر السهروردي في عوارف. وانتقده السرهندي).
ويفتح هذا التأويل السطحي الباب لعائق آخر: فما هي درجة الحقيقة الكامنة في تلاوة الكتاب المقدس عند القارئ المؤمن (حلول واقعية حنبلية سالمية).

ب) تجاوز. لقد تجاوز الحلاج:
1) إدراك عقلي خاطئ، ومقولته مغلوطة ومهلكة وبالتأكيد مدانة. كخطأ جدّي ارتكبه مبتدئ (مجد البغدادي). من دعي منافق (المعتزلة). أو غير واقعية بوضوح (الرفاعي).
2) أو دافع ملتبس من حمية العشق. سواء كانت اعتباطية أم مستثارة: بسبب سرقة كُتاب أو ابتلاع تعويذة أو بمعونة رشفة نبيذ مسكر من الجنة (نبيذ أزلي من الميثاق) قدمته له أخته. وفي هذه الحالة فإن الجملة المجرّمة لا تعود حقيقية، لكنها مفرطة تعبر عن سكر وغلبة وفيها افتتان وألق، ذلك أنه تعرض لصدمة إلهية فعلاً وبمشاركة مؤقتة على الأقل في إحدى الصفات، والصفات هي الكمال الفريد، حيث يمثّل هذا الاسم أو ذاك من الأسماء الحسنى رمزها، أو الأفكار أو في المعرفة. والسكران غير مسؤول لكنه في القانون محظور واجتماعيًا خطير. وإذا ما أعاد قوله هذا بعد صحوته،

فهو عرضة لسيف الشريعة مع بقائه وليًا. وهذا التأويل هو الأكثر ترديدًا (الغزالي والكيلاني في بهجة الصفحة 71[389] وعز المقدسي والجيلي، الجزء 1، 40). وفي حي بن يقظان الصفحة (359)، راجع حالة المسيح، ولا استثناء فيها سوى عند الفخر الرازي الذي يقبل بامتياز الصيغة الشطحية.

ت) تجلي. فوجئ الحلاج في غمرة الحال وأفهم سرًا إلهيًا باطنيًا يتجاوز الشريعة، ولا يجوز الكشف عنه هنا. أي سر هذا؟.

1) أسر وحدة الشهود. يشهد جمال العالم على تجلي الله في كل شيء (شهود المظاهر) لمن يعرف كيف يراه، حتى في خارج حالات النشوة. لكن هذه الحقيقة تصطدم بالتنزيه الإلهي المذكور في الشهادة الشرعية. يجب على الأولياء السكوت عنه ها هنا وإلا جازت إدانتهم (الكيلاني، بهجة 52، 73. والسمناني).

2) بسر وحدة الوجود. لا موجود إلا الله. يجب أن يلم إدراكه (الحلاج) بالكون كاملاً، فهي الطريقة الوحيدة لكي يعبّر الله في ذاته، للوصول إلى اليقين العقلي بالذات غير الشخصية (أو بتعبير أكثر دقة الذات المفردة، الهو) لكل شيء ولإعلان أنا الحق. لقد نهل الحلاج قبسًا من هذا، لكنه أبانه قبل تمام تحقيقه. وإلا، فكيف استطاعت السلطة المدنية إعدامه؟ كان قليل الاحترام للرسول، الذي عرف السر ولم يبح به، وقد غرّمه قول أنا الحق كعقوبة (بصقه في فمه في الأسطورة التركية) لكي يُقتل كفّارة (ابن عربي). وتوسط مجمع الأنبياء للحلاج عند الرسول (شفاعة). زد على أنه سيُعفى عن كل الملعونين. وفي جميع الأحوال، لا تعطي أنا الحق مدخلا إلى الأحدية، التي هي صمت علوي.

3) تسر المطاع. الله ساكن يوكل حركة الكون لكبير منزلة الأولياء. ويطيع جمعُ المكلفين أصحابَ اللقب المتتابعين (الأبدال) المختبئين وجوبًا. ويحق لهذا المطاع التفكير في القول الخالق أنا الحق مادام مشاركًا بالعزيمة الإلهية. ويبدو أن الغزالي (في مشكاة) ظن بإمكانية تكليف الأولياء، مثل الحلاج، في هذا الدور بعد الرسول. في حين يشير القائلون الكثر بأبدية النور المحمدي (الترمذي وابن قصي وابن بَرّجان) إلا أن دور المطاع لم يكن لأحد على مر الزمان سوى الرسول، المتلقي من الله. فقد صُنع كل شيء لأجله، واسم الله الحق هو ليؤكد فيه أبدية الهذية الإلهية (نور كسرقي، تأويلات). وفقط المقتدون المثاليون بالرسول، الذين تلقوا في قلوبهم الصادقة نور قلب الرسول المطاع المشع، مثل الحلاج، يستطيعون قول هذا السر. هناك إذًا عتبات ثلاث، من الله إلى المطاع الناطق (الرسول)، ومن المطاع إلى الولي

الصامت (الحلاج) لأجل الوصول إلى ذكر أنا الحق. وهو ما يعرضه العطار مسميًا المطاع كتخودا والولي الصامت الحيلاج (وفي المصطلحات الشيعية، يقال كتخودا = ميم وحيلاج = سين، لكننا هنا أمام ميم صامت وسين ناطق)[390].

ووفقًا لهذه النظرية، كان واجب الحلاج أن يقول أنا الحق، وهو ولي وقضاته مخطئون.

4) سر الربوبية. الله في الأساس هو المسؤول عن كل فعل شخصي في كل الكائنات العاقلة. وعندما يقول هذا الكائن (أنا) يكشف السر، ويسرق من الله (لؤلؤة الحب) (الكيلاني، بهجة، الصفحات 121، 123) وبذا يستحق القصاص الشرعي واللعن بعد الموت. وهو ما فعله إبليس وفرعون، وهو ما فعله الحلاج بقوله أنا الحق، المقولة الإلهية المسروقة من الله: إذًا، قول حق وحقيقة ومع ذلك كفر وحرام[391] (التستري وأبو بكر الواسطي والقشيري والجرجاني وأحمد الغزالي). هل الحلاج إذًا هو ولي ملعون، الأمر الذي يتناقض مع نفسه، وإذا لم يحرم الله الحلاج الملعون من حبه (حب الحلاج لله) فهل صحيح أنه مثل إبليس وفرعون؟ يجيب بعضهم بالإيجاب. لكنهم والحال كذلك مظلومون في الظاهر فحسب ومعهم كل الثوار. وأنا الحق هي مقولة متفجرة، تدمّر الكون بالتضرع إلى الله لكي يأتي إليه (راجع القيامية اليزيدية): صرخة قيامية و(تصرف الأغيار بدمه) (السهروردي والطوسي).

ث) فناء. عندما أشهر الحلاج أنا الحق كانت ذاته فانية (وهذا مما يجبر المتصوفة على القبول أن النفس ليست حدثًا عرضيًا بل كيان جوهري). كيف؟.

1) بتدميرها بإرادة إلهية، تلعنها قائلةً (أنا) على لسانها (= هنا، ثالثًا – ث).

2) بمُهّدت بالتهذيب، أي بتبني كل الإرادة الإلهية السابق لحب الفاعل المتدرّج صوبها (فناء بالمراد: الكيلاني بهجة 122، 1، 27، وفاء)، وتخلّ مطلق عن الذات (السرهندي)، وتذلل أصيل معاكس تمامًا لاستكبار إبليس (الكيلاني والعطار والبقلي والرومي والسمناني) يقود إلى إمكانية محددة، إلى بعث يستبدل الإنيّة السابقة بإنيّة ذاتٍ إلهيّة (فارس).

3) تماد (= ج).

ج) حلول و اتحاد. شخصية الحلاج متجلية ومتجوهرة بحلول تدخّل إلهي ناطق وشخصاني (علّة مشكّلة باطنية وصيغة مدركة بالعقل) يتجاوز الشريعة[392].

إما:

1) فيض إلهي. أحد العقول السماوية، العقل الفعال أو العقل الكلي، أو النفس

الكلية وفقًا للقرامطة وابن مسرّة، أو من طبقة أعلى، إنية مطلقة (= إحاطة) وفقًا لابن سبعين. وإذا ما طابقناها، كما هو العرف، مع النور المحمدي، نرجع به إلى الحالة (ت/ 3). وعلى نحو غير مباشر، أنطق الله لسان الحلاج بمقولة أنا الحق، أو:

2) بِ يحيي الله قلب الحلاج بعملية من روحه ويجريها على لسانه عبر جرعة باطنية (كما يتكلم الشيطان على لسان المصروع) (مصروع: نقد ابن تيمية لفرضية الهروي الحنبلية: لائح).

وفي الحالتين يكون قضاة الحلاج الذين أدانوه مذنبين (الرومي). وبتأمل أعمق، يجب على القانون أن يضطهد ويقتل الأولياء في الحالة الثانية، لأن القانون موجود لكي يُوهن ويفني عالمًا بائدًا.

وتبدو شخصية الحلاج (المتجلية) في الفرضيتين في حالة اتحاد مقدس مع الله. ولكي تكون مقولته أنا الحق إلهية، على هذا الاتحاد أن يكون حقيقيًا. ويجادل ابن سينا وابن عربي والفخر الرازي أيضًا بلا معقولية هذا الاتحاد، ولا يريدون رؤية اتحاد كهذا إلا على هيئة واحدة من المراتب التسع التالية (عواطف الاتحاد: مساواة، محاكاة، انجذاب، تعيينية، تواز، تطابق، هوية (هو هو)، تعاون، تعاطف) وعلى نحو أخص اتحاد الكثرة الذي يأبى في الواقع هذا الاتحاد. وتفرّس عين القضاة الهمذاني وحده في الصوفية وفي شأن الحلاج بالذات في مفهوم الاتحاد المنزّه (حيث جعلته الكلية يتكلم، وعلى نحو متناقض، عن الله = (الكثير))[393]، وفي أن الواحدية المنزّهة تقبل الاتحاد، أي الاشتراك الكامل. بينما حافظ ابن سبعين بعد ابن رشد (في مفهوم بعد الواحد) على أهمية التنزيه في ما وراء الطبيعة (في مواجهة ابن سينا). والواحدية المنزهة تقبل الاتحاد، أي الاشتراك الكامل.

رابعًا: حدد الحماسة الشعبية في روايات غريبة مكونات مقولة أنا الحق الإلهية في نفس الحلاج:

تورد الأسطورة التركية القسطمونية هذا الحوار بين الله والحلاج: (اطلب ما شئت، ويتنحى الحلاج ويصرّ الله. فيعترف الحلاج: نفسي كارهة للدنيا والآخرة ولن أدخل الجنة إلا كي أراك. ويصرّ الله. فينتهي الحلاج إلى القول (يا سيدي، أعطني ذاتك على لساني). فيعارض الله: هذا كنزي ولدي عباد مؤمنون يعاقبون من يريد سرقته. ويقول الحلاج: يا سيدي ونجواي، افعل بي ما شئت بعد أن تعطيني أناك) وبهذه الكلمات يعطيه الله الإجازة بقول أنا الحق. وتخلص الحكاية إلى أن (المحبوب هو الذي يدع أحباءه يفعلون ما يشاؤون بأناه والمحب هو الذي يُجلد ويُسجن ويُقطع من خلاف (ويَتوضأ بدمه) مصلوبًا محترقًا ومتناثرًا في السماء: لكي يصل إلى محبوبه ويجد اتحاده) (ت. والأصل تركي).

وتقدم الأسطورة الهندوسية[394] الحلاج في حالة شطح أمام الله الذي يقول: (من يفدي لنا روحه؟ فقال الحلاج: أنا الحق، أي (أنا الثابت بفداء روحي) ﴿لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا مما تحبّون﴾ .(الآية: 29 من آل عمران)[ك ك]. أما الكيلاني[395] فقال: (وقيل يا ابن منصور إن كنت

محبًّا صادقًا أو عاشقًا بائعًا فابذل نفسك النفيسة وروحك الشريفة في الفناء لتصل إلينا. فقابَل الأمر بالطاعة وقال: أنا الحق. ليقبل في هذه الساعة) ﴿من بين الذين قتلوا في سبيل الله﴾ (آل عمران، آ 169).

3) الرحلات و التبشير

3/ 1) وصف رحلاته: لباسه وطرقه ومحطاته - وشرح خارطتين

قام الحلاج بين عامي (272 و288 هـ)، أي بين حجته الأولى والثالثة، بسلسلة من الرحلات التبشيرية الكبيرة. وانطلق من موطن إقامة عائلته دومًا، فخرج من تستر الأهواز في السنين العشر الأولى (272 - 281 هـ)، ثم من بغداد (281 - 296 هـ) التي ابتنى فيها دارًا (منزل للضيافة والوعظ) في عام (288 هـ).

وأساليبه وسلوكه في رحلاته من طراز خاص. فمن ناحية اللباس، خلع الحلاج الصوف وارتدى القباء العسكري كونه أكثر موائمة أولاً، ولقصد تضليل الشرطة ثانيًا، أو المرقع الذي يلبسه المتسولون الهائمون، مستفيدًا من الحرية التي يمنحها بما يوحيه لعين الناظر من ازدراء. ولم يتردد في زيارة السلفيين والمتصوفة كلما دعت الحاجة، غير أنه أقام غالبًا في المساجد المفتوحة الأبواب ليل نهار للفقراء، وفي الرباطات المضيافة المحصنة، التي شُرع ببنائها من صدقات المؤمنين، فقد دفعت المسلمين إلى خارج حدودهم غريزة دينية ترغّبهم في جمع الحديث من أقاصي الأرض وتحثّهم على إيقاظ الهمم وتحضّهم لجهاد الكفار. وينقل الكرّامية الذين بنوا كثيرًا من هذه الرباطات حديثًا لسلمان في هذا الخصوص: (ليلة في رباط في سبيل الله على ثغر بحر أفضل للرجل

من صوم شهر بين أهليه، ومن مات في رباط في سبيل الله أنجاه الله من عذاب القبر)[1].

ولم يمنعه هذا من زيارة (أبناء الدنيا) من الكتبة والمتعلمين، ومن الأمراء والإقطاعيين الذين جذبهم صيته في سعة المعارف وتنوع العلوم. وقد كلّم الكبار بجرأة وطلاقة، إذ يلاحظ معاصره ابن أبي طاهر أنه: (كان جسورًا مع السلاطين)، وهجوميًا مع أصحاب المدارس الدينية وكبار الساسة، يكلم كل مدرسة من معتزلة وشيعة وسنة بلغتها. وكان هذا مما أثار الريبة في انتمائه إلى عمل المتآمرين القرامطة السرّي في التحضير للثورة الإسماعيلية الفاطمية.

ويمكن أن تفسّر (قرمطيته) رحلاته الكبرى، التي يسّرها وأسرع من حركتها المتآمرون المنتشرون في كل مكان. لكن المؤشرات ذات الصلة بهذه الفرضية (بما فيها مفرداته السينية)[2] ليست مقنعة. لربما استقبلته بعض ديار الهجرة القرمطية في الكوفة (في أُخيضر)[3]، أو الأحساء (في هَجَر)، أو ملتان (شمال السند) كزائر، كذلك فإن الفكرة المهدية عن العدالة القادمة قريبًا، التي لم يفتأ يبشر بها حتى أواخر مهمته في بغداد، كانت شبهًا عند سامعيه الإماميين (الاثني عشرية) الشديدي الارتياب بمهدية القرامطة الثورية. لكن، إذا ما كان (أحد دعاة القرامطة) كما كُتب على جذعه يوم عُلق في عام (301 هـ)، فإن سابقة العميل أبي سعيد الشعراني، الذي دفع السامانيون (ديته) إلى الخليفة الفاطمي بعد عام (307 هـ)، تستدعي أن تصدر من الخليفة الفاطمي، في عام (309 هـ) أو بعد ذلك، إيماءة ما لمصلحة الحلاج، وهو ما لم يفعله.

تهدف الخرائط المعطاة هنا (لوحة أربعة وخمسة) إلى إمدادنا ببعض الاحتمالات في شرح رحلات الحلاج الكبرى. لقد استطاع الحلاج تخطيط[4] وتنظيم أسفاره بفضل العلاقات السياسية المستقرة التي بناها في الأهواز، بدءًا من عائلة زوجته ومريديه الأوائل من عائلات الأعيان البصراويين، سواء من موالي المهلب الأزديين أم من حلفاء الهاشميين الزينبيين (الكرنبائي وأبي بكر هاشمي الربعي)، ومتنقلاً بعد ذلك نحو الموظفين الكبار من الكتبة الحارثيين[5] والأمراء الترك.

وندرك من تتبع سيره أنه تفادى السفر مقتفيًا آثار الموظفين، فحُرم فوائد خط البريد السريع، وذلك لمسايرته التخوم الشرقية للبلاد الشديدة الخضوع للخلافة، والتي غالبًا ما كان استقباله فيها سيئًا (قم وأصبهان). ولتقدير وتيرة حركته، يجب أن نلاحظ أنه كان راجلاً، يسير متمهلاً وعصاه في يده، خلف جمل في القوافل أو فوقه، مصطحبًا سبعين إلى أربعمئة من الأتباع[6] في بعض الأحيان. وعندما كان يسافر وحيدًا، لم يكن ملتزما بأن يقطع (30) كيلومترًا في اليوم (= مرحلة بريدية) كما يفعل (مشاة المسافات الطويلة) الذين يجتازونها بسرعة قياسية. فقد استوقفه تبشيره في المحطات أيامًا أحيانًا، ناهيك بالحديث عن المدن التي نظم فيها مراكز، مثل الطالقان. لربما كان (خفيف الحركة)، ولو سار بالسرعة التي سار فيها الداعية القرمطي ناصر خسرو بعد ذلك بقرن ونصف[7]، أو بسرعة السفير ابن فضلان عندما كان عائدًا إلى بلغار عاصمة الخزر[8]؟ لاحتاجت الرحلة الأولى خمس سنين، وتطلّبت الثانية أكثر من ثلاث (مما يدفعنا إلى رفض اختزال حمد الزمني)[9]. فضّل الحلاج الإقامة في ال(إحياء) التي تتكلم العربية في المدن (شعف الخوز في مكة

وأصبهان: السمعاني، 212 ب)، إذ تُثبت حادثة أصبهان أنه لم يتمكن من الفارسية المحكية. ولأنه مستعرب تمامًا، لم يستطع أن يعظ مستمعيه المحليين إلا عبر وسطاء من أتباعه وسعاة الخير في المدن ممن انشرح له صدرهم، أو بالاعتماد على التأثير الموسيقي الناتج من سلوك ونبرة غريب مؤمن في العامة، حتى وإن لم يفقهوا لغته (مثل. القديس برنارد في ألمانيا والقديس فرانسوا - كزافيير في الهند). وعلى عكس كثير من الزهاد (البسطامي واابن خفيف والخرقاني) الذين ساعدتهم لهجتهم الأم على بسط النفوذ محليًا، عَمِل الحلاج في هذه المسيرة التبشيرية بطرائق غير مباشرة: بوساطة مترجمين مقلدين يرددون حواراته بأمانة، وكتبة يأخذون عنه إملاءات الرسائل الوافرة التي أشار إليها حمد، يجيب فيها عن أسئلة مطروحة عليه (راجع الجنيد صاحب السبق في هذا). وفي النهاية فقط، أي بعد عودته إلى بغداد، أخذ الحلاج يتكلم في الناس في الشوارع العامة وليس في الرباطات، وفي الأسواق وليس في المساجد. وقد قدمت هذه الخطابات تعابير تقنية رفيعة الأسلوب بسبب عفويتها، فجاءت على نقيض تلك التي كان يلقيها أصحاب القافية المحببة للعامة، ما جعل استيعابها عصيًا، حتى على أهل المدن من العرب، من دون تعليق وشرح فوري لها.

يرتبط بما سبق أن نذكر أن الحلاج أقام في مستوطنات عربية أيضًا: متمدنة مثل بيضاء فارس وتستر الأهواز ونيشابور خراسان. وهي مدن مستعربة استعرابًا كاملاً. أو شبه رعوية في كرمان وسجستان والسند (بلدة المنصورة)، وفي طالقان الجوزجان أيضًا، مركزه التبشيري في الدولة السامانية[10]. وفي الواقع، كانت الطالقان مدينة خاضعة للتعريب بقوة، وتتاخم في أهميتها مستوطنة قوافل الجمال العربية في الجوزجان الشمالي (20.000 في زمن الحلاج)[11]، التي تشاطرها السيطرة على الأنعام في بلاد الجمل ذي السنامين، كما تشاطرها السيطرة على القبائل التركية الخاضعة لها من الخلوخية (أو الخَلج)[12] من مربي الخراف والماشية. ولهذه القبائل العربية من رعاة الإبل، والتي كانت الموطن الأول للثورة العباسية، علاقة قائمة على التسلّط على رعاة الغنم الأتراك، تشابه سيادة الأَبَالة النبلاء على الشوايا القائمة في كل السهوب العربية. وكانت هذه القبائل التركية قد أزاحت قبائل من الهون البيض[أ] على الأغلب، وترعى بين البلخ وبُست، بينما تصعد أحيانا في الصيف نحو طراز وإصفيجاب (إسبيجاب). وقد تحولت إلى الحلولية على يد المقنع (فرق، 243 - 244 هـ). وهم من ارتحل بالحلاج إلى بلاد عبدة الأوثان من الترك، في ما وراء إصفيجاب. وقد اتبع الحلاج في رحلته الأولى طريق الإبل العربية عبر الصحراء والبُشْتِه، عرب (تورشيز) نحو خراسان، وعاد معهم في رحلته الثانية عبر سجستان ونمروز (= زارانج) وكرمان، وهي البلاد التي يستوطنها الخوارج من القبائل العربية، الذين أخضعهم السامانيون مؤخرًا.

شرح خارطتين: توضح الخارطة الأولى [لوحة رقم أربعة] حدود الخلافة السياسيةِ وطرق البريد، ومواقع الإماميين ومراكز نشاط الزيديين والإسماعيليين، وكذلك الأمكنة التي أُبيد فيها الدعاة العلويون بين العامين (256 و313 هـ).

أما الخارطة الثانية [لوحة رقم خمسة]، فتشير إلى الدروب التي سلكها الحلاج في رحلتيه الكبيرتين (بين 274 - 279 و282 - 285 هـ)، ورباطات متطوعي العقيدة، ومواضع وجود

المذاهب الإسلامية المختلفة، إضافة إلى جبهات الدعوة (الثغور).

ونلاحظ في النتيجة أن الحلاج لم يتبع الطرقات الرسمية الرئيسة، فقد دخل خراسان متتبعًا حركة الاستيطان العربية الرعوية ورباطات الجهاد، وأن دروبه كانت خارجة عن دروب الدعوات الشيعية والإمامية الزيدية والإسماعيلية والكيسانية في زمانه، وأن إقامته في الأراضي الإسلامية، كانت في مدن (أهل الحديث) الشافعية.

وتقدم الحدود السياسية (وتحولاتها بين عامي 274 و295 هـ) ملاحظات نافعة. ففي العشرين سنة هذه، أصبح الطريق الإمبراطوري الكبير من بغداد إلى البلخ عرضة للتهديد أكثر فأكثر، من الشمال على يد القوميين الإيرانيين من زيدية الديلم، ومن الجنوب على يد منشقين أسرع زوالاً (الدُلف ناحية الري والصفارية ناحية نيشابور). في حين لم تتوقف الخلافة (وأتباعها الطاهريون) عن الانكماش، فقد خسرت نيشابور (حيث تحالف رافع، والي المال بين عامي 269 - 284 هـ، مع الديلم في عام 251 هـ، ثم ضمّها السامانيون عام 286 هـ، بعد ثلاث احتلالات صفارية في 261 - 267 و276 - 280 و284 - 286 هـ) وضاعت الري (اغتصبها رافع عام 275 - 281 هـ وضمها السامانيون عام 289 هـ).

وكانت الدولة السامانية تكبر في الحجم على حسابها، فتولت الجهاد ضد الترك (أخضعت سلطة إصفيجاب المهتدية للإسلام عام 226 هـ وأبادت سلطة إفشين أشروسنه عام 280 هـ وجاهدت قَرلُق طلس، فأخضعتهم وأسلَمَتهم في السنة ذاتها). وقد تفادى الحلاج البلاد الخاضعة تفاوتًا تامًا للخلافة (ضيّقوا عليه في الأهواز وطردوه من أصبهان وقم، وهي مدن الدلف ([حتى] عام 284 هـ) أصدقاء الوزير ابن بلبل). وإن كان قد تجول بحرية في مدن الصفارية (حيث ولد، وحيث كان أستاذه سهل يعرف كبير الوزراء. وحيث تعرف الحلاج على الوزيرين أو البندار(ين) حسن (بين 260 - 265 هـ) وعلي بن مرزبان بن زاديه (بين 265 - 287 هـ)[13]، لكنه انشدّ إلى المدن السامانية. فكانت قاعدته طالقان الجوزجان في واحدة من محمياتهم، وسيترك الحلاج ابنه الأثير بالقرب من مرو الروذ، حيث الأمير حسين بن علي المرّوذي حاكم نيشابور الساماني الأول، وحسين المرّوذي هذا متعلّمٌ عرف الحلاج وتوفي في السجن (عام 306 هـ، وتوفي عام 316 هـ) بتهمة التحوّل إلى الإسماعيلية، وأخوه أخ صعلوك (توفي عام 311 هـ)، والي الري الساماني منذ (289 هـ)، الذي بقي على علاقة طيبة بكبير الحجاب نصر، حامي الحلاج الذي أسره أخ صعلوك في معركة. وكان هذان الأخوان على علاقة طيبة بالبلاط عبر الطريق الملكية الكبيرة، وسمّي الأمير الساماني أميرًا لشرطة بغداد في عام (301 هـ) (مثلما كان صفاريًا بالأمس). ولذلك عاد الحلاج، الذي كان أتباعه الخراسانيون محميين بالوظائف العالية عام (309 هـ)، من رحلته الأخيرة آيبًا إلى بغداد عبر الطريق الملكية على الأغلب، مع أن حمد لم يتطرق لذلك، ذلك لأننا نعرف أنه مر بدينور ونهاوند.

ترتب هذه الملاحظات رحلتيه بين (274 - 279 و282 - 285 هـ) وهي تواريخ أكثر قبولاً

من تواريخ حمد (286 - 290 و293 هـ). إذ تتضمّن تواريخ حمد الأوقات التي كانت أعمال السامانية العدائية ضد الصفارية تعيق الحركة في الطرقات الجنوبية، وهي الطرق التي اتبعها الحلاج.

3/ 2) مواعظه في العامّة
مرتين في الأهواز: (272- 273 و 279- 281 هـ)

3/ 2/ 1) علاقته بالدنيويين والكتبة وعمال المال وكبار الموظفين

أدّت الأهواز عامة وتستر خاصة دورًا مصيريًا في حياة الحلاج الدينية. فقد كانت مسكونة بنخبة اللاجئين الآتين من البصرة، وأقام الموفق فيها مع كبار موظفيه البغداديين في أثناء العمليات العسكرية ضد البصرة. وأدّت الأهواز دورًا أكبر من مكة في علاقات الحلاج الاجتماعية التي أظهرته للعلن بعد القطيعة مع المتصوفة.

وكانت زوجته أهوازية، سليلة عائلة كريمة من الكتبة جباة الضرائب القادمين من البصرة على الأغلب. وعاش أولاده في تستر مع قطيعة حماه له، وبقي خال ولده وفيًا له كونه تلميذًا: وأظن أنه ذلك الكرنبائي الذي رحل معه ليختبئا في الأهواز عام (298 هـ).

واسم هذا الحلاجي على قدر من الأهمية، ونسبته مشتقة من محلة في الأهواز يقال لها كرنباء، هزم المهلب الأزارقة الخوارج فيها وأنقذ البصرة، ومن هذه المحلة جاء اسم عائلة الكرنبائية التي كانت من نبلاء البصرة، إذ نراها تنافس منذ عام (230 هـ) ندًا لند آل سليمان بن علي[14] العباسي الزينبي، حكام البصرة. وفي عام (260 هـ)، قبل محمد بن سعيد الكرنبائي منصب كاتب ووالي الأهواز المؤقّت لحساب علي بن أبّان المهلب، الوزير الأزدي للدعي الزيدي[15]، زعيم الثوار الزنج. ولابد من أن يكون الكرنبائي الحلاجي من أعيان الأهواز الذين نظّم الحلاج عملية قدومهم إلى بغداد عام (281 هـ). ومعهم (حمل والدتي وحمل حماي) كما يقول ولده حمد. و الحما هو أخ الأم (كذا في القاموس). ولدينا ما يجعلنا نظن[16] أنه ليس سوى الكرنبائي، واسمه الكامل: ابن يعقوب الأكتع الكرنبائي البصري. وفي جميع الأحوال، كان وسط الوعظ الحلاجي الأوّلي في الأهواز هو وسط الكتبة الماليين من أتباع آل المهلب، المعرّضين، من ثم، لحسد بقية الكتبة الأهوازيين (أتباع الكرخي والبريدي وابن أبي علان) من موالي الشيعة.

وتزوج حلاجي آخر من الطراز الأول، هو أبو عمارة الهاشمي الربعي البصري، وهو زعيم الحلاجية في البصرة والأهواز بعد عام (309 هـ)، من ابنة ابن جانخش (جانبخش عند البيروني في تفهيم، 522 هـ)، الشاهد الأهوازي القدير. ويعود بنا هذا إلى وسط أهل البيوتات الاجتماعي الرفيع (في اللغة البهلوية: بار بيتار) من الأرومات الفارسية العريقة التي شكلت، تحت اسم (الشهود)، المجلس الاستشاري للقضاة المعينين في الأهواز من قبل السلطة المركزية، والذين انتموا، هم أيضًا، إلى جماعة الكتبة الإيرانيين (دبهران). أما أبو عمارة فكان ربعيًا[17]، ومن أشراف البصرة الهاشميين، أي من سلالة ربيع بن الحارث بن عبد المطلب صديق الخليفة الراشد عثمان[ر]

الذي أقطع ولده، العباس بن ربيع، البصرة (صهر حسان التيمُلي وهما تيملي آخر)[18]. ومن طريق هذا الهاشمي نال الحلاج سند الهاشميين الزينبيين في عهد المقتدر[19].

ولربما كانت للحلاج علاقات بحمد بن محمد القُنَّائي الأهوازي منذ ذلك الوقت، فهو عامل الخراج الخبير وكاتب الدولة الذي دافع عنه بعد عام (301 هـ)، والذي يبدو أنه ساعده منذ استقراره في بغداد، في عام (281 هـ). وكان حمد القُنَّائي من عائلة بني مخلد الوزارية، التي ترتقي في نسبها إلى الحارثية اليمنية. ومن الممكن، كما رأينا، أن يكون والد الحلاج من موالي البلحارث. وعلى كل حال، كان خراج الأهواز لابن خال حمد القُنَّائي، علاء بن سعيد حتى عام (272 هـ)، وعلاء هو ابن الوزير سعيد بن مخلد، وهو مؤشر آخر عن العلاقات التي اكتسبها الحلاج في أوساط كتبة وعمال المال.

لنأخذ الآن كلمة أبناء الدنيا[20]، التي استخدمها ابن الحلاج بعد ذلك الزمان بسنوات عديدة لكي يشير إلى الوسط الاجتماعي الذي دخله والده بعد أن هجر التصوف. (والذي تفادى إدخال أي من أصدقائه المتصوفة إليه كما يقول القنّاد). ولا تشير (أبناء الدنيا) هنا إلى من يبحث عن الفخر والوظيفة والعائد، ويعارض المتصوفة المتخلين عن الحياة الدنيا وحسب، بل تشير أيضا إلى عليّة المجتمع العباسي وأتباعه المتعلمين من موظفي الدولة بخاصّة، الذين يشكلون كتبة وعمال الخراج: مثل الكرنبائي وحمد القُنَّائي، وشهود القضاء: مثل ابن جانخش، والنبلاء الإقطاعيين: مثل أبي عمارة الهاشمي. وهم من ألحقهم الحاكم الموفق ببلاطه في الأهواز من بين ظهرانيهم في بغداد والسامراء.

وبشأن تاريخ الدول الكبرى في الشرق تعد دراسة حال هؤلاء الكتبة أساسًا، إذ لا نستطيع فهم تاريخ الدولة إلا من خلال ميولهم وأحكامهم الجماعية (مثل طبقة ال KAYASTHAS في الإمبراطورية المغولية في دلهي)[21]. وأهميتهم في الحضارة العباسية تضاهي ذلك. فقد قادت السيطرة على ما بين النهرين ووضع اليد على الحاضرة الإيرانية الكبرى، المدائن، إلى إسلام حكّام الإمبراطورية الساسانية وبخاصة طبقة الدبهران (الكتبة) منهم، التي احتلت المرتبة الثالثة بين الطبقات الأربع الكبيرة طوال أربعة قرون[22]. وقد أدركت أن عليها أن تتعرب حتى العمق إذا ما أرادت أن تحافظ على امتيازاتها في تحرير الكتب والسيطرة على المال والمحفوظات. ونجحت في ذلك، فتلقنت العربية وبرعت فيها، وابتدعت لها أسلوبًا شعريًا جديدًا ونثرًا معقدًا منمقًا وبلاغة وافرة. وقد ابتدع هذه الآداب الرفيعة[23] ابن المقفع، ودرسها كل من عبيد الله بن عبد الله بن طاهر وابن المعتز دراسة وافية.

وبسبب هذه الأصول الساسانية الرفيعة لعائلات كتبة الدولة العباسية الماليين (بني نوبخت وبني منجم وبني مدبر وبني مسلمة)، احتفظت هذه الطبقة بإيمان ديني ذي طبيعة ضعيفة الاستقامة. فقد خلطت بعنصرها المجوسي الواهن، عنصرها النسطوري وعنصرها الرابيني (الحاخامي) الحيّ القوي الضارب في أعماق عمال المال الساسانيين الآرامي (هوزوارش، في اللهجة

البهلوية). واتُهمت دائمًا بميلها إلى الزندقة وارتباطها بالمذاهب والطرق المشبوهة وتعاطفها مع الفلسفة التوفيقية. لكنها عرفت، مثل ال (KAYASTHAS) في دولة دلهي، كيف تحافظ على السلطة في يدها بفضل دراستها العميقة للغة العربية ومصادرها الجدلية والتحريرية. ويمكّننا ابن حاجب النعمان (في دراسته عن الكتبة و(الرسائل))[24] وأبو حيان التوحيدي (في الإيضاحات التي يعطيها) من إدراك الوسط الذي دفع الحلاج لهذا الأسلوب في رسائله[25] وكتيباته.

واختلطت هذه الجماعة من الكتبة والوزراء من خلال وظائفها مع المستشارية الخلافية، وانخرطت من ثم في كل أسرار الدولة. وانقسمت منذ إجهاض الشرعية العلوية في عهد المأمون إلى ميل شيعي وآخر سني، من دون أن يقضي هذا التضارب المتوقّد على التآزر الوظيفي[26] أو الصداقة الشخصية بين أمناء سر الدولة المتنافسين. وقد اكتسب الحلاج في هذا الوسط علاقات، حتى مع الشيعة، ظهرت بعد ذلك ودًّا وتعاطفًا[27].

ومن الضروري أن نحدد ما هي الخواص الغالبة على عقلية كتبة الدولة في الأهواز في ذلك الحين، لأنه السبيل الوحيد لكي نستوضح أحوال تشكّل الفكر الحلاجي.

لقد بدأت إعادة ترتيب الإمبراطورية إداريًا، بعد الحرب الاجتماعية مع الزنج، في الأهواز أولاً. وكان الموفق سنيًا، لكنه أوكل الأهواز لخبراء شيعة، وبخاصّة بعد عام (272 هـ). وكان أحمد بن الفرات، المالي الكبير ومساعد الوزير ابن بلبل من بين هؤلاء الخبراء. وقد رفع هذا المالي من عدد العملاء الشيعة الموجودين هناك أصلاً (مثل آل البريدي) ومتن لحمتهم بموال من خاصته (صنعائه[28]، مثل آل الكرخي، الغلاة مثله، الذين سيطروا هناك ستين سنة). وتمتن هذا النفوذ بحيلة تقنية استهجنها سنّي شريف مثل ابن عيسى، فقد جرى تضمين ما يعرف بمال الجهبذة في سجل ميزانية الأهواز الرسمي، وهو مال المرافق المرصودة لصيارفة الإمبراطورية، لكي يحصّلوا نتاج ضرائبها ويؤدوا نقودًا سائلة بدلاً منها تسدد بها السلطة في بغداد استحقاقات الدفاع. وسترى من ثم صيرفي الإمبراطورية في الأهواز، وكان يهوديًا، يبدي عرفانه لهذا المذهب الضريبي الشيعي الذي يؤمن له احتكار المرافق[29]، بتدخله لدى السلطة في مصلحة جباة الضرائب الشيعة.

وراح فقهاء الكوفة يدرسون حركة الإسطرلاب[30] عند الصابئة في حران بدافع الحاجة إلى ضبط أوقات الصلاة المفروضة ضبطًا دقيقًا. بينما أجبر تطور ميزانية الدولة وتعقد حساباتها الماليين على التعمق في علم الحساب مع الفلاسفة المتهلنستين، وقد نسج أحمد بن الفرات[31] على هذا المنوال مع كتبة من غير المسلمين، من اليهود والصابئة ومن النصارى النسطوريين بخاصة.

وتبع ذلك تشكيل أدب مصطلحات بعيد عن المذاهب في وسط أمناء سر الدولة يخص الفكر الفلسفي بكل فروعه، في المنطق والماورائية[32] أولاً، ثم في العلوم التطبيقية من طب وعلم حساب وهندسة وفلك وكيمياء وسياسة[33].

وفي جميع المجالات سبق الكتّاب الشيعة المثقفون نظراءهم من السنة، ولذلك استخدم الحلاج، الذي تعلم هذه المفردات في الأهواز، كلمات ذات صبغة شيعية.

ويفسر هذا أيضًا الاهتمام الزائد بالحلاج عند الشيعة، والريبة والشك المتعاظمَين به، لكأنه تتلمذ في مدرستهم لكي يخونهم.

ثم وجد الحلاج بعد استقراره في بغداد الميول ذاتها التي وجدها في الأهواز بين أوساط المثقفين وفي السلطة: تسرب العناصر الشيعية في كل البنية التحتية الإدارية(34)، ومن ثم استخدام مفردات الكتّاب الشيعة وإدخالاتهم من الفلسفة اليونانية في مجالات الفكر كلها.

وظن أن شكل الكتابات الحلاجية الأدبي وأسلوبها الأصيل هو نتاج تأثير هذا الوسط الثقافي الأهوازي وامتداده البغدادي. لذلك تميزت مؤلفاته الصوفية من المؤلفات المعاصرة لها، وبدت، بغرابة شديدة، كأنها تنتسب إلى تقنية الأعمال الأدبية الإسلامية التي تهتم بالعلوم اليونانية من فلسفة وكيمياء وطب، التي تخالطها الهرطقة.

ولكي نؤكد هذا التشابه الواضح بالتدقيق، لا يوجد لدينا سوى مؤشرات غير مباشرة لكنها مثيرة. فقد مال وزراء وأمناء سر من الدولة إلى الاهتمام بالعلوم اليونانية منذ أكثر من مئة عام بتحريض من كتبة نصارى نسطوريين. وأشاروا على الخلفاء بالعلاج الطبي على يد جراحين نسطوريين في مشفى جنديسابور (= بيت لابات في الآشورية) في الأهواز، بين مدينتين قطنهما الحلاج، هما تستر وسوس. وتعد جنديسابور(35) مركزًا عتيقًا لمدرسة الطب عند الخوز وملجأ شرقيًا للتقاليد اليونانية لا يمكن أن يتجاهله الحلاج. فقد كان يعرف مصطلحات المنطق اليونانية على عكس سهل والجنيد. ويؤكد معاصر معادٍ(36) له أنه (تعلم الطب ومارس الخيمياء).

والمعارضة المستندة إلى القول إن هذه الجملة ليست سوى مكر يقصد به (تفسير) قدرات الحلاج الخارقة للطبيعة، تسقط أمام إثباتات دقيقة: فبشأن الكيمياء، هناك حديثه مع ابن أبي سعدان وشهادات ابن الزيات وابن بابويه ومجموعة ‹التاريخ الطبيعي› التي وجدت عنده (ليس من قبل خصومه التنوخي والباقلاني فحسب ولكن على يد الشرطة أيضًا، في عام 301 هـ). وبشأن الطب، علاقته بالطبيب الرازي ولجوؤه إلى المصطلحات الطبية في حديثه عن الأرواح (معجونة في تفسير القرآن. هَضَم في الطواسين [الصفحة. 497 (ب)]).

ويمكن أن نفترض أن الحلاج عرف أطباء مثقفين في الأهواز، لأنه زار مشفى جنديسابور، أقدم بيمارستان رسمي(37). وقد كان يديره في ذلك الوقت غالب النسطوري (توفي عام 286 هـ) طبيب الحاكم موفق(38) الرسمي منذ ما قبل عام (272 هـ)، ثم طبيب المعتضد. وكان لغالب صهر هو دانيال بن عباس، كاتب مؤنس القشوري، وآخر هو سعدون، كاتب يانس (مؤنس ويانس أمراء من أصل إغريقي مثل صديقهم العزيز نصر القشوري المدافع الأمين عن الحلاج في القصر). ولربما قُدر للحلاج أن يتعرف إليهم في بلاط الموفق، عبر الكتّاب من بني مخلد الذين يعود أصلهم إلى دير قناء(39). وتحاذي سيرة الحلاج عن قرب سلسلة طويلة من الأطباء(40)، فهناك سنان بن ثابت (توفي عام 331 هـ) الصابئي رئيس أطباء بغداد منذ (306 هـ) (بعد سعيد الدمشقي، تِلميذ صديق ابن عيسى(41)) وصديق الوزير ابن عيسى، وطبيب المقتدر في عام (309 هـ) عندما أُحضر الحلاج للاستشارة. وقد أخبر ولده المؤرخ ثابت بن سنان عن الحادثة عندما حاول الأخير

أن يعالج قضية الحلاج[42] على نحو معمّق في تاريخه. وقد خلف سنان في القصر منذ عام (321 هـ)، عيسى المتَطبب (271 هـ، وتوفي عام 360 هـ)، شديد القوة بين عامي (304 و311 هـ)، وصديق أخ حلاجي، هو الكاتب محمد بن علي القُنَّائي (المهووس بعلم الفلك)[43].

استطاع الحلاج أن يقيم علاقات بفلاسفة مسلمين من مدرسة الكندي في هذه الأوساط الطبية النسطورية، أمثال السرخصي (نديم المعتضد) والقويري وابن كِرنيب، ونسطوريين مثل تلميذهم متّى القُنَّائي (توفي عام 328 هـ)[44]. لكن معارفه في المنطق لم تتقو إلا مع الأطباء.

وتبدو علاقة الحلاج بالهرمسيين والكيميائيين اليونان في الأهواز أكثر تعقيدًا في ذلك الزمان. فالأطباء النسطوريون والفلاسفة السنة كانوا جميعًا[45] معادين للخيمياء التي روّج لها بعض غلاة الشيعة في الكوفة، بالكلام فيها من منظور رمزي باطني (عينية وميمية وسينية). ذلك بأن خلطوا الحابلَ بالنابل، الإسلام بالخيمياء وعلم الفلك الهرمسي، وعدوها (كسدانية)[ج] (نبطيةً) مكرًا وحيلةً في موسوعات مشهورة مخادعة كان لها تأثير علمي كبير. ونذكر ‹فهرست جابر› (LE CORPUS GEBERIANUM) وهو مجموع ضخم فلسفي، سياسي، كيميائي، صنّفه حسن نَكَد الموصلي[46] قبل عام (330 هـ)، تحت اسم جابر بن حيان الكوفي. كما نذكر الأعمال (النبطية) المجموعة بعد عام (312 هـ) تحت اسم ابن وحشية بيد كاتب من عائلة وزارية هو أحمد بن حسين بن الزيات. وقد جرت ملاحقة ابن الزيات هذا في عام (322 هـ) كونه نصيرًا للشلمغاني[47]، والشلمغاني زعيم غلاة الشيعة الذي نعرف أن له كتبًا في الخيمياء[48] من مصدر آخر. ويجب التسليم بأن الحلاج عرف في هذه الحقبة من حياته كتبة إداريين ماليين من السنة مثل حمد القُنَّائي إلى جانب كتبة من الشيعة أيضًا، متطرفين من حاشية الوزير ابن البلبل أصبحوا ألد أعدائه بعد ذلك. لكنهم اهتمّوا أولاً بمحرراته العقائدية.

وينتهي إلى تفسير شديد الوضوح كل ما ذكرناه من بيان حول اتصالات الحلاج العديدة في الأهواز مع الكتبة والشهود ونبلاء بني هاشم والأطباء والكيميائيين، وهو أنه حاز تعاطفًا في الحاشية العليا لأشخاص السلطة العباسية التي انتقلت وقتها إلى الأهواز، مثل الأمير التركي أبي هاشم مسرور البلخي، صديق الطبيب غالب، ووالي الأهواز العسكري (عام 265 هـ، وتوفي عام 281 هـ)، وصاحب الاتصال المباشر مع الوصي الموفق في أثناء قيادته الحرب ضد الزنج في الأعوام (260 و262 هـ). وتفسر حماية الوالي مسرور للحلاج (وقد رحل من تستر إلى بغداد في عام وفاته) أيضًا نوعية الصداقة الوطيدة بين الحلاج والقادة العسكر الأتراك، ووجهة رحلته عام (273 هـ) نحو خراسان والتركستان والبلخ، إذ لابد من أن أمراء آل البانيجور كانوا يعرفون مسرورًا البلخي.

3/ 2/ 1/ 1) قائمة بالسلطات الرسمية في الأهواز (السنوات 250 - 300 هـ)

الحكام العسكريون (ولاة الحرب = أمراء الصلاة): محمد بن رجاء (254 هـ). سعيد بن يسكِن (255 هـ). يرجوخ (256 هـ) (حاكم مطلق أناب إبراهيم بن سيماء 257 هـ ومنصور بن

جعفر الخياط وأصغجان). موسى بن بغا (259 هـ) (حاكم مطلق أناب عبد الرحمن بن مفلح وأبا الساج وإبراهيم بن سيماء). أبو حسين مسرور البلخي (261 - 281 هـ) (رافقه أحمد بن ليثويه قبل الغزو الصفاري (260 - 261 و 263 - 265 هـ) وتكين البخاري (وقت غزو الزنج) وأقرتمش (في الري مع ناصيف في عام 286 هـ))، وأقام في بغداد بعد عام (272 هـ)، عندما كانت الأهواز تحت سلطان حاكم العراق العسكري العام، أحمد بن محمد الطائي (272 - 275 هـ، وتوفي عام 281 هـ). ويبدو أن خليفة مسرور كان عبد الله بن ميكال (توفي عام 296 هـ)[49]، بعد انقطاع (ثورة وصيف الساجي عامل خراج زغل السابق في وزارة ابن البلبل 278 - 281 هـ. مهمّة محمد بن جعفر العبرتائي 296 هـ وتوفي عام 298 هـ)، وإقطاع شمال الأهواز كطعمة مدى الحياة، مما ألغى منصب الوالي، لعلي بن أحمد الراسبي (توفي عام 301 هـ)، ثم للحجاب نصر توفي عام (316 هـ) وياقوت (316 هـ توفي عام 324 هـ) (هو وأحمد بن نصر القشوري)، ومحمد بن ياقوت (321 هـ، توفي عام 323 هـ) ومحمد بن رايق (322 - 326 هـ). وشيراج والقصباني (322 هـ).

حكام المال (أمراء الخراج): إبراهيم بن عباس الصولي ((233) - 234 هـ) (أخو جد عدو الحلاج). إبراهيم بن المدبر (255 - 256 هـ). أحمد بن الأصباغ (260 هـ). علاء بن سعيد بن مخلد (265 - 272 هـ) (مع نائب هو ابن البريدي والد الوزير القادم). ابن بسطام (272 - 276 هـ) (مشير = مستشار لكل السواد). وأبو منذر النعمان بن عبد الله (286 - 291 هـ)؟)) و(301 - 304 هـ) (صديق ابن عيسى) (مع المسمعي، المزارع الكبير). قاسم الكرخي (291 - 298 هـ). أبو عبد الله جعفر بن قاسم الكرخي (298 - 299 و304 - 306 و308 - 310 هـ). عبيد الله بن حسن بن يوسف (مع ابن أبي علان كنائب) (299 - 301 و306 - 308 هـ). أبو جعفر محمد الكرخي (310 - 312 هـ). قاسم بن دينار (312 - 315 هـ). أحمد بن محمد بن مابَنداذ (315 هـ). ابن أبي السلاسل (315 هـ). حسين بن علي الماذرائي (316 هـ). يوسف أبو أحمد بن محمد بن البريدي (316 - 318 هـ). أبو حسن بن حارث (318 هـ). البريدي (319 هـ). النيرماني (320 - 321 هـ). أبو جعفر محمد الكرخي (321 - 322 هـ). الخصيبي (322 هـ). علي بن خلف بن طناب (حرب) (324 - 325 هـ). أحمد بن محمد البريدي منذ (325 هـ). ثم السلطة البويهية (المعز) (326 هـ) (سمي حسين بن علي المنجم 334 - 342 هـ. توقف 342 هـ). أبو حسين كاتب أهوازي، والخراج للبريدي ثم معز (325 - 331 هـ)، ثم الخراج لأبي علي الطبري وأبي محمد المهلبي (قبل 339 هـ بزمن، في «نشوار» الجزء (1) 218 و229 هـ). وعلي التنوخي كقاضي (قبل 334 هـ).

كانت الأهواز أهراء الإمبراطورية من وجهة النظر الضريبية، ولذلك كان لها نظامها الخاص: فقد كان والي الخراج خاضعًا عمليًا لصيرفي الإمبراطورية سهل بن النطيرة[50]، وهو رجل مال يهودي بغدادي أوكل له الوزير الخاقاني العائد العقاري من أكارة الأهواز مقابل مدفوعات نقدية شهرية ضرورية لبيت المال منذ عام (245 هـ). ويجب الأخذ في الاعتبار وجود إقطاع خاص

في الأهواز يعود ريعه إلى الملكة، الأم (شغب) منذ عام (282 هـ)، وكان وكيله أبو يوسف بن البريدي (توفي عام 332 هـ)، وهو يهودي مهتد للإسلام إضافة إلى ليفي (لاوي) ظهير بن الراوندي.

المقاطعات القضائية (القصبات السبع = جنديسابور وسوس وسوق الأهواز وتستر وعسكر مكرم ورام هرمز وإذج): أحمد بن يحيى (حفيد أبي يوسف الحنفي) (258 - 262 هـ). ثم احتكرتها العائلة المالكية الشهيرة من القضاة الحمّاديين بعد ذلك، وإليها ينتمي كبير القضاة أبو عمر الذي أدان الحلاج عام (309 هـ). وكان الحنفي إسماعيل حمادي (262 هـ، وتوفي عام 282 هـ) كبير القضاة هو المكلّف عن مجموع الأهواز بعد التميمي، وكان له نائب منذ (267 هـ)، هو ولده حسن بن إسماعيل (وكان ابنه علي نائبًا على الأهواز أيضًا، ومات شيخًا كبيرًا عام 356 هـ)[51]. يليه قاضي بغداد، يوسف بن يعقوب الحمادي (284 هـ، وتوفي عام 297 هـ)، وله نائب على الأهواز، هو أبو بكر موسى بن إسحاق الخاتمي الأنباري (حنبلي توفي عام 297 هـ)[52]. وكان محمد بن حمادٍ قاضيًا على البصرة بعد ابن عمه (272 - 276 هـ، ثقة عند الحاكم موفق، وله نائب هو محمد بن أسْيد). وكان ليوسف بن يعقوب نائب هو أبو خليفة فضل الجمحي ثم أبو أمية أخواص الغلابي (296 هـ، وتوفي عام 299 هـ). وقد توفي عمه قاضي بغداد السابق حماد الحمادي في سوس عام (269 هـ)[53].

ونجد في مستشارية قاضي الأهواز شهودًا ومحدّثين وفقهاء حنابلة في غالبيتهم، مثل الذين نفوا سهل التستري، كزكريا وساجي (توفي عام 307 هـ في البصرة) وأحمد بن سهل الزبيري (توفي شيخًا كبيرًا عام 317 هـ) وابن أبي الأوفى[54]. وكان حاجب إسماعيل الحمادي كبير القضاة صوفيًا سابقًا هو الرويم[55]، معادٍ لكل الوعظ الصوفي وعلى وفاق مؤكّد مع عمرو مكّي في شأن الحلاج.

أما بشأن البريد (المعتمد على نحو مباشر على بغداد) والحسبة (الرئيس: ماذرائي الكوكبي ثم الهاشمي أحمد الزينبي عام 300 هـ)، فالتوثيق غير ذي أهمية

وقد تمسكنا بإعطاء هذا الجدول بالتفصيل لأنه من المذهل فعلاً أن نلاحظ كيف كان على الحلاج، أن يقف في وجه خصومه أنفسهم الذين أداروا قضيته الأخيرة منذ فجر حياته العامة في الأهواز[56]، وإلى جانبهم كان هناك الأصدقاء ذاتهم أيضًا[57].

3/ 2/ 1/ 2) قائمة بالسلطات الرسمية في البصرة (من عام 250 إلى 334 هـ)

حكام عسكريون: محمد بن رجا (255 هـ) (ثورة السعدي) مع إبراهيم بريه. سليمان الزينبي (257 هـ). ثورة الزنج (257 - 267 هـ)، مع علي بن محمد بن عيسى. إسحق بن كنداج (258 - 260 هـ). عباس بن تركس (267 - 270 هـ). أحمد بن محمد بن يحيى الواثقي (285 هـ). نزار بن محمد الدبي (291 - 296 هـ). محمد بن إسحق بن كندج (296 - 300 هـ). عسكر مفلحي (300 - 301 هـ). نُجح الطولوني (301 - 304 هـ). حسن بن خليل بن ريمال (304

هـ). أبو دلف هاشم بن محمد الخزاعي (305 هـ). ناصيف المهلبي (306 - 310 هـ). سبك المفلحي (مندوبًا عن شافع) (310 هـ). محمد بن عبد الله الفارقي (311 - 315 هـ). إبراهيم بن ورقاء (317 هـ). محمد بن قاسم بن السيماء (317 - 318 هـ). عبد الله بن محمد بن عمرويه (318 - 319 هـ). أبو بكر محمد بن رايق، الأعوام (319 - 325 هـ) (مع مندوب هو أحمد بن نصر القشوري 319 هـ ومحمد بن يزداذ 324 هـ). أبو يوسف يعقوب البريدي (من أصل يهودي) (325 هـ)، توفي في (15) صفر (332 هـ). أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمد البريدي (332 - 336 هـ) (مندوب أبي حسن الكاتب الأهوازي).

عمال الخراج: إبراهيم بن المدبر (257 هـ). ثورة. أحمد بن علي الماذرائي (277 هـ). محمد بن هشام (286 هـ). أبو الحسن أحمد بن يوسف بن أبي البغل (286 - 296 هـ) و(306 - 311 هـ). ابن أبي الأصباغ (311 - 312 هـ) . .. أبو يوسف يعقوب البريدي (319 - 322 هـ). عبد الله البريدي (332 - 336 هـ).

قضاة: التميمي (256 هـ). محمد بن حماد الأزدي (272 - 276 هـ) (نائب: محمد بن أُسَيد). إسماعيل بن حماد الأزدي (أيضًا على المدائن) (672 - 282 هـ) ويوسف بن يعقوب حمادي الأزدي (282 - 296 هـ) (نائب: أبو خليفة الجمحي). أبو أمية أخواص بن فضل الغلابي (296 - 299 هـ). إبراهيم بن حماد الأزدي (301 هـ) مع محمد بن أحمد بن سهل البرنكاني (توفي عام 309 هـ) ومحمد بن أحمد التستري (توفي عام 344 هـ). أحمد بن عبد الله الذهلي (والد أبي طاهر محمد) (315 - 320 هـ)؟. أبو قاسم جعفر بن عبد الواحد العباسي . .. (331 هـ). ابن نصرويه (331 - 334 هـ). جعفر بن عبد الواحد (334 - 340 هـ). أبو الحسن محمد بن عبد الواحد العباس (340 - 350 هـ). ابن نصرويه (350 - 357 هـ) (عزله الوزير أبو الفضل عباس بن الحسين الشيرازي مرتين) . .. - 357 هـ) بطلب الوالي أبي الطاهر حسن بن الحسين (356 - 360 هـ).

3/ 2/ 2) السمات الأصلية لمواعظه الأولى

[أحاديثه (= الروايات السبع والعشر)، ومعجزاته]

رفع الحلاج صوته بين الناس، تدفعه جرأة شبابية كبيرة، بعد سنوات الصمت الغارق في الزهد، وبعد القطيعة مع أساتذته الخائفين الصامتين في بغداد. فقد انتقل من مدينة إلى مدينة، ومن جامع إلى جامع، يعلن أحاديثه الملهَمة للناس، التي تأمر بالتقيّد بأخلاق الدين الحنيف. قالها كأن الله صاغها في قلبه المنجذب إلى التأمل، وأعلنها بالضمير الأول (راجع ابن الجوزي، حُمقاء، حسبي الله = توكل)[58].

وقد حاول بعض المتصوفة ممن سبقه أن يعلن أحاديث قدسية، ولدينا واحد عن حسن البصري وأربعة عن ابن الأدهم، ثم كفّ هذا الأخير عنها. ولم يتجرأ البسطامي أن ينسى نفسه في الله علنًا أمام الناس إلى هذه الدرجة (نفوذ عبّادان، واعظ بأسرار القلوب مثل عبد الواحد بن زيد (حلية

الجزء 6، 159)، لكن من دون إسناد. قارن بين قول الحلاج في جوامع آداب الصوفية رقم (2) وقول عبد الواحد بن زيد، عمل بها لا يعلم (المصدر نفسه، الجزء 4، 163))[د].

لكن الحلاج تكلم بجسارة، باسم الله الأحد، بقوة ناجمة من تَطابق الإرادة مع أوامر الشرع، فلم يشعر بغير كن (العزيمة) الإلهية في داخل سره، أساسًا للبصيرة في كل حال من أحواله. ووجد نفسه مدفوعًا للتعبير عن هذه العزيمة (كن) بوساطة حضور سرمدي جاذب، هو حضور الروح (= شاهد القدم)[59] التي وضّحت له (وللبشر كافة) عزيمة (كن) ما سبق تقديره في يوم الميثاق الأزلي. فقرن بذلك بين طريحتين كلاميتين: طريحة ابن كلاب والمحاسبي (التي قال بها الأشعري في رد على المعتزلة) عن كلام نفسي أزلي غير حادث وطريحة ابن حنبل (التي استخدمها أبو حمزة والنوري وسهل في ميل إلى الأحدية) عن التحقيق الممكن والتجوهر الحاصل في الكلام النفسي الأزلي المقوّل على لسان صلحاء المؤمنين[60] (طريحة ضد معتزلية أيضًا)[61].

وتنقسم أحاديث الحلاج الملهَمة التي حفظها البقلي لنا (وهي سبع وعشرون رواية قالها في الأهواز وليس في خراسان)[62]، إلى جزأين يعكس كل منهما واحدة من هاتين الطريحتين: فيعتمد الإسناد على هذه الظاهرة الطبيعية أو تلك، سحاب متراكم، قوس قزح، إشارة من الله (مثل السور المكية الأولى في القرآن الكريم) تؤكد كلية الحضور، بينما تعلن الأحاديث ذاتها، أي المتون، وعود الله بالمنّة أو الهبة الحقة. وهذا مثال (= رواية رقم 16): «حدّثنا خضرة النبات وألوان الأنوار عن حياة القدم: إن الجنان (للقلب) ليزلق (يقترب) كل يوم مرات كما يزلق الأرض المقدسة في كل عام مرة»[63].

ليست هذه الأسانيد سلاسل تاريخية من أسماء الرواة، بل تتالٍ هرمي (هراركي) لرموز يراها الجميع في الطبيعة ((السجسج عن الفجر، البرق الخاطف، خضرة النبات)، إنه إحساس بالطبيعة، راجع المصري ويوسف بن حسين الرازي)، أو يعرفها المؤمنون فقط (الملاك الكبير، اللوح المحفوظ)). وهذا ما يذكر بفواتح السور القرآنية الأولى: ﴿والفجر، والليل إذا يغشى، والنجم إذا هوى﴾[64]. ولهذا السبب هاجم عمرو مكي الحلاج. والأسانيد من هذا النوع شديدة الندرة عند رواة الحديث: اثنان نقلهما علي بن الحسين الصيقلي (توفي عام 403 هـ)، يعود واحد منهما على الأقل إلى الحنبلي المتشدد محمد بن عكاشة الكرماني (توفي بعد عام 225 هـ)[65].

وتدعو المتون إلى حمية سنية قديمة، وقيام ليل (حديث النزول الحنبلي)، وتتحدث عن إيذان بالإسلام القويم لدى عودة المسيح كمهدي روحي (حديث للحسن البصري ضد الأشاعرة)، وثلاثمئة وستين لمحة عين كل يوم لمحبي أوليائه، وجزاء المشغّلة قلوبهم بحبه، والنادمين والتائبين والراجين (موجودة في قوت الجزء 2، 121)، والمضاعفة بعشرة أمثال للزاهدين، والميثاق من الأرواح قبل خلق آدم بسبعة آلاف سنة (وهو تأويل فيه تنزيه في الجدل في وجود الأرواح الأزلي: فهي الروح فقط هنا. وقد دعم هذا القول أبَي وكل من إسحاق بن راحويه ومحمد بن نصر مروَزي من الحنابلة، ثم ابن حزم، ورفضها ابن قيم الجوزية[66]). وقد أدان المعتزلة والشيعة عددًا من هذه

المتون (حديث النزول والمسيح المهدي، وعشرة أمثال موعودة) التي تعرض سمات المهمة الحلاجية بشكلها الأصيل. وتحمل روايتان فقط آثارًا هجومية: الرواية الخامسة والعشرون المصححة بزيادة في الرواية الثالثة عشرة (عن الشهادة الحقيقية الفائقة الوصف) والرواية الثامنة عشرة عن آل محمد (ظاهر قريب للشيعة). ثم وُضع على هذه الروايات التي تبدو معدة في مكة، كتيبات نقدية وكتيبات حول الطريقة ألّفت نحو عام (378 هـ)، في فارس، مستخدمةً مصطلحات الأوساط غير السنّية التي أراد هدايتها.

ولم يبق لدينا من كتيباته الأولية المثيرة للجدل، التي ألّفها قبل وعظه الثاني في الأهواز بالتأكيد، سوى مقطع وحيد يتعذّر ردّه: جواب عن أحد المعتزلة، تلميذ أبي علي الجبائي، في كلية القدرة الإلهية وأفعال العباد[67].

ويؤكّد مذهبه تحقق حضور تدرّجي لله في القلب، في دعوة إلى عبادة الله الواحد في الإسلام، ويتحصّل ذلك بإضافة النوافل، وأولها رياضة الزهد، إلى الفرائض الشرعية. فيحض مستمعيه بذلك على الاستبطان (بأن يقرأ ما في قلوبهم)، ومن هنا اسم الحلاج (= حلاج الأسرار) الذي لُقب به في الأهواز.

هذا لا يعني أنه (يحلج الكلام) (كما يقول أبو يوسف القزويني) وينطق بكلمات غزيرة المعاني، ويعظ بامتحان القلب لكي يعيد (الإخلاص) إلى الأفعال كما يفعل المحاسبي[68]، ولا يعني أيضًا أنه يدعو إلى التمييز بين الخواطر كما يفعل بقية المتصوفة وحسب، بل يحقق هذا التمييز فيها بالهبة اللدنية، أي بتقديس النيات الباطنية[69]. ذلك أنه لم يعظ الكفار في الأهواز لكي يصدقوا الإيمان، بل المؤمنون الذين احتووا السر في داخلهم، السر الذي اخترقه هو.

وقد سوّغ هذه الطريقة الجريئة على الناس بالهبات اللدنية والكرامات، فقال بأن الاتحاد في الله يمدّ الأولياء بقوى خارقة للطبيعة ادعى امتلاكه لها. وكانت المهمة الإصلاحية التي اضطلع بها هي تلك التي حفظها الشيعة للمهدي المنتظر، الذي غاب عام (260 هـ)، عام ثورة الزنج الرهيبة[70]. وكانت المشاعر بين شيعة الأهواز معتبرة، وقد حصلنا على الروايات الأساس عن كرامات الحلاج في الأهواز والبصرة[71] من مصادر شيعية معادية. إذ يقول ابن الأزرق (توفي عام 377 هـ، عن ابن أبي علان) «إنه أخرج (الطعام والشراب (= الفواكه، كما يقول ابن الأثير) في غير وقته) وقِطَع الدراهم المسحورة» (حكايات ذكرها قبله ابن أبي الطاهر ثم عُريب، عن النوبختي). ويضيف ابن الأثير «إن (الحلاج أخبر الناس بما أكلوه وما صنعوه في بيوتهم وتكلم بما في ضمائرهم)[72]، فاختلف الناس فيه اختلافهم بالمسيح». وهناك أيضًا تواز كوني بين ندائه إلى الإشارات الإلهية (خضرة النبات وقوس الله المشرقة بالأنوار) المشار إليها في أسانيد الأحاديث وبين الحاجات المادية المتواضعة الملبّاة في لحظة رجائه، كقوت يوم في لُقية غير متوقعة لفلاحي الأهواز المنهكين بين مطرق أهوال الثوار الزنج وسندان سياسات الدولة الضريبية الفاحشة.

ونجد إشارة منفعلة من إجازتين مهمتين، من الجبائي، الأستاذ المعتزلي الكبير ومن أبي

سهل النوبختي، الزعيم الشيعي، إلى وجود أطعمة مستجلبة بطريقة غير طبيعية في أثناء مهمته في البصرة. فقد تشدد كلاهما في تفسير الأمر عبر حِيَل الشعوذة الشرقية التقليدية (ومنها كتيب الأوارجي الهجومي الذي استُعمل في قضية عام 309 هـ. راجع الباقلاني ونقل التنوخي في (نشوار) عن ابن الأزرق).

وإنها لواحدة من مآسي المجمع الصوفي أنهم كانوا يلجؤون من حين لآخر إلى حيل تتفاوت في براءتها، من (الفيزياء المسلية)، لكي يدهشوا الأطفال أو الأميين من العقلاء، وأن بعضهم اعتقد بمشروعية الكذب الأبيض لكي يهدي الناس (مثل. أسانيد الأحاديث المصطنعة التي تطالب بأنواع من الورع والتقوى). وهي (الأساليب الأقل نقاء) ذاتها، التي اجتهد رينان[73] (RENAN) في ربطها بقدرات الإعجاز التي نُسبت إلى المسيح في القصص الإنجيلي. ترى هل أضمر الحلاج هذا القصد في (فبركة) كراماته؟ إننا نجد حب الحقيقة الذي نادى به مسميًا الله الحق[74]، إظهاره لغباء التأويل الذي يرجع حوادث المصادفة إلى كرامات الأولياء، مقنعًا بحيث ينأى بنا عن اللجوء إلى تفسير سهل كهذا. لاسيما وأننا نقابل هذه الأعمال الغريبة المتشابهة فيما بينها موثقة على نحو مباشر، سواء في مكة (النهرجوري)، أم في قضية عام (309 هـ) (خيار السامري، وتفاحة ولد نصر، وببغاء الراضي، و(الانتفاخ) أمام حارس السجن، وزيارات ابن عطا وابن خفيف إلى السجن).

وسنعرض بعد ذلك النظريات المختلفة التي تشرح (الكرامات) الحلاجية: فمن قائل إنها حيل شعوذة وفقًا للباقلاني الأشعري والجبائي وكل مدرسة المعتزلة (التي ترفض أصلا كرامات الأولياء)، إلى قائل إنها عقد مع الجن، كالنهرجوري والمتصوفة الآخرين المعادين (ومنهم أخذ الذهبي نظريته عن استحواذ الشيطان على الحلاج)، أما الصولي، فقد أشار من قبل إلى أن الحلاج مارس التعزيم إلى جانب الخيمياء والطب (العزامة مقبولة عند الحنابلة)، وقال فلاسفة المتصوفة المتأخرين إنها السيمياء المباحة (ابن العربي والجوبري وابن سبعين والشهرزوري والجلدكي)، أو إنها قدرات سحرية لواحد من أسماء الله السرّية (الشبلي وفقًا للقنّاد).

ويعود تاريخ تلقيب الحلاج بأنه غريب الأطوار مموّه صانع كرامات إلى هذه المهمة في الأهواز، وقد تردد هذا بين مريديه أيضًا. ويعود سبب ذلك، بالتأكيد، إلى الحملة الشعواء على (شعوذته) التي شنها خصومه من المعتزلة والشيعة في البلاط، بغرض السعي به وإعادة فتح قضيته عام (308 هـ). في حين إنه كان في السجن سبع سنين خلت، بعيدًا عن مزاولة أي من حالات (الخداع) حتى في ما يخص صيامه. ويجب الاعتراف بأن سيطرة الولي على العامة هو شأن لا يبرأ دائمًا من الصخب والغموض. وتفجير أعجوبة أصيلة يصدع الجدار المشيّد حول الكون المتحجّر (البالي) الذي تتوارى فيه القلوب، من دون أن ينجح دائمًا في تحريضها على أن تتذوق أو تُنضِج في داخلها الفاعلية الدوائية الإصلاحية لهذه النعمة التي يتفرد الله وحده بإظهارها، وقد يدفع الإغواء بهم إلى اختلاق سجن أوالي (mcaniste) جديد، تكرار متتالٍ لكرامات غير حقيقية عن العجائب الأصلية المذهلة، وإسباغ اليقين على قدرة الحلاج على الكرامات لم يكن طيبًا وفاعلاً في الأهواز سوى

لأولئك من أتباعه الذين أحبوا تصوفه وفهموا رغبته الملتاعة بموت يجلله العار، وهي الرغبة التي لازمته حتى تعذيبه. وفي اللوحات التي تقدمها أسطورته، ظهرت موعظته التي تتسم بالكرامات إلى مسلمي الأهواز قبل مهمته في أرض الكفار من الهندوس والترك، وقبل دعواته الشطحية النذريّة في أسواق بغداد، ظهرت كنقيضة (في القالب) (الذي تشكلت فيه)[هـ] (آلامه) الأخيرة.

3/ 2/ 3) الحكايات

3/ 2/ 3/ 1) أبو علي الجبائي المعتزلي ونقده «كرامات» الحلاج

حكاية أبي الحسين بن أحمد بن يوسف بن الأزرق التنوخي (توفي عام 378 هـ)[75]:

«أخبرني جماعة من أصحابي (= المعتزلة) أنه لما افتتن به الناس بالأهواز وكورها السبع بما يخرج لهم من الأطعمة والأشربة[76] في غير حينها، والدراهم التي سماها دراهم القدرة، فأخذ أبو علي الجبائي بالجري، فقال: هذه الأشياء يمكن الحيل فيها في منازل، لكن أدخلوه بيتًا من بيوتكم وكلّفوه أن يخرج منه جرزتين شوكًا، فبلغ الحلاج قوله، وأن قومًا قد عملوا على ذلك فسافر».

وأبو علي الجبائي (253 هـ، وتوفي عام 303 هـ) حنفي في الشريعة وتلميذ العلاّف (توفي عام 235 هـ) من طريق أبي يوسف الشحّام (وقد كُلف على يد القاضي الكبير ابن أبي داوود أن يحقق بالخراج مع الكاتب فضل بن مروان، المعزول عام 249 هـ)[77]. وقد كان خلف أستاذيه على رأس مدرسة المعتزلة في البصرة، ومات في عسكر مُكرم في الأهواز ودفن في جُبّة، في أرض ملك لعائلته، كان يأتيها كل عام لكي يأخذ العائد فينفقه على تلامذته[78]. لذلك كان سهلاً على الأهوازيين أن يأتوه فيسألوه عن الحلاج، الذي كان له من ناحية أخرى، جدلٌ فقهيٌ مع أحد تلامذة الجبائي، حفظ لنا السلمي جزءًا منه[79]. ونظن أن هذه الرواية وصلت محاسن التنوخي بوساطة عم والدته (الذي أذاعها عن ابن الأزرق)، وهو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن مِهرويه بن أبي علان، الإداري المالي الأهوازي وتلميذ وصديق الجبائي[80]. ولربما وُجدت هذه الرواية في الملزمة المسماة ‹كتاب مجالسة أبي سهل بن النوبخت مع أبي علي الجبائي بالأهواز›[81]، فقد جرت حادثة (دراهم القدرة) بحضور أبي سهل بن النوبختي[82]، كما يقول عُريب.

ولا تقبل مدرسة المعتزلة حدوث الكرامات على أيدي الأولياء، فرأي الجبائي في ذلك معروف إذًا. لكن دخوله المشهد في مواجهة الحلاج، وهو أكثر الفقهاء شهرة في ذلك الزمان، إنما هو دلالة على صيت الحلاج الذائع منذ عام (279 هـ).

3/ 2/ 3/ 2) رواية ابن إسحق عن التنوخي

1) «وكانت أكثر مخاريق الحسين بن منصور الحلاج هذا، التي يظهرها كالمعجزات ويستغوي بها جهلة الناس[83]، إظهار المآكل في غير أوانها بحيل يقيمها، فمن لا

تنكشف له يتهوّس بها، ومن كان فطنًا لم تخفَ عليه».

فمن طريف ذلك ما أخبرني أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم الشاهد[84] الأهوازي، قال: «أخبرني فلان المنجم، وأسماه ووصفه بالحذق والفراهة، قال: بلغني خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك العجائب التي يدعي أنها مفتونات[85]. فقلت امضِ وانظر من أي جنس هي من المخاريق، فجئته كأني مسترشد في الدين، فخاطبني وخاطبته ثم قال لي: تشه الساعة ما شئت حتى أجيئك به، وكنا في بعض بلدان الجبل[86] التي لا يكون فيها الأنهار، فقلت له: أريد سمكًا طريًا في الحياة الساعة، فقال: أفعل، اجلس مكانك، فجلست وقام فقال: أدخل البيت وأدعو الله أن يبعث لك به، قال: فدخل بيتًا حيالي وغلق بابه وأبطأ ساعة طويلة، ثم جاءني وقد خاض وحلا إلى ركبته وماء، ومعه سمكة تضطرب كبيرة، فقلت له: ما هذا؟ فقال: دعوت الله فأمرني أن أقصد البطائح[87] وأجيئك بهذه، فمضيت إلى البطائح فخضت الأهواز[88]، فهذا الطين منها حتى أخذت هذه. فعلمت أن هذه حيلة، فقلت له: تدعني أدخل البيت فان لم ينكشف لي حيلة فيه آمنت بك. فقال: شأنك. فدخلت البيت وغلقته على نفسي فلم أجد فيه طريقة ولا حيلة فندمت، وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها لم آمن أن يقتلني في الدار، وإن لم أجد طالبني بتصديقه، كيف أعمل؟ قال: وفكرت في البيت، فرفعت تأزيره، وكان مؤزرا بإزار[89] ساج[90]، فإذا بعض التأزير فارغًا، فحركت جسرية منه خمّنت عليها فإذا هي قد انفلقت، فدخلت فيها فإذا هي باب ممر، فولجت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم، فيه صنوف الأشجار والثمار والريحان[91] والأنوار التي هي وقتها وما ليس هو وقته مما قد غُطي وعُتق واحتيل في بقائه[92]. وإذا الخزائن مفتوحة فيها أنواع الأطعمة المفروغ منها والحوائج لما يعمل في الحال إذا طُلب، وإذا بركة كبيرة في الدار فخضتها فإذا هي مملوءة سمكا كبارًا وصغارًا، فاصطدت واحدة كبيرة وخرجت، فإذا رجلي قد صارت بالوحل والماء إلى حد ما رأيت رجله، فقلت الآن إن خرجت ورأى هذا معي قتلني فقلت أحتال عليه في الخروج، فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول:

آمنت وصدقت، فقال لي: مالك؟ قلت: ما هاهنا حيلة، وليس إلا التصديق بك. قال: فاخرج، فخرجت وقد بعد عن الباب وتموّه عليه قولي. فحين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار، ورأى السمكة معي، فقصدني وعلم أني قد عرفت حيلته فأقبل يعدو خلفي فلحقني، فضربت بالسمكة صدره ووجهه، وقلت له: أتعبتني حتى مضيت إلى البحر فاستخرجت لك هذه منه' قال: واشتغل بصدره وبعينه وما لحقهما من السمكة وخرجت. فلما صرت خارج الدار طرحت نفسي مستلقيًا لما لحقني من الجزع والفزع. فخرج إلي وضاحكني وقال: ادخل. فقلت: هيهات والله لئن دخلت لا تركتني أخرج أبدًا. فقال: اسمع، والله لئن شئت قتلك على فراشك لأفعلن، ولئن

سمعت بهذه الحكاية لأقتلنك ولو كنت في تخوم الأرض ومادام خبرها مستورا فأنت آمن على نفسك، امض الآن حيث شئت. وتركني ودخل فعلمت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطيعه[93] ويعتقد فيه ما يعتقده فيقتلني، فما حكيت الحكاية إلى أن قتل».

2) «عن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق[94] قال: حدثني غير واحد من الثقات من أصحابنا أن الحسين بن منصور الحلاج قد كان أنفذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل، ووافقه على حيلة يعملها، فخرج الرجل فأقام عندهم سنين يظهر النسك والعبادة، ويقرأ القرآن ويصوم، فغلب على البلد، حتى إذا علم أنه قد تمكّن أظهر أنه قد عمي، فكان يُقاد إلى مسجده، ويتعامى على كل أحد شهورًا، ثم أظهر أنه قد زَمِن، فكان يحبو ويُحمل إلى المسجد حتى مضت سنة على ذلك، وتقرر في النفوس زمانته وعماه، فقال لهم بعد ذلك: إني رأيت في النوم كأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول لي: 'إنه يطرق هذا البلد عبد صالح مجاب الدعوة، يكون عافيتك على يده وبدعائه، فاطلبوا لي كل من يجتاز من الفقراء، أو من الصوفية، فلعل الله أن يفرج عني على يد ذلك العبد وبدعائه، كما وعدني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتعلقت النفوس إلى ورود العبد الصالح[95]، وتطلعته القلوب، ومضى الأجل الذي كان بينه وبين الحلاج فقدم البلد فلبس الثياب الصوف الرقاق، وتفرد في الجامع بالدعاء والصلاة، وتنبهوا على خبره، فقالوا للأعمى، فقال: احملوني إليه، فلما حصل عنده وعلم أنه الحلاج قال له: يا عبد الله إني رأيت في المنام كيت وكيت، فتدعو الله لي، فقال: من أنا وما محلّي؟ فما زال به حتى دعا له ثم مسح يده عليه، فقام المتزامن صحيحًا مبصرًا' فانقلب البلد، وكثر الناس على الحلاج فتركهم وخرج من البلد، وأقام المتعامي المتزامن فيهم شهورًا. ثم قال لهم: إن من حق نعمة الله عندي، وردّه جوارحي عليّ أن أنفرد بالعبادة انفرادًا أكثر من هذا، وأن يكون مقامي في الثغر، وقد عملت على الخروج إلى طرسوس[96]، فمن كانت له حاجة تحملتها، وإلا فأنا أستودعكم الله، قال فأخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال: اغزُ بها عني، وأعطاه هذا مئة دينار، وقال: اخرج بها غزاة من هناك'، وأعطاه هذا مالا وهذا مالا حتى اجتمع ألوف دنانير ودراهم، فلحق بالحلاج فقاسمه عليها».

3/ 2/ 3/ 3) تنظيم الرسائل بين تستر وبغداد[97]

حدثنا عمر المنصوري المعروف بأبي جعفر الكبير بالبصرة أن عبيدًا بن أحمد السلولي[98] قال: كان والدي مقيمًا ببغداد[99] والحلاج مقيم بتستر، وكان كل يوم يرد إلى والدي أخبار الحسين بن منصور، وقد كان شاع أمره. فقلت لوالدي: من الذي يعرفك هذه الأخبار؟ قال: شخص يختلف إلي[100] ويختلف إلى الحسين بن منصور،

فيخبرني بما يعمله ويخبره بما أعمل. قلت: فهو مسلم؟ قال: نعم، إلا أن الحسين ليس يقنع به. فطالبه بأن أمر أولاده أن يخدموه، وهو يأبى. وإن أجابه إلى ما يطلب منه يكون فيه هلاكه.

هذا النص العدواني يضمر نيات مبطنة من دون شك. فهو يشير إلى الأيام الأخيرة من إقامة الحلاج في الأهواز، عندما دفعه تحالف أعدائه إلى الانتقال مع جماعة النبلاء من حُماة طريقته إلى بغداد عام (289 هـ). وهو ما كان له أن يجري من دون دعم رسمي من بعض الموظفين على الأقل. ولابد من أن تنظيم البريد المذكور هنا على علاقة بالتحضيرات التي كانت تجري لهذا الانتقال، ويجب ألا يُرى فيها أثر لتآمر قرمطي بحال من الأحوال.

3/ 2/ 3/ 4) أحداث البصرة

تشير رواية حمد عن البصرة أن الحلاج مرّ فيها ثلاثًا، وكان له أتباع ثقة فيها. بينما توحي مصادر أخرى أن الحلاج أقام في البصرة فترات مديدة في بداية أمره (رافق أستاذه سهل المنفي إلى هناك قبل عام 267 هـ، وفقًا لخرزاذ البيضاوي والجريري)، وفي أثناء مهمته بين (272 - 273 هـ) في الأهواز و(279 - 281 هـ) وفقًا للباقلاني وأبي عمران بن موسى وابن الجندي، ويحدد الباقلاني له موطنًا ثابتًا في البصرة، هو المجمّع، رباط ومدرسة، الذي أعطى فيه تلميذه أبو عمارة الهاشمي محاضرات في التصوف بعد ذلك التاريخ (قبل عام 326 هـ).

3/ 2/ 3/ 4/ 1) (بيت العظمة)

أراد الباقلاني أن يفرق (في مواجهة الرازي الذي طابق) معجزات الأنبياء (تبدلات جوهرية) عن مخاريق المشعوذين (إنتاج حدث بخداع بصري) ناسبًا إلى الحلاج مجموعة من ظواهر الحيلة من التصنيف الثاني: كأن (ينفخ جسده في صالة، مسماة بيت العظمة):

فإن الحلاج، على ما ذُكر، يُعِدّ بالبصرة بيتًا عظيمًا ويجعل في زواياه وحيطانه أردابًا للريح ويجعل تحته سردابًا ومواضع تخرج منها الريح إلى البيت، ويجلس على شيء عال ويلبس قميصًا (قميصين بالأحرى) من حرير أو ما يجري مجراه من الثياب الخفاف ويظاهر بينهما ويدخل الناس إليه.

ثم يأمر بفتح تلك المواضع، وتفتح الريح فيها بآلات مغمولة، فتدخل الريح تحت ثوبه قليلاً قليلاً، والقميص يربو وينتشر حتى يملأ البيت على ما ذُكر.

ويفيده بيت العظمة هذا في حيلتين أخريين: إخراج حمل حيًّا من تنور يتأجج، وسمك من بيت، وتزايد أجسامهم عند من نظر ذلك منهم إذا جلسوا في هذا البيت. وهذه حيل معروفة، لأنهم يعملون تنورًا بلولب ويجعلون تحت حُفير حَمَلاً حيًّا، ثم يخرج من تلك الحفيرة بحيلة، إذا حُرِّك من موضع آخر ظهر إلى التنّور. ويعدّون في بيوت في دورهم حياضًا تحت الأرض وبركًا فيها سمك بأبواب مطبّقة على تلك الحياض، والطوابق مهندمة عليها كعرش البيت، ويأمرون من

قد وافقوه على إخراج السمك منها أن يدخل فيخرج السمك فيظن شاهد ذلك أنه سمك مخلوق في ذلك الوقت. وسبيل من يريد أن يعلم احتيالهم في ذلك أن يقول لهم: أخرجوه من هذا البيت الآخر أو من هذا الحب الذي فيه ماء وهو موضع حياة السمك. فإنهم لا يلبثون أو يظهر تعذّر ذلك عليهم وكذبهم فيما يدّعونه. وكذلك إذا اغترفوا من النهر والحُب ماءً يوجد فيه الشديد من ريح المسك وأنواع الطيب وطعم ماء الورد وريحه. فإنّما وجه احتيالهم في ذلك أنّهم يُعدّون كوزًا قد شُرّب ماء الورد بنوع من الطيب وهو جديد واتُّسع بشربته، وتوافقوا من طلب منهم ماء الورد في النهر فيغترف بذلك الكوز فيؤدي إلى الطعم والرائحة[101]»

ويقول الباقلاني إن الحلاج أخرج مسرحية الشعوذة هذه في البصرة. لكن النصوص الموازية التي أوردناها آنفًا، وهي الأقدم تاريخيًا، تضع هذا في الأهواز، وعليه فإن تأكيد الباقلاني المتأخر لا يؤكد أن الحلاج ابتنى مركزًا للدعوة في البصرة.

3/ 2/ 3/ 4/ 2) رواية أبي موسى عمران بن موسى

قال: سمعت بعض البصريين[102] يقول: كنت أنكر على الحلاج وأقدح فيه حتى مرض لي أخ، وكدت أموت أسفًا عليه. فهمت على وجهي مما داخلني من الحسرة عليه حتى وقفت على باب الحلاج فدخلت وقلت: يا شيخ، فلان أخي أشرف على الموت، ادع له. فضحك وقال: أنجيه بشرط تفي لي به. قلت: وما هو. قال: لا ترجع عن الإنكار علي بل تزيد وتشهد علي بالكفر وتعين على قتلي. فبقيت مبهوتًا فقال: لا ينفعك إلا قبول الشرط. قلت: نعم أفعل. فصب شيئًا من الماء في سكرجة وبصق فيها وقال لي: مرْ واجعل هذا الماء في فيه. فذهبت وفعلت ذلك فقام أخي في الوقت كأنه لم يمرض، أو نائم فانتبه. فرجعت بأخي إليه وشكرته فضحك وقال: لولا أن الله تعالى قال لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين[2] لكنت أبصق في النار[103] فتصير ريحانا على أهلها . .

3/ 2/ 3/ 4/ 3) حكايات ابن الجندي

يقدّم أولاً بيتين من الشعر كأن الحسين بن منصور الحلاج قد أملاهما لشاهد لم يذكر اسمه وإسناده، وهما بيتان شهيران ينسبهما بعضهم إلى الجنيد[104]:

قد تحققتك في سرّي فخاطبك لساني
فاجتمعنا لِمعان وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان

وفي مكان آخر يتجاوز اسم الشاهد والإسناد ويقول:

إنه رأى الحلاج وشاهد من شعابيذه أشياء منها تصويره بين يديه بستانًا فيه زرع وماء[105].

وابن الجندي (= أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن عمران البغدادي الخفاف)، توفي عام (396 هـ)، ميال للتشيع وأستاذ القاضيين باي (توفي عام 442 هـ) وأبي عبد الله البيضاوي (توفي عام 424 هـ)، وأستاذ القشيري، وراوي لابن داوود والشبلي[106]، وكان تلميذ الصوفي الخلدي (توفي عام 348 هـ)[107]، ونقل مثله روايات عن الحلاج بعضها حسن وبعضها معاد، من مصدر بصري لم يسمّه.

3/ 3) البلاد الأخرى التي مر بها

3/ 3/ 1) مدن الجبال

3/ 3/ 1/ 1) دينور ونهاوند وهمذان والري

تؤكد حكايتان أن الحلاج أقام في دينور ونهاوند[108]. وقد كانت دينور المستعربة على أيدي المستوطنين القادمين من الكوفة (في حين كان القادمون إلى نهاوند من البصرة) مركزًا مزدهرًا اتخذ الحلاج فيه أتباعًا[109]، وكان فيها نخبة من السلفيين السفيانيين والكرّامية. وهي موقع استراتيجي أيضًا، يسيطر (الآن هي كرمنشاه) على الطريق الإمبراطوري بين بغداد وخراسان. لذلك أوكلت إلى ولاة مميزين، مثل بُكتمُر (265 هـ) والرشيد (279 هـ، وتوفي عام 280 هـ وهو أمير جند الموفق سابقًا)، فالمكتفي ولي العهد (281 – 289 هـ). وبعد احتلال مؤقت على يد الساجية (نحو 296 هـ) تولاها كل من الأمراء محمد بن إسحاق بن كُندج (301 هـ، وتوفي عام 304 هـ)، وابنه طرخان (304 – 308 هـ)، فالقائد العسكري اللامع أبو الهيجاء عبد الله الحمداني (308 هـ، وتوفي عام 317 هـ، استُبدل نهرير عام 316 هـ به) الذي يعود إليه اعتقال ذلك الحلاجي في رباط الكرامية في دينور. وهو ما أدى إلى منع بطلان قضية عام (309 هـ). ثم مزّق الثائر الديلمي مردويج دينور بعد عشرة أعوام (عام 319 هـ)، وكان عاملها وقتها الأمير حمزة الأصبهاني (ديباج الجزء 1 الصفحة 102) وجاء الناجون منها إلى بغداد يبكون بؤسهم.

ولا يبدو أن قضاة دينور (في ذلك الوقت أبو بكر جعفر بن محمد الفريابي، توفي عام (301 هـ)، مالكيّ، وأبو نصر أحمد بن حسين بن محمد (الخطيب. الجزء 4، الصفحة 43)) أزعجوا الحلاج في إقامته هناك، التي يجب تأريخها عند نهاية رحلته الكبرى الثانية، أي نحو عام (285 هـ). وتستمر ذكرى الحلاج هناك إلى يومنا هذا بين أكراد المنطقة، سواء من غلاة الشيعة (القِزِلْبَاش) أم من أعداء الشيعة (اليزيدية)، وذكراه في تلك المنطقة نوع من بقاء الأثر العتيق، لكن مَن دون أن نستطيع إثبات علاقتها المباشرة برحلة الحلاج إلى هناك.

ولا يشير أي مصدر إلى أن الحلاج توقف في همذان، ولا يؤكد الحلاجيون الأربعة الأشهر في همذان، ابن جهدم ويوسف وعين القضاة المتصوفة ومحمد بن عبد الملك المؤرخ، أن حلاجيتهم

ذات مصدر محلي.

وهناك صمت مماثل من المصادر عما يخص الري. وقد كثُر الطامعون في هذه المدينة ذات الأهمية العظيمة (وستخلفها طهران في الأهمية). فمن الشمال هناك ثوار الديلم، ومن الشمال الغربي الساجية (303 - 305 هـ)، ومن الشرق السامانية (293 - 303 هـ)، ومن الجنوب الدُلف. وقد دافع عنها حكامها الإمبراطوريون ذوو الأصول التركية بجسارة كبيرة، من أذكوتكين (266 هـ، إلى 276 هـ مع الماذرائي، أبي بكر حسن، ذي الميول الشيعية في السياسة المالية. ثم احتلها أحد ضباط والي نيشابور الثائر، الحسن بن علي كوره الرافعي، وضمّها بين 276 - 281 هـ) إلى كيغلغ (262 - 264 هـ) ومن تلمجور (264 هـ، وتوفي عام 266 هـ) إلى أخيه أبرون (عام 288 هـ، مع أُكُرتُمِش وخاقان). وأقام ولي العهد المكتفي فيها بين (281 و288 هـ)، وكان لها وقتذاك ولاة مال على علاقة بحُماة الحلاج، هم أحمد بن حسن الماذرائي (266 - 276 هـ) ومحمد بن الأصباغ (281 - 285 هـ: صديق حسن بن مخلد وصهر الوزير عبيد الله بن سليمان بن وهب). ثم جاء الاحتلال الساماني (289 هـ، منصور).

ومن وجهة النظر الثقافية الإسلامية، كانت الري أكثر تحفظًا من نيشابور. فهي موطن الكسائي، ومحمد بن حسن الشيباني الحنبلي، ومركز مدرسة (المرجئة) الكلامية النجّاريّة، ثم تحولت إلى التشيّع.

وقد حاول الثوار القرامطة الحصول على موطئ قدم فيها. فأقام صاحب الناقة بجوارها عام (261 هـ) في طالقان (الديلم)، وكان له عملاء في الري على الدوام، من خلف حلاج القطن وولده إلى أبي جعفر المحروم، فأبي سعيد [غياث] الشعراني (نحو 307 هـ)، وأبي حاتم الرازي الشهير، الذي تجادل مردويج (316 هـ، وتوفي عام 323 هـ) أمامه مع الطبيب الكبير الرازي[110]. بينما تشكل العلاقات بين (القرامطة) والحلاج التي أشار إليها فلغل (FLUGEL) لغزًا[111].

3/ 3/ 1/ 2) اعتقال الحلاج الأول «في ناحية الجبل»

(وقد قيل (أو وروي):

> إنه في أول أمره كان يدعو إلى الرضا من آل بيت النبي (عليه الصلاة والسلام)، فسُعي به فضُرب في ناحية الجبل».

روى هذه الجملة اثنان من أقدم المصادر التاريخية الدنيوية، هما الصولي (رقم 23 - 24) وابن أبي الطاهر، عن مؤرخ مجهول (ابن يزداد أو حمار العُزير). وهي تقدّم خاصتين تفصيليتين:

1) تحديد مكان الحادثة الجغرافي: تشير ناحية الجبل[112] في ذلك الزمان إلى المقاطعة الجبلية الكبيرة، الجبال كما يقول الطبري[113] (أي همذان وكرج وأصفهان والري)، والتي كان يدافع عنها أمراء الخلافة ضد ثوار الديلم الزيديين. وهناك اعتقل الحلاج كونه زيديًا وجُلد. وقد أشار البيروني إلى أنه: «دعا إلى المهدي أولاً وزعم أنه يخرج من الطالقان الذي بالديلم فأُخذ». لكن الإسفرايني كان أكثر اطلاعًا من البيروني، فأكّد

أن الحلاج كسب أتباعًا في طالقان خراسان (فالنبوءة الشهيرة أن (المهدي سيظهر في طالقان) تنطبق على طالقان الخراسانية كما سنرى)، ولا توجد رابطة جغرافية بين الجبال وخراسان، لذلك يجب البحث في مكان آخر. يشير الطبري في سنة (252 هـ)[114]، وتحت اسم (ناحية الجبل)، إلى منطقة ديري، كإقطاعية من أعمال واسط لشجاع أم المتوكل. وهي المرحلة الثالثة على الطريق من واسط إلى سوس (في الأهواز)، على بعد خمسة عشر فرسخًا من واسط وواحد وعشرين من سوس. وقد عبرها الحلاج أكثر من مرة بالتأكيد. ولابد من أن تاريخ الحادثة يعود إلى زمن إقامته في الأهواز قبل رحلته الأولى، أي قبل عام (274 هـ)، حيث كان الوزير حامد عامل خراج في واسط، ولربما بدأت عداوته للحلاج مع هذه الحادثة.

2) في شأن الدافع: (كان يدعو إلى الرضا من آل محمد (صلى الله عليه وسلم)). ويصنّف هذا التعبير الحلاجَ بين أولئك الداعين إلى آل البيت، من دون أن يسمي أي مطالب منهم (بعكس الشيعة الإمامية). وقد استخدم البلاذري[115] هذا التعبير في حديثه عن إرسال أبي رياح ميسرة الكوفي الداعي الراوندي محمدًا بن خنيس إلى خراسان باسم الوصي العباسي محمد بن علي (توفي عام 124 هـ): (فأمره أن يدعو إلى الرضا من آل محمد ولا يُسمّي أحدا). ثم أعيد استخدام هذا التعبير عام (281 هـ)، وهو ما يهمّنا، في قصيدة ابن المعتز الكبرى (البيت 211)[116]، في وصف حلف رافع بن هرثمة، موظف الخلافة، مع ثورة الديلم الزيدية: (يدعو إلى ظهر النبي والرضا منهم). تسمح لنا هذه المصادفة المتكررة بالقول إن عام (281 هـ) شهد اعتقال الحلاج الأول، في قُم على الأغلب (بوحي من مجادلته مع ابن بابويه، التي يرويها الإماميون)[117]. وقد روي أن الإماميين (المعادون لكل أنماط الثورة المشروعة قبل صيحة المهدي) رفضوا عَدَّهُ محرض مواطئ للثوار الزيديين ضد سلطة الدلفية. وكان هناك حجتان تسوغان هذه التهمة، فالمتصوفة السلفيون من الكرّامية يعدون أنفسهم زيديين، إضافة إلى كونهم من أتباع سفيان الثوري[118]، كما نجد الحلاج قد أقام علاقات مع عائلة الكرنبائي الأهوازية التي تآمرت مع ثورة الزنج الزيدية.

3/ 3/ 1/ 3) يوم النيروز في نهاوند[119]

كنا بنهاوند مع الحلاج وكان يوم النيروز فسمعنا صوت البوق فقال الحلاج: أي شيء هذا؟ فقلت: يوم النيروز. فتأوه وقال: متى ننورز؟ فقلت: متى تعني؟ قال: يوم أصلب فاقترب (اقترب: سورة العلق، آ 19).

فلما كان يوم صلبه[120] بعد ثلاث عشرة سِنة، نظر إلي من رأس الجذع وقال: «يا أحمد[121] نورزنا. فقلت: أيها الشيخ. هل أُتحفت[122]؟ قال: نعم. أُتحفت بالكشف واليقين، وأنا مما أُتحفت به خجل[123] غير أني تعجلت الفرح»[124].

3/ 3/ 1/ 4) مدن الدُلفيين: أصبهان وقُم

كانت السلطة الدلفية ذات الحكم الذاتي في الشمال الشرقي من الكردستان الفارسي بين عامي (230 و284 للهجرة)[125]، وأصلها قبيلة عِجل العربية، في كرج. وكانت ذات ولاء كثير التقلب، فقد حاربت ضد الصفارية في الجنوب (حلّ عمر الدلفي بدل عمرو الصفاري في شرطة بغداد بين 276 - 278 هـ)، وضد رافع في الشمال، وأظهرت ميولاً شيعية أحيانًا (كاتبه دندان وقهرمانته ثمل)، وكانت تسيطر على أصبهان وقُم.

وكانت أصبهان مدينة كبيرة جدًا في قلب إيران (وطن الحداد كاوه KAVEH)، على مقربة من نار جوزجان المقدسة[د]، أرضًا زراعية خصبة ومركزًا لصناعة النسيج لم تتوقف فيه الحياة قط، ما أوجد مدينة ذات طابع حرفي شبيه بمدن الفلاندر (مع الفروق بين تحالفات التجار وتحالفات الشغيلة، وفتن فيما بينهم. بين الشمال وعماله والجنوب وبرجوازيته، بين الشافعية والحنفية تحت الحكم السلجوقي، وبين الحيدرية والنعماتية تحت حكم الصفوية)، وسوق نشط يديره صيارفة (يهود في اليهودية)[126]. وكان لأصبهان منذ ذلك الوقت سمعة أسطورية يشوبها الشك: (مدينة الدجال) (= المسيح الدجال. بسبب طريقها الذي يلفه الدخان صعودًا نحو القمة، أي نحو ديماوند)، وذلك مع حَرفيّة محدثيها الصارمة، وقضاتها الحنابلة (صالح بن أحمد بن حنبل (توفي عام 266 هـ)، وأبو الفضل ورقة التميمي (186 هـ، وتوفي عام 282 هـ) (راوي ابن كرّام)، وأحمد بن عمرو بن رافع بن أبي عَصن، المعيّن عام (274 هـ، وتوفي عام 287 هـ) (ذو ميل للظاهرية ومتحالف مع ابن سريج))[127]. كما ساهمت أصبهان في نشأة القومية المتضادة مع العروبة (موطن أسطورة سلمان في جَيّ وقُهاب، وأسطورة أبي مسلم). وراجع أيضًا حمزة الأصبهاني[128].

أما قُم، فهي عقدة طرق مهمة بين أصبهان والري، ومدينة شيعية حماسية، وحاضرة منطقة صحراوية، أعطاها مهاجرون من الكوفة من آل سعد بن مالك من قبيلة أشعر شكل مدينتهم الأم. ومنحت هذه السلالة من الزعماء الصغار ملجأ لأعداد متضاعفة من فقهاء الشيعة منذ عام (125 حتى 278 هـ). وهناك نشأت الإمامية الرسمية على امتداد عشرة قرون، مع وجود عدد من الهراطقة في المدينة من علي بن حسكة إلى محمد بن عُرمة فسهل بن زياد وحسين بن علي سزجادا. ويبدو أنه كان هناك سبعة زعماء (مرزبان) لقُم: طلحة بن أحوس بن سعد بن مالك (ابن خال الأشعث)، وإدريس بن طلحة، ويحيى بن عمران بن طلحة (قتل عام 203 هـ بأمر المأمون)، وزكريا بن آدم بن إدريس، وعيسى بن موسى بن عمران، وعلي بن عيسى (قتل عام 252 هـ في أثناء نهب المدينة بأمر المعتز)، وأبو جعفر محمد بن علي (بين 252 - 278 هـ). وهو أمير مواظب على بلاط بغداد، وابن رستمية فارسية، وصديق الشاعر البحتري، وقد استقبله في قُم، وابن عم أحمد بن إسحاق[129]، مندوب الإمام إلى فقهاء قُم، ويبدو أن ولده لم يكن مرزبانًا، فقد حكم قُم بعد ذلك ولاةٌ (عينتهم بغداد) مثل الخاقاني، ابن الوزير، عام (278 هـ)، ثم وصيف الساجي بين (279 - 281 هـ)، بعد ثورة، وهو نائب الوزير ابن البلبل سابقًا وأبو عيسى أحمد بن محمد، أخو

أبي صخرة (الذي عين الشاعر الساخر ابن بسام عاملاً على البريد)[130]. ثم دخلها الديلم عام (317 هـ).

3/ 3/ 1/ 5) مشادة أصبهان

رواية ابن الخفيف[131]:

لما دخل الحسين بن منصور أصبهان، دخل على علي بن سهل وكان يتكلم في علم المعرفة. فجلس الحلاج قبالته وقال له: يا سوقي[132] تتكلم في علم المعرفة وأنا حي، وبين الصحو[133] والاصطلام[134] سبع مئة درجة ما عرفتها ولا سمعتها. فحرد علي بن سهل وقال بالفارسية: لو عرفك أهل أصبهان لم يتركوا أن يدخلها مثلك وقام. «قال هذه الجملة بالفارسية[135] فلم يفهمها الحلاج لجهله بها. لكن العامة تشوشت وتصايحت: أين داره؟ يريدون هدم داره ومطاردته. فجاء رجل للحلاج وقال له: ارحل قبل أن يقتلوك، أو اختبئ في ذاك المكان كي لا يروك)». فأجاب الحلاج: «الاعتصام من الله بغير الله شك بالله عز وجل»[136]. (ثم غير طريقه (لكي يخرج من أصبهان) ورحل إلى شيراز على الطريق المعاكسة لغرمقاسان[137]).

3/ 3/ 2) مدن خراسان

لخراسان أربع عواصم شديدة التباين فيما بينها، هي بلخ ومرو (العاصمة الحقيقية) وهراة ونيشابور، وقد أقام الحلاج فيها وكان لمذهبه أثر طويل الأمد.

3/ 3/ 2/ 1) هراة ومرو والبلخ

هراة هي الأصغر من حيث عدد السكان، تحكمها عائلة من بني ذُهل ابن شيبان[138] (قبيلة عربية من بكر)، وهي الأكثر تعرّبًا على الطريق من كرمان إلى جيحون (Oxus) موطن سيادة الصفارية.

وكان أحناف هراة كرّاميون ومن ثم متصوفة، أما أهل الحديث الحنابلة المحليون فقد آخذوا ابن كرّام على مصطلحاته في علم الكلام، وكانوا متصوفة أيضًا وأصبحوا ميالين للحلاج. وبوشنج هي موطن منصور بن عمار، أما النوري فقد ولد في بغداد. وكان في هراة خانكة مدرسة كرّامية.

أما مرو التي جاءها الحلاج (سرًا)، كما يقول الهروي من دون أن يشرح السبب، فكانت خرابًا، فقد استعادتها الطاهرية (266 – 278 هـ) ثم ضمتها السامانية على نحو نهائي (قبائل تميم وأزد – خزاعة). وعندما فرّ الحلاجي أبو بكر الواسطي من العراق، نزل في مرو، وفيها أصبح السيّاري تلميذه.

البلخ أخيرًا، كانت آثار الحضارة اليونانية – البوذية القديمة بادية عليها عندما دخلها المسلمون. وقد أصابها رخاء مفاجئ بفضل علو منزلة أبنائها من البرامكة (في وزارة بغداد بين

136 ـ 138 هـ و170 – 187 هـ)، فخفف من صبغتها الأصلية كونها مفترق طرق بين الهند والأتراك. وحكمتها سلطات محلية إيرانية من موالي بني ذُهل، وبني مَهان (عيسى 132 هـ، وكان ولده علي بن عيسى يعرف شقيقًا (أي شقيق البلخي)، وعبد الله بن علي نحو (201 هـ)، وأخيه حسين 203 هـ) وبني بانيجور (230 – 240 هـ) وبني فَريغون (في جوزجان ثم في البلخ 340 – 401 هـ). وكانت نخبتها العربية[139] (من قبائل بكر أكثر من الأخماس الأخرى) والمستعربة ذات ثقافة مشهود لها. فهي موطن المفسّر مقاتل ابن سليمان وعدد من المعتزلة والمتصوفة ذوي الصيت، مثل إبراهيم بن الأدهم وشقيق البلخي والترمذي[140]. وكانت البلخ يوم حلّ الحلاج فيها مركزًا تعليميًا لتدريس الاعتزال (أبو قاسم البلخي)، ومدرستين في التصوف (الترمذي ـ أبو بكر الورّاق والكرّامية). وأنشأ الشوافعة فيها دار العلم[141]، بينما بقي قضاتها من المعتزلة الأحناف حتى عام (378 هـ)[142].

نظّم الحلاج مركزه في طالَقان بوساطة رجال من البلخ، ومنها انطلق إلى بلاد الترك (قرَتكين، أمير إصفيجاب[143]، مندوب السامانية عند أمراء البانيجورد)، ولجأ تلميذه إسكاف إلى البلخ[144]، فأقام عند الشريف عقيلي (كان هناك علويون أيضا (عمَريون و مِنخورانيون) ولهم نقيب)[145].

3/ 3/ 2/ 2) نيشابور «نيسابور»

جددتها الدولة الطاهرية فاحتلت مكان مرو بعد عهد المأمون، وأصبحت مركز خراسان الثقافي والاقتصادي، قبل أن تصبح عاصمة المشرق وحاضرة الإسلام السنّة (بين 330 و420 هـ) في عهد الدولة السامانية ثم الغزنوية في زمن أفول بغداد: إرانشهر[146].

صناعة مزدهرة (بزّازين)، وعلاقات اقتصادية ذات محيط أوسع من أن تقتصر على الري وأصبهان فحسب (مثل حلب فيما يخص دمشق)، وتخطيطها المدني رفيع الشأن: ففيها أربعة وأربعون حيًا، الرئيسة[147] منها هي الشهرستان في المركز (مع القلعة قُهَندِز)، ويحيطه الربض، مع الحيرة والمعسكر وطريق مرو في الجنوب الشرقي، ونصرباذ في الشمال الشرقي، ومَنيشاق في الشمال الغربي (والمسجد الجامع)، والشاذياخ في الجنوب الغربي. والنخبة، سواء من أصل عربي (قبائل بني سُليم وبني حنيفة) أم من أرومات إيرانية (البيوتات)، شديدة الاهتمام بالتآزر الإسلامي وذات نشاط ثقافي عظيم.

وقد أقام فيها الحلاج، وأودع ولده الأكبر سليمان عند أهلها ثلاث مرات، نحو (275 هـ)، ونحو (284 هـ)، (آيبًا من طوس) وعام (285 هـ) (عند عودته).

سياسيًا، انتقلت المدينة من الطاهرية الموالية (حتى عام 261 هـ، ثم بين 265 – 269 هـ: خُجُستاني أو والي) إلى يد إقطاعي عام هو رافع بن هرثمة، الذي خان الخليفة والطاهرية بعد عشر أعوام من الولاء (269 – 278 هـ) لمصلحة الديلم الزيديين (278 – 284 هـ)، وشهد انتزاع نيشابور مرتين على يد الصفارية (261 – 265 و276 – 278 هـ وأعادوا بناء مسجدها الجامع بين 284 – 286 هـ)، وأصبحت نيشابور واحدة من عواصم السامانيين بين عامي (286 و384

هـ) (ولاتها: حسين مَرّوذي 289 هـ، ثم ثائر ليلي ديلمي، ثم أمير اشكفِر بين 308 - 310 هـ، فالسِمجورية وآل المحتاج).

محليًا، لم تؤثر هذه النزاعات في رخاء الحاضرة التي تزعمها رئيس عينه الوالي (محمد بن ميكال عام (256 هـ)، ومقاتل يحيى بن محمد الذهلي (268 هـ)، وأبو عمرو الخفّاف (299 هـ)، وأبو سهل الصعلوكي (340 - 360 هـ)، وأبو محمد عبد الله بن إسماعيل الميكالي (360 - 379 هـ)، وأبو جعفر محمد بن عبد الله الميكالي (379 - 398 هـ)، وأبو بكر بن مَمشاذ (421 هـ)، . . ثم النقيب أبو القاسم زيد بن حسن الحسيني 554 هـ عدو الشافعية)، وكان لها كبير قضاة حنفي، هو موسى ختمي ثم ابن عبد الوهاب الثقفي (275 هـ) ومحمد بن أحمد الجوزجاني توفي عام (284 هـ)، ومحمد بن إسحاق بن راحَويه (حنبلي، توفي عام 294 هـ)، وعبد الله بن سَلَمَة بن سلمويه (286 هـ، وتوفي عام 298 هـ) (حنفي)، الذي عيّنه ابن خُزَيمة بطلب الحاكم الساماني، وأبو عبد الله محمد بن علي الخياط المروذي (308 - 311 هـ)، وهو شافعي زاهد عينه الوزير البلعمي[148]. كما كان فيها نقيب للعلويين (أبو الحسين محمد بن عبد الله نحو عام 225 هـ. وأبو الحسين محمد بن يحيى بن محمد بن أحمد عام 301 هـ). وولدت فيها عام (260 هـ) حركة المتطوعة التي حاربت الخوارج، وكان قائدها فقيهًا مالكيًا تخلى عنه الأحناف[149]، هو يحيى الذُهلي.

وفي عام (260 هـ)، كما في عام (280 هـ)، كانت المعتزلة والكرّامية المتصوفة[150] تتقاسم غالبية السنة الحنفية. وفي وسط أهل الحديث من عرب حيّ الحيرة اتخذت بذور الحلاجية جذورًا لها، استعدادًا لازدهار قصائد الأسطورة[151].

وبين عامي (260 و310 هـ)، كانت نيشابور المركز الثقافي الحقيقي لخراسان، تقودها نخبة شديدة الاهتمام بالتآزر بين المؤمنين من المسلمين تنظّم قافلة حجيج خراسان كل عام (وفي عام 294 هـ، خصّت بغداد نيشابور برأس الثائر ذِكرويه (كي لا يتوقف الحجيج))[152]، وتحشد المتطوعة لجهاد الكفار في بلاد الترك والروم، والخوارج (رئيسها عام 260 هـ هو يحيى الذهلي المالكي)، وتشكّل (مجلسًا (كومونًا) دينيًا) حقيقيًا (في عام 268 هـ، صلّى أبو عثمان الحيري[153] باسم أتباع أبي حفص الحدّاد (لسلام نيشابور))[154]. وخُصّت بفضل غالبيتها السنية وبيوتاتها (كبار عائلات العرب) برئيس، نوع من (محافظ)[155]، وبحكم ذاتي.

وفي عام (286 هـ)، كان أبو عمرو أحمد بن نصر الخفاف (توفي عام 299 هـ) رئيسًا في أثناء دخول الأمير الساماني إسماعيل، وقدّم له ابن خُزيمة مفتي المحدثين، وولّى القاضي الحنفي ابن سلمَويه بأمر الأمير. والخفاف شافعي، أسس الوقف الخفافي للفقه الشافعي، وقد أصبح السريجي عبد العزيز الداركي مشرفًا عليه عام (343 هـ) (قبل أن ينتقل إلى الوقف السريجي في بغداد)، خلفًا لأبي بكر بن إسحاق الضبعي على الأغلب (في نيشابور منذ 286 هـ. 258 هـ، وتوفي عام 342 هـ). وهو محرر فتاوى ابن خُزيمة (نعلم أن دعلج الذي أسس الوقف السريجي نشر لابن خُزيمة)، والداركي معلم ابن الكجّ (راوي الحلاج) (السبكي).

وجماعة المحدثين في نيشابور أقل تحفظًا من جماعة بغداد، وذلك بفضل إدارة الخفاف وابن خُزيمة ذوي الميول الشافعية ذات الأسس العقلية (مثل ابن السريج) أو حتى العقيدية من النمط الكُلاّبي، وما قبل - أشعرية وفق أسلوب المحاسبي. ولهذا السبب كانت هناك مناقشات (أشعل أوارها المعتزلي منصور الطوسي) بين العجوز ابن خُزيمة وأتباعه الضبعي ويحيى بن منصور (أصبح قاضيًا) وأبي بكر بن أحمد عثمان السعيد وأبي علي الثقفي (صديق الشبلي)، والتي أدت إلى أن يجتهد أبو العباس القلانيسي في علم الكلام، والقلانيسي هو أستاذ أبي بكر بن فورَك الأول، والمصلح المضطهَد في البدء (بعد عام 311 هـ: الاستطابة)، الذي أسس المدرسة الأشعرية الخراسانية التي ورثت منذ تلك البدايات، دعاءه للحلاج.

ويبدو محققًا أن هذا الودّ بين المحدثين السنة الإصلاحيين والحلاجية إنما يرجع إلى أيام إقامة الحلاج في نيشابور. ذلك أن الوقف الخفّافي كان مركزا لنقل فتوى ابن سريج المؤيدة (للحلاج) كما كان مركزًا لإسناد رواياتٍ صوفيةٍ أخرى، كرواية أبي عمرو بن حمدان عن موت ابن عطا (نقلها السلمي قبل عام 346 هـ، وهو التاريخ الذي انسحب فيه هذا الراوي إلى خلوته). ويعود الفضل في المحافظة على المناخ الحلاجي الميول في خراسان للمحدثين الخراسانيين الشوافعة (أبو عمرو والمرتعش والنصرآباذي والصعلوكي)، وفي طليعتهم السُريجيون (القفّال)، وهو المناخ الذي حوّله اضطهاد البويهيين عن بغداد.

ويخبرنا ما سبق عن المهمة التي اضطلع الحلاج بها في نيشابور، وفقًا للمفهوم المُحاسبيّ العقائدي (كما نقله اثنان من تلامذته في تركستان، الإصفِجابي والكلاباذي).

3/ 3/ 2/ 3) طالَقان

إن الاستنتاج القائل إن الحلاج جعل طالقان الخراسانية (والتي يجب التفريق بينها وبين طالقان الديلم قرب قزوين (الجبل) وطالقان شرقيّ بلخ في طُخارستان) مركزًا مهمته في مرورين اثنين عام (274 هـ) وعام (283 هـ)، يبدو مقنعًا، لأنها كانت مركز الحلاجية في الدولة السامانية عام (309 هـ).

تقع الطالقان على الضفة الشرقية لنهر مُرغاب، وتلتف مثله نحو سهب الشمال عند الخروج من الجبال، وتسيطر على الطرق الثلاث المفضية إليها قبل معبر النهر حيث تقع مَروروذ: من مرو (شمال وشمال غربي) ومن البلخ (من الشرق، مع تفرّع نحو جنوب شرق حيث الغور) ومن هراة (من الجنوب). وهي (مدينة لطيفة، تنتج كثيرًا من النبيذ واللّبد)[156]، وكانت تشكّل جبهة الإمبراطورية الساسانية الشرقية قديمًا، وتجاور مستعمرات الجوزجان في الشمال، (حيث يضرب عشرون ألفًا من العرب، هم الأغنى في خراسان، رحالهم مع قوافل إبلهم وقطعان أغنامهم)[157]، وكانت طالقان موضع نزاع رئيسين محليين، من الغرب أمير المَروروذ المستعرب ومن الشرق أمير جوزجان الفَرغوني. وبين عامي (260 - 280 هـ) خضع الجوزجان للصفّارية (الذين اجتهدوا في إعادة البلخ إلى البانيجوريّة) بينما بقي المَروروذ أوفياء وخضعوا للوالي رافع (عام 272 هـ، كان

الأمير علي بن الحسين المرّوذي)[158] ثم للسامانيّة الذين أصبحوا أوصياء على فرغونية الجوزجان وبانيجورية البلخ، بعد عام (280 هـ).

دخل الحلاج في مجال الدولة السامانية في طالقان، وفي وسطها الثقافي الذي صبغته نخبة البلخ أكثر من نخبة نيشابور. فالنخبة سنيّة، لكنها مأخوذة بالجدل النقدي في الطرائح الكلامية، ولذلك كانت الكتب الأربعة الأولى في تصانيف الهرطقة لكتّاب من البلخ، وهي: كتاب ‹المقالات› للمعتزلي أبي قاسم عبد الله بن أحمد البلخي[159] (توفي عام 319 هـ: وقلّده أبو الحسن الأشعري البصراوي الكبير)، وملاحظات الفيلسوف الجغرافي أبي زيد أحمد بن سهل البلخي (توفي عام 322 هـ)[160] وكتاب ‹المقالات› لحاميه الوزير الساماني أبي الفضل محمد بن عبد الله البلعمي (توفي عام 329 هـ)[161] وكتاب ‹فرق الشيعة› لأبي القاسم نصر بن صبّاح البلخي (توفي نحو عام 315 هـ. ونسَخ الكتاب سعد بن عبد الله الأشعري القُمّي وحسن بن محمد النوبختي). وكان رعاة هذه النخبة في البلاط الساماني الذي حمى الطبيب الرازي هما الوزيران: الجَيهاني (توفي عام 307 هـ) المتهم (بالثنوية) والبلعمي الشافعي. بينما استضاف الأمير المرّوذي الحسين بن علي الذي أصبح إسماعيليًا عام (307 هـ) وأخوه أخ صعلوك (توفي عام 311 هـ)[162] أبا زكريا البلخي، كما يبدو أنهما عرفا الحلاج.

وقد ثارت الطالقان عام (309 هـ) بعد الإعلان عن تعذيب الحلاج وقتله معلنةً أنه المهدي، بينما كانت قد شهدت نوعًا من النبوءة الدينية منذ القرن الثاني، بحديث «إن لآل محمد (أو: إن لله) بالطالقان لكنزًا يظهره الله إذا شاء، دعاؤه حق، يقوم بإذن الله فيدعو إلى دين الله»[163] وهو حديث معروف منذ عام (219 هـ)، عندما أراد الدعي الزيدي محمد بن القاسم أن يعلن نفسه المهدي (صاحب طالقان)[164]. يبدو أن هذه النبوءة تعود في أصلها إلى نظرية الشرعية الإسلامية الخراسانية، ذلك لأن الطامح الزيدي يحيى بن زيد جاء عام (124 هـ) إلى جوزجان لكي ينادي بالإمامة[165]، وقد هُزم وقُتل آنذاك في أرغوه وقُطّعت أطرافه وصلب بدنه في الأنبار. لكن أبا مسلم الشهير، (سلمان) العباسيين، جاء بعد خمسة أعوام وأقام الحداد الفخري ليحيى[166] وحصد قتلته، وكان نصره الأول قد تحقق في جندويه في الطالقان وعندما أصبح الديلم شيعة[167]، جرت محاولات لنقل النبوءة إلى الطالقان الأخرى قرب قزوين (مثال ذلك: في ياقوت البلدان الجزء 3 الصفحة 493. وراجع عن الوزير ابن عبّاد في ياقوت ‹أدباء› الجزء 2، الصفحة 329).

وكان أهل طالقان، الذين سيظهرون ارتباطهم بالحلاج عام (309 هـ)، قد دخلوا مع دِهاقينهم الإيرانيين تحت سطوة قبيلتين عربيتين، البكرية (بنو قيس بن ثعلبة) ثم العبدية[168] منذ عام (116 هـ)، مثلهم مثل الجوزجان. ويبدو أن هؤلاء العبديين قد جعلوا من طالقان مركزًا لفرقة متطرفة هي غلاة الراوندية، ولربما كان هذا من دوافع مجيء ونجاح الحلاج في طالقان.

وهاكم الفرضيات التي نتعرض لها كي نفسّر لماذا اتجه الحلاج في أولى رحلاته التبشيرية الكبرى من الأهواز إلى خراسان مباشرة، وإلى طالقان تحديدًا:

أ) وجود توصيات من الوزير الصفّاري الحسن بن مرزُبان، وَزير ابن واصل السابق في البيضاء مسقط رأس الحلاج، لابن أخته الذي أصبح وزيرًا لأمير جوزجان الفريغوني، بينما نلاحظ على العكس وصول رئيس طالقاني إلى الأهواز مع الجيوش الصفّارية، عام (262 هـ).

ب) الدعم الذي قدّمه آل المهلب العتكية الأزدية البصراوية (أصدقاء الكرنبائيين) عند ذويهم ومواليهم في مروالروذ، وهي المدينة التي توفي فيها المهلب والي خراسان[169] عام (83 هـ)، وصاحب نسبهم.

ت) مؤازرة الحرفيين من الحلاجة واللبّادة (في طالقان).

ث) تحوّل مركز الدعوة الإسماعيلية السرّية عام (261 هـ) من الأهواز (عسكر مكرَم) إلى (طالقان) (لكن طالقان هذه مرتبطة بالريّ ومن ثم هي طالقان الأخرى المجاورة لقزوين. كذلك فإن انضمام الحلاج للإسماعيلية لم يثبت قط).

ج) الرغبة في خلافة الصوفي[170] ابن كرّام في مهمته، وهو الذي هدى الغَرجِستان على طول حدود الطالقان في الجنوب. وقد لجأ الحلاج في الواقع إلى الرباطات الكرّامية (دينور وهراة وسمرقند)، لكن مفرداته ليست كرّامية، كما كانت همّته منصبّة على الخَلَج الأتراك الذين اتّبعوا راونديّة ضالّة منذ أيام المقنّع.

ح) تعاطف اكتسبه من الهاشميين والضباط الترك في أثناء إقامتهم مع الحاكم الموفق في الأهواز، الذين نشؤوا على مذهب السلطة العباسية السرّي، أي على فرع الحنيفيين الكيسانيين من الراونديّة[171]. ونعلم أن الكيسانية استخدمت منذ فجر دعوتها المصطلحات التقنية التي استعملها غلاة الشيعة لمعارضة المبدأ الشيعي حول التكليف بالنسب، قائلين بالتكليف بالعهد. ونعلم أن واحدًا من أوائل علمائهم، هو أبو رياح ميسرة[172]، مولى أم سلمى، قد طبّقها من طريق الحكم للعباسيين ضد عبد الله بن معاوية. وتقدم الراوندية السلطة المطلقة لثلاث شخصيات مترابطة تعدها (أبدال: (آدم، الرب، جبرائيل) (= النبي، الإمام، الرسول = ميم، عين، سين عند الشيعة الغنوصية)[173]. ويقوم هذا المذهب على أساس رمزية أسماء الخلفاء العباسيين الأوائل[174]، ويشرح التعقيد في نظام تعاقبهم منذ مقتل رسولهم أبي مسلم (لاحظ أن الأمر بقتله انطلق من الطالقان، في العام 135 هـ)[175]. وإذا أعاد المهدي مبدأ الإمامة الوراثية بالنسب[176]، ممهدًا الطريق من ثم للمأمون، فقد رفض هذا الأخير المذهب بدوره، وأراد إعادة ولاية الأمر للوريث الشيعي علي الرضا (عام 202 هـ). ونجد في زمن الحلاج أيضًا علماء كلام حنيفيين (= راوندية) دعوا إلى إمام من غير الفاطميين[177]، مثل أبي الحسين محمد بن بحر النُرماشري (توفي نحو عام 290 هـ من رُهنه) الذي دعا في كرمان وسجستان، وهُزم علَى يد الغرمي[178]، الإسحاقي المتطرف.

إن الفرضية القائلة بتأثير الراوندية في الحلاج[179] وهو ما دفعه للذهاب إلى طالقان، مكان نبوءة ظهورهم، تضع في حسبانها أيضًا أنه استعمل مصطلحات تقنية (سينية)، ما أدى إلى عده شيعيًا طوال حياته. لكنه استقى هذه المصطلحات من السينية السنيّة الراوندية وفقًا لهذه الفرضية، وليس من السينية الشيعية (الإسحاقية والإسماعيلية).

3/ 3/ 3) مدن (ما وراء النهر): بخارى وسمرقند/ يوش/ اسفيجاب

في القرن الذي تلا وفاة الحلاج، كانت ما وراء النهر في قلب الدولة السامانية هي المكان الذي حصل فيه المذهب الحلاجي على أكبر عدد من الأتباع، بين الأحناف والشوافعة على السواء. ونعلم أن المهمة التبشيرية التي قام بها الحنفي فارس نحو عام (340 هـ) في سمرقند (وفي بخارى التي طارده فيها الحنفي الكلاباذي) هي ما عده بعضهم سببًا في تشويه فكر المعلّم. ويتيح ذلك المجال للقول إن الحلاج أقام هناك بما فيه الكفاية سواء في عام (276 هـ) أم في عام (284 هـ) لكي ينظّم بين الشوافعة (أصدقاء بني سريج) أتباعًا ومريدين[180]، وبين السفيانية الكرّامية أيضًا.

ولا تخبرنا المصادر عن المحطات المحددة لتلك الرحلة، هل مرّ في المدن أم اكتفى بالرباطات. ولا يدل توطّن أسطورة الحلاج في أُش من فرغانة على أنه أقام مركزًا[181] فيها بفضل عائلة هذا الأمير التركي الفرغاني أو ذاك، ممن تعرف إليهم بين حاشية الموفق عندما حلّوا في الأهواز. فالشاعر التركي الكبير، الذي عَدَّ الحلاج ولي الإسلام من دون منازع، أحمد اليسوي (توفي عام 561 هـ) كان في يَسى غربي إصفيجاب، وإليه يعود أمر اتّباع الطريقة البكتاشية التركية الحالية لنظام رهبنة الخواجَجان، التي تعود في أصلها إلى يوسف الهمذاني (توفي عام 535 هـ)، داعية ما وراء النهر. ونعرف أن الطريقة تشير إلى عذاب الحلاج بوضوح في مناخ المسارّة، بما يسمى داره منصور، أي (جذع منصور)، كرمز للمنبر الذي يعلن التابع السالك نذره من فوقه بتذلل وخضوع. لكن احتمال كون السبب في ولادة هذا المذهب في منطقة إصفيجاب - يَسى هو إقامة الحلاج فيها لا يستند إلى حجة.

3/ 3/ 4) الهند

إن عاصمة كشمير في شمال غرب الهند هي المكان الوحيد المثبت على طريق الحلاج، والتاريخ هو عام (283 هـ). ونعلم أنه جاءها من طريق البحر عبر الديبُل (قرب كراتشي الحالية) أو عبر بلاد الشرك شرق غُجراة بين بهرُج وقنْبَيه[182]. ويمكنه أن يصعد من طريق الديبُل إلى فوق وادي الهندوسَ عبر المنصورة، ملتانَ، وهما مدينتان مسلمتان. أما الالتفاف حول غجراة أو بَهمي فسوف يضع الحلاج على اتصال مع المشركين المعتادين على استقبال التجار المسلمين، حيث سُمح لهؤلاء التجار بتشكيل مستوطنات صغيرة ذات حكم ذاتي، كانت سَيمور أهمها. ولربما أتاها الحلاج للتبشير[183]. لكن واقع وجود ضيعتين في غجراة، هما ذَهولكه ومَندَل (بلاد الجَيّنه)، يحمل فيهما أهل صنعة الدوذْوَلاس (صنّاع اللبن) المتواضعة كنية (المنصوري) كذكرى للحلاج، أمر لا يثبت

أن دخولهم في الإسلام يعود إليه[184]. ذلك لأن الموقعين الآخرين الحاليين اللذين يدلاّن على آثار الحلاج الباقية في الهند، أي مذهب ساتيا بير في البنغال الشرقية[185] ومقام الحلاج في محمد بندر (قرب مدراس)، لم يظهرا إلا في وقت متأخر[186].

3/ 3/ 4/ 1) المنصورة وملتان وكشمير

المنصورة: يحتاج الذهاب من سامراء إلى الهند في ذلك الزمان إلى خمسة أشهر (أعياد، الصفحة 157). ولكي تصعد من بوابات السند إلى كشمير، يجب عبور المنصورة وملتان. والمنصورة عاصمة السند، بناها عمر بن حفص المهلبي الأزدي في عهد الخليفة العباسي المنصور (المهلبية، إقطاعيو قندبيل بالوراثة قبل فنائهم عام (102 هـ) (الطبري: 2/ 1409)؛ ثم داوود بن يعقوب بن حاتم (184 - 205 هـ)، وبشر بن دَوري (205 - 216 هـ). ثم البرامكة: موسى بن يحيى بن خالد (216 - 221 هـ) وعمران بن موسى (221 - 230 هـ)، ثم أول حبوري نزاري: عمر بن عبد العزيز). وكان أمراؤها الوارثون من بني حبّار بن أسود القرشي (وقد أخذوا النسبة من أبناء عمومتهم الأمويين[187]، فقد كان الأمير بين (320 - 330 هـ) هو (الخليفة الأموي يحيى بن محمد)[188]. وكما يقول البيروني، كانوا حكامًا مستقلين لملتان حتى عهد جَلم بن شيبان (زعيم قرمطي).

فيما يخص أسلوب الاختراق (أي دخول الإسلام): قصيدة ثم تفسير (قرآن. سورة ياسين،آ 78). فقد تلقّى الحسن بن عمرو النجيراني البصري (عجائب الهند، 3) حكاية عن المنصورة عام (288 هـ): أن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز أرسل عام (270 هـ) إلى ملك الرا المقيم بين الكشميرَين، مبعوثًا مسلمًا بقي عنده ثلاث سنوات ((صنع له) تفسيرًا باللغة الهندية). وقد قطع المسافة بين المنصورة والكشمير الأسفل في سبعين يومًا (المصدر نفسه، الصفحة 78).

مُلتان: كانت ملتان، بين عامي (175 و404 هـ) وفي عام (571 هـ) للهجرة [منذ عام 225 هـ، كان هناك ملك من أُصيفان، الواقعة بين ملتان وكشمير، مهتد للإسلام (بَلَذين)؟ 451 هـ)] مركزًا لسلطة علوية ضالة، (بعقيدة إسماعيلية ولغة هندية (هندو))، أسسها جعفر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب (أخو قاسم بن اللهبيّة، الثائر في طالقان الطبرستان) مع أوائل المِنخورانيين البلخ[189]. وقد أدت هذه السلطة دورًا أكيدًا في تنظيم ثورة الفاطميين[190] المالي. وهناك في عام (433 هـ)، رسالة درزية إلى الشيخ بن سومُره راجهلَد (دويلة سومره حتى عام 625 هـ/ 1228 م).

كشمي: نعرف أن الحلاج عاد عبر كشمير (طريق كابول - البلخ) عندما استضافه (نحو عام 284 هـ/ 896 م في طوس)[191] التُرغباذي. وقد أصبحت كشمير[192] في عهد الدويلة الكركوتكية مركزًا ثقافيًا هامًا يلتقي فيه الهندوس والأتراك البوذيون من دولة الغنذارة الحليفة

المجاورة (=قَندهار، عاصمتها وايهند. وحكمت سلطة الهندوشاهي هناك بين 880 هـ إلى 1013 هـ) مع العلماء الأجانب. وكان فيها مرصد[193]. وقام في البلاط (في حكم الأمراء الأوَنطِورمان بين 857 - 886 هـ والشنكَروَرمه 886 - 904 هـ) جدل ديني في التوراة والإنجيل والزبور، وذلك في العصر الذي مرّ فيه الحلاج بها، وفقًا لحكاية أبي سعيد الغانم بن سعيد الكابولي الذي مرّ في طريق عودته بكابول (حيث اعتقله الترك) وبلخ (حيث جعله متكلّم إمامي سمرقندي هو حسين بن إشكيب المَروَزي القمّي يؤمن بالمهدي، الذي ظهر له وكلّمه بالهندية. وذلك في عهد أحمد بن محمد بن بانيجور عام 279 - 310 هـ)[194]. وتثبت زيارة الحلاج إلى كشمير أنه بحث في الهند عن المذاهب وليس عن تقنيات الحيل وحسب. وبحث أيضًا عن طريقة يدخل بها ماصين (عبر طَشكُريان - يَركِند)، (بلد الترك)، فتوجب عليه لذلك أن يحاذي حدود خراسان. وقد صُنعت مخططات للرحلات إلى كل الهند (البيروني، تفهيم، طبعة ت. رايت 319 هـ/ T.WRIGHT) (راجع حرّان لدى الأسطرلابيين).

3/ 3/ 4/ 2) حكايات

3/ 3/ 4/ 2/ 1) «كبّة الغزل»

أنبأنا إسماعيل بن أحمد الحيري، أنبأنا أبو عبد الرحمن السلمي [أُغفل الراوي الوسيط، وهو منصور بن عبد الله وفقًا للخطيب، الجزء 7، 73][195]، قال: قال [أبو الحسين] بن المزيّن (توفي عام 328 هـ/ 940 م): 'رأيت الحسين بن منصور في بعض أسفاره فقلت له: إلى أين، فقال: إلى الهند أتعلم السحر أدعو به الخلق إلى الله عزّ وجل'.

وهو ملخّص لحكاية أطول، حفظها لنا كتاب ‹العيون›[196]:

وقال بعض أصحابه: صحبته سنة إلى مكة قال: وأقام بمكة بعد رجوع الحاج إلى العراق، وقال: إن شئت تعود فعُدْ، فإنّي قد عوّلت أن أمضي من هنا إلى بلاد الهند. قال: وكان الحلاج كثير السياحة كثير الأسفار، قال: ثم إنه نزل[197] في البحر يريد الهند، فلما وصلنا إليها استدل على امرأة، ومضى إليها وتحدّث معها ووعدته إلى غدِ ذلك اليوم، ثم خرجت معه إلى جانب البحر، ومعها غزلٌ ملفوف، وفيه عقد شبه السلّم، قال: فقالت المرأة كلمات، وصعدت في ذلك الخيط، وكانت تضع رجلها في الخيط وتصعد حتى غابت عن أعيننا[198]، ورجع الحلاج وقال لي: لأجل هذه المرأة كان قصدي إلى الهند.

وحكى ابن خفيف لتلامذته[199] النادرة ذاتها، عن لسان علي بن أحمد الحاسب، وهو حاسب متمرس في الأسطرلاب[200]، قال:

سمعت والدي يقول: وجّهني المعتضد (توفي عام 289 هـ/ 901 م)[201] إلى الهند لأمور[202] أتعرّفها ليقف عليها، وكان معي في السفينة رجل يعرف بالحسين بن

منصور، وكان حسن العِشرة، طيب الصحبة. فلما خرجنا من المركب ونحن على الساحل والحمّالون ينقلون الثياب من المركب إلى الشط، فقلت له: في أي شيء جئت إلى ههنا؟ قال: جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق إلى الله تعالى. وكان على الشط كوخة فيها شيخ كبير. فسأله الحسين بن منصور: هل عندكم من يعرف شيئًا من السحر؟ قال: فأخرج الشيخ كبّة غزلٍ وناول طرفَه الحسين بن منصور، ثم رمى الكبّة في الهواء فصارت طاقة واحدة، وصعد عليها ونزل. وقال للحسين بن منصور: مثل هذا تريد، 'فأجاب الحسين: نعم، فقال الشيخ: ما هذا إلا نذر يسير من علوم السادة، أكمل طريقك فالبلاد ملأى بأصحاب هذا العلم، عن منطق' ثم فارقني، فلم أره بعد ذلك إلا ببغداد.

والنادرتان هما رواية واحدة في الحقيقة، تحكي عن حيلة (كبّة الغزل) الشهيرة، (ROPE TRICK) بالإنغليزية، وهي من الفولكلور الهندوسي[203]. وقد نجح هندوسي من ممارسي اليوغا، في مدراس، في القرن الماضي، (بالصعود في الهواء بواسطة حبل مغروس في الأرض. وهناك حيل مماثلة تُشاهد يوميًا، يعرضها هواة على الفقراء، من دون أن يدعي أي منهم قوىً خارقة للطبيعة)[204]. وقد اختار المزيّن واابن خفيف الحلاج شاهدًا على هذا، وهو مما يُقدّم للسوّاح القادمين إلى الهند، كما نقل لنا ابن بطوطة مشهدا مماثلاً[205]. واختيارهم للنص يهدف لتبرئته من وجهة نظر حنيفية، فالحلاج لم يدّع يومًا هبة المعجزات، وما كان يظهره للعامة من ألعاب خفة وحيل بريئة، لم يكن سوى وسيلة يجذب بها عامة الناس ممن يريد (هدايتهم)[206].

ولا يحسب هذا الشرح حسابًا لموقف ابن عطا، فهو عرض مسلّ لا أكثر. فالأفعال (الخارقة) المذكورة في ترجمة الحلاج تعود إلى ما قبل رحلته إلى الهند[207].

3/ 3/ 4/ 2/ 2) حكاية الترغباذي

افترش الشيخ عبد الله الترغباذي[208] الطوسي للطعام ذات يوم مع تلامذته، وقسم الخبز بينهم، وصادف أن دخل منصور الحلاج المدينة من طريق كشمير وهو يلبس قباءً أسودَ ويمسك بكلبين أسودين[209] من لجام في يده. فقال الشيخ لأتباعه: يأتي الساعة رجلٌ، ووصف هيئته، فقوموا جميعًا واخرجوا لملاقاته، فهو رجل يصنع أمورًا عظيمة. فخرجوا للقائه وسلموا عليه ورجعوا به. فلما رآه الشيخ قادمًا تنحى له عن مكانه، فجلس وجرّ كلابه حتى موضع الطعام . . والشيخ ينظر إليه، فأكل من الخبز وأطعم كلابه، والتلامذة من حولهم مذهولون، ثم قام الشيخ عندما رحل وخرج لوداعه.

وبعد عودة الشيخ سأله تلامذته: كيف أجلست في مجلسك رجلاً يأكل مع كلابه، فتركت عابر سبيل يلوّث طعامنا؟ فأجاب الشيخ: هذه الكلاب هي النفس، فهي تبقى خارجه وتسير خلفه، وتبقى كلابنا في داخلنا ونسير نحن خلفها. وهذا هو

الفرق بين من تتبعه كلابه ومن يتبع كلابه. فكلابه خارجه تستطيعون رؤيتها، وكلابكم مختبئة. وحاله يفوق حالكم ألف مرة. فهو ينشد أن يكون في عزيمة الله (الخالقة)، وسواء كان هناك كلب أم لا (= أي عمل من النفس في هذه الرغبة)، فهو يريد أن يوجه عمله خالصًا لله[210].

3/ 3/ 4/ 2/ 3) الحلاج في التركستان وماصين

كان الهدف النهائي من رحلة الحلاج[211] الكبيرة هو الوصول إلى العرق التركي و(هدايته) في قلب مركزه الثقافي في ذلك الزمان: مقاطعة طرفان ذات المدن الخمس، وبالتحديد قوشو، عاصمة قاغان الترك الأويغور الثقافية الضاربة في القدم.

ذلك لأن (التركستان) بقيت على الوثنية، فهي من ثم جبهة الحرب المقدسة ما وراء إصفيجاب، بين الآرال (بحر جند) وإيله[212]. أما ماصين (= في لغة الأويغور هي مها سِناتيش من مهاسينادسه في اللغة مهاسينادِسه[213]) فهي الحدود العسكرية الغربية للصين (وتَوغاش (TAWGAC) في مواجهة (خِتاي) هي الحدود العسكرية الشرقية). وقد قام الحلاج بالتفاف كبير (حول الشمال ثم حول الغرب) لكي يصل إلى المدن الخمس في طرفان، فقد كان الطريق المباشر (من الشمال إلى الجنوب) عبر كاشغار تحت سلطة أهل التيبت أسياد كاشغار حتى عام (260 هـ)، وكذلك الطريق بين كاشغار وكوشو حتى عام (300 هـ) تقريبًا (انتزعوه من البيش بلِق عام 193 هـ/ 808 م). وكانت الاتصالات بين السامانيين المسلمين والكاغان الترك (من قوافل وجهاد بين عامي 280 - 291 هـ) تجري عبر فاراب وإصفيجاب من دون فرغانه.

وقد قُدّر للحلاج أن يهتم بالترك منذ وقت طويل، فقد عرف أتراكًا مهتدين في البصرة وواسط (من جذور تعود إلى بخارى، أحضرهم منها نائب الخليفة عبيد الله بن زياد). كما أتى الخليفة المعتصم بحرّاسه الترك إلى سامراء، حيث شكلوا غالبية ضباط الجيش منذ ذلك الوقت. وكان الشبلي ابن واحد منهم قادمًا من أشروسنه، وقد نشأت صداقة بينه وبين الحلاج في بغداد بعد عام (281 هـ). كما قدر للحلاج أن يتعرف إلى أمراء أتراك مسلمين[214] في رحلته الأولى إلى خراسان، مولودين في المقاطعات التركية القديمة الملحقة بالخلافة في طخارى وما وراء النهر (البلخ دولة قرلق البيغو حتى عام 113 هـ) وشاغنيان وصُغد (سلطة إخشيد حتى عام [357 - 358 هـ]). وفي البلاد الملحقة ذاتها بقيت هناك الطبقات الدنيا من عبدة الأصنام، وكان مذهب المقنّع[215] الراوندي الناشط الوحيد في هداية ترك القرلق الجنوبيين على ضفتي نهر جيحون العالي، في طخارى بين قبائل الخلج، وفي الجنوب من صُغد بين المستوطنين في إيلاق وكيش وبخارى (دولة ترك الشاد في بايكَند).

لقد تخيّل المعتصم مشعرًا يستبدل الحج إلى مكة للمسلمين من حرسه التركي في سامرّاء ذاتها. ويمكننا أن نفترض أن الحلاج صنع الشيء ذاته مع مواطنيهم المتفارسين (نسبة إلى فارس) في ما وراء النهر عندما أقدم على هذه الفتوى الشرعية التي كانت سبب دعوى إدانته المباشر.

كان أسلوب الحلاج في التبشير في البلاد غير العربية قائمًا على هداية الطبقات الحاكمة، ولا يمكن أن يقدر لهذا الأسلوب النجاح من دون الاعتماد على وسطاء من المترجمين المتعلمين، أي من الكتبة الموظفين. وقد جعل هؤلاء الكتبة لغة الأويغور لغة إدارة في البلاد التركية، وكتبوها بأبجدية مشتقة من السريانية، سواء الإسترانغلو إذا ما كانوا نسطوريين، أم الصُغدية إذا كانوا مانويين. وكان المركز الثقافي التركي النسطوري هو ألمليغ، بينما كانت كوشو هي المركز الثقافي التركي المانوي (ونلاحظ وجود (نخبة) فيها أو ما يسمونه ديْنوار[216]). ولم يكن الحلاج مهتمًا بالنصارى في بلاد الترك، فهم جيرانه في العراق، بل تطلّع للاتصال مع المانوية الزنادقة (من جهة أخرى، أصبحت الأبجدية الأويغورية بشكلها المانوي لغة الإدارة في الإمبراطورية المنغولية، وقد بقي لنا نسخة دجاغاتية من سيرة الحلاج التي وضعها العطار[217]، وهو إثبات مباشر لدور الأتراك الأويغور في التصوف الإسلامي في بلاد الترك بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر الميلادي). كيف ومتى أقام الحلاج هذه الاتصالات[218]؟ لقد أتى كتبة المانوية من الترك الأويغور ممن يتكلم الصغدية من سمرقند[219] وبايكند وكيش، وهي مراكز لصناعة الحرير الصيني. كما اشتغلوا بإعادة تصدير البروكار الثقيل المشغول بالذهب إلى العراق العربي (ومن ثم إلى تستر)، وتظهر لنا الحوليات الصينية أنه حُمل عبر كوشو إلى الأمير قرغيز بلغا قاغان نحو عام (226 هـ/ 840 م)[220]، ومعه الجياد والخيول. كما كان الورق يُصدر من الصَين أيضًا. ونعرف أن الشاسي كاغداسي (SHACIE KAGHDASI) (=وهو ورق مصنوع في تشا - تشيو (SHA - TSHEOU)، قرب توينهوانغ (TOUENHOUANG)، (في) كانسو (KANSOU)[221]) كان متوافرًا في ذلك العصر في كوشو[222]، وقد وُجد عند تلاميذ الحلاج في بغداد في عام (309 هـ) مخطوطات لأعماله على ورق صيني، مكتوبة بالذهب ومزدانة بالبروكار والحرير. وقد أمدّه أصدقاؤه الأتراك بهذا الورق من هناك. كما أخبرنا حمد أنهم كانوا يكتبون له بعد رحلته ويسمونه المقيت (= مسبب الغذاء/ القوت، وهو تلميح مانوي عن بعض العجائب).

ولم يستطع الحلاج بالتأكيد أن يتبع (طريق الحرير) حتى تشانغ - نغان (TCHANG - NGAN) ولو - يانغ (LO - YANG) ولكن هل يمكننا تحديد الأمير الأويغوري حاكم كوشو عندما زارها الحلاج؟ وفقًا لمقولة ابن الفرات، كان أكبر طغاة عالم المشركين هما قيصر الروم (البيزنطي) و قاغان الترك (= أويغور كوشو = طُقُزغُز، منذ عام (744 م)، عندما انهارت إمبراطورية تو - كيوه (TU - KIUE) ودفعت صين التانغ (T'ANG) الجزية قرنًا بعدها، بين (762 - 840 م)، إلى القاغان الأويغور المتحولين إلى المانوية منذ عام (762 م)، في عهد القاغان ألب قتلغ كُلُغ بِلغا (ALP QUTLUGH KULUG BILGA) (759 - 780 م) الذي لقبه الرسل العراقيون زهق إي ماني (= فيض مان)، عندما أرسلهم له أُسقف المانوية (من المدائن)[223]. وحدث انقطاع قصير عام (840 هـ)، عندما احتل مغتصب قرغيزي كوشو، فسمح بذلك للصينيين المعتَقين بتحريم المانوية، لكن سلطة جديدة من القاغان الأويغور المانوية بسطت سيطرتها على كوشو منذ (865 م)، تحت اسم إديقوت. وقدم الحلاج إلى كوشو في نهاية عهد الإديقوت الأول بو - كو - تسن (PU - KU

(TS—UN -) (865 - 900 م)، الذي زاره أول دبلوماسي مسلم، تميم بن بحر المطاوع، في أُرخان نحو (272 هـ/ 866 م)[224]. وبعد أن دحر بو - كو - تسن القرغيز، حمل على القشغَر من أهل التيبت، وأرسل سفارة عالية إلى الصين (873 م)[225]. أما خليفته جين - ميي (GIN - MEEI) (900 م، وتوفي عام 923 م) المسمى: كوين - تشي (KUEN - TCHI) وإنغ - ي (ING - Y) فدحر أهل التيبت في الجنوب بعد هزيمته (عام 291 هـ/ 903 م) قرب إصفيجاب (على جبهة المسلمين). وحكم بعده ابنه تشيو - ين (TSEOU - YIN) (923 - 962 م) ولقبه الصيني جين - يو (GIN - YO) وشون - هوي (CHUN - HOEI) ثم ابنه كينغ - كونغ (KING - KONG) وهو حاكم كوشو المانوي أرسلان (= سي - تسو - وانغ SEE - TSOU - WANG) على الأغلب، الذي زارته سفارة صينية عام (982 م): ولا نعرف إلى أي ملكية انتمى الأمراء الحاكمون في القرن العاشر والذين نجد أسماءهم في المعابد البوذية في بازاكِليك (مُرتُق) قرب كوشو: مثل الأمير بغرا سالي تُتُق (BUGHRA SALI TUTUQ))؟ والأميرة أغرنك تغين (OGRUNC TIGIN) والأمير إينال سارنك بُقه (YNAL SARINC BUQA) والأميرة إل كالميش[226] (IL KALMISH). وقد تناوب عَلَى كوشو أمراء مانويون وبوذيون، وإلى أن أصبحت إقطاعية (إيلخانة) للجرخان الكراخيتاي (1125 م)، ثم للمغول (1219 م: حكم برشوق)، وأصبحت كوشو مسلمة بالكامل عام (1251 م) وسميت (أبسوس)، و(آفسس) بسبب كهف تويوق المجاور، وهو وقف (مع مسجده) لأهل الكهف.

ونجد مفيدًا أن نذكر أن دولة الإديقوت في كوشو في عصر الحلاج، تعايشت مع دويلات أويغور أخرى ذات استقلال متفاوت. إلى الشرق، إمارة كانتشيو (KANTSHEOU) (في كانسو (KANSU): مانوية في عام 951 و1008م) وبين (842 إلى 1008 م) (إقطاعية لخي - تان (KHI - TAN) من لياو (LEAO)). ثم الإمارة العابرة المشرقة التي أسسها عام (880 م) لي - كويونغ (LI - K'OYUNG) وهو زعيم من الأويغور (من قبيلة شا - تو (SHA - T'O) = أنغوت (ONGUT) المتنصّرة في القرن الثامن الميلادي) رحل من بركول (BARKOL) فأنقذ الإمبراطور تانغ (T'ANG) من ثورة عام (881 م) وأقطع شان - سي (SI-CHAN) تاي - يوان (THAI - YUAN) (881 - 979 م) سلطة الإمبراطور (923 - 951 م)[227]. وقد سمع له المسعودي[228].

وفي الغرب، تحررت قشغار من سيطرة التيبت عام (873 م)، وأصبحت مركز إمارة أويغور ذات حكم ذاتي (يغما (YAGHMA)) بأمر تُغانتغين (TUGHANTIGIN) (923 هـ) ثم بُغرا سَتوك خان (928 - 954 م) الذي أصبح مسلمًا تحت اسم عبد الكريم وأسس إمبراطورية أويغور الإلخانات (= آل أفرَصياب (أفراسياب أيضًا))[229]، وانتصر على السامانيين، وأصبح أول أمير تركي مسلم في ما وراء النهر قبل السلاجقة (مع أمراء محليين، مثل أرسلان - خان في قشغار في القرن الثاني عشر ميلادي).

وفي الشمال، بين طراز وإيله، كانت دولة القرلُق في تَلاسغون (= تُقنَق، غرب بحيرة إسيكول)،

مع المراكز النسطورية في المليغ ونفيكاث، التي كانت بين (751 إلى 943 م) إقطاعيات لكوشو ثم بعد (943 م) للإلخانات القشغار، وفي عام (1125 م) انضمت إلى دولة الغرخان الكرخيتاي البوذية (بين 1125 إلى 1209 م، وانتصروا على السلطان سنجار السلجوقي عام 1144 م).

وتقع أبعد إلى الغرب منها إمارة الغُزّ، في دحي - نو، جنوب شرق بحر جند، وهي التي ضمها المسلمون وهدوها إلى الدين الحنيف باكرًا، مثل إمارة إصفيجاب، وعُهد بها وقتذاك إلى (المجاهدين) من الترك المسلمين مثل الأمير قرتكين وولده منصور توفي عام (340 هـ)، بعد نزعها من السلطات المحلية (حلفاء القشغار من بني مُت[230]) ومن دولة إفشين أشروسنه (التي ضمّها السامانيون عام 280 هـ).

ترى هل وُجد اتصال مباشر بين جيل أتباع الحلاج الذين جمعهم عام (285 هـ/ 898 م) بين إصفيجاب وكوشو، والإسلام التركي الذي تبدو الأسطورة الحلاجية ضاربة في أعماقه؟

لا نعرف ما إذا قد كان أملى على تلميذه أبي نصر أحمد بن سعيد الإصفيجابي العقيدةَ في إصفيجاب، وهي العقيدة التي نشرها القشيري في أول رسالته الشهيرة. ولم يظهر أي حلاجي في قشغار[231] حيث تكاثر الشيعة، لكننا نجد منذ عام (510 هـ) أمثال الأميرة الإلخانية حامية أحمد الغزالي التي كانت ذات ميول حلاجية. كما يثبت ديوان أحمد اليسوي (توفي عام 554 هـ/ 1162 م) أن بلاده، بلاد الغُزّ من دحي - نو وطن السلاجقة، لم تنتظر حتى يُترجَم العطار إلى التركية لكي تعظّم الحلاج.

وهناك إشارات إلى أن الحميّة للحلاج، ذات الأسلوب التركي والكردي والشرواني عاشت وترعرعت في رباطات المجاهدين في كِروان وترمذ وواشغِرد[232] وأش وإصفيجاب ومِركي. كذلك فإن الطريقة البكتاشية التي يؤدي جذع الحلاج (داره منصور) دورًا محوريًا في مناخات مساراتها، داومت على استخدام هذا التقليد في مراكز تجنيد الجيوش الإنكشارية العثمانية. ويصعد إسناد الجماعة البكتاشية عبر أحمد اليسوي إلى يوسف الهمذاني (توفي عام 535 هـ)، وهو كردي إيراني استوطن مرو، وتلقّى الطريقة الحلاجية: إما من المركز الحلاجي الخراساني في طالقان ثم البلخ الذي يعود بإسناد متصل إلى الحلاج[233]، أو من مركز كردي جاء منه الرمز التقليدب ذو الحبلين الرفيعين للدخول في الطريقة، وهو رمز مشترك، أمر غريب، بين طريقة الفقيران اليزيدية[234] وطريقة البكتاشية. وقد اختلفت الطريقتان الآن عما كانتا عليه ولم يبق لهما اتصال سوى عبر إجلال الحلاج. من جهة أخرى، بقيت السلفية الحلاجية الإيرانية موحّدة الرأي على نقطة أساس، هي اللعن بسبب عشق الأولياء (لله) (ومن ثم ولاية إبليس)، سواء في خراسان (المتصوفة الأشاعرة) أم في كردستان والديلم (باستثناء يوسف الهمذاني وأبي القاسم الكيلاني وجاجير الكردي والروزبهان البقلي). لكن السلفية الحلاجية التركية (وبخاصة البكتاشية) تجاهلت التأويل (الشيطاني) للطواسين، ووضعت ولاية الحلاج في مواجهة لعنة إبليس. ويعود هذا الاختلاف إلى أصل قديم يؤيد وجود حلاجية تركية أصيلة ومبكرة تتصل برحلة فارس

الحنفي التبشيرية (توفي عام 340 هـ) في سمرقند، ورحلة الكلاباذي الحنفي بعدها (توفي عام 380 هـ) في بخارى.

لكن، النصوص التركية عن الحلاج تشير إلى مخطوطات أصلية فارسية على نحو مباشر غالبًا، فلا تمدنا بأي إثبات على ما سبق.

إلا أن إسنادًا شفهيًا واحدًا من أُش (فرغانه) بين المهاجرين القَره قِرغيز[235] يثبت أن الحميّة للحلاج لم تخترق هذه القبيلة التركية من مصادر خارجية مثلما فعلت بالإيشان الآخرين، بل إن هذه القبيلة أدمجته بها، فهي تشرح وجوده منذ زمن يسبق انقسام قبائل القر قرغيز، أي قبل أن تغادر مركز عرقها وبنائها الاجتماعي في كوشو، قرب طرفان في (ماصين)، إلى الشتات: وهو المركز الذي تمّت أسلمته في القرن الثاني عشر الميلادي، أي قبل هجرتها الأولى إلى فرغانه.

وتشير رحلة الحلاج الطويلة التي وصلت حتى ماصين[236] وكوشو إلى دلالة تاريخية مميزة: فوصوله إلى منبع تجمّع العرق التركي، وكونه أول[237] من تطرّق إلى موضوع هداية الأتراك قرب مسجد أهل الكهف في تويق إلى الإسلام، لا يشير إلى أنه كان المحرّك الأساس لتوجّه الشعر التركي المثالي وحسب، بل إلَى أنه كان السبب في تمسّك الأتراك بفتح القسطنطينية، فحاول السلاجقة (عرب جامع بعد منتزكرت) ونجح العثمانيون.

ومن المثير للفضول ملاحظة أن ابن المسلمة، الوزير العباسي الوحيد الذي أعلن ولاءه للحلاج وخسر وزارته لذلك، هو الذي قرر وحقق مجيء السلاجقة الأتراك إلى عاصمة الخلافة، وبذلك يكون الحلاج قد نُصّب شاهدًا على هداية العرق التركي للإسلام.

ووفقًا لكلمة الحلاج الغريبة وقت احتضاره، التي نقلها أمير الشرطة إلى المقتدر عن (فتح القسطنطينية)، يجب على الإسلام أن يطالب بهذه المدينة العظيمة التي بنيت احتفالاً بانتصار النصرانية، والتي وعد حديث قديم بفتحها للمسلمين كونها أحد رموز انتصار المسيح، الذي يعظّم الإسلام قدسية تصوّفه. وقد صدّت هذه المدينة هجوم حامل لواء الرسول أيوب (= أبو أيوب الأنصاري) فدفن تحت أسوارها ونُصّب سلفًا للحلاج بسبب ندائهما الموحّد في الجهاد. ولقد جرى فتحها فعلاً على يد جيوش تركية. يماثل ذلك في التاريخ استعادة القدس مرتين، من اليونان ثم من اللاتين، بسبب المطالبة المتكررة للرسول (قبلة، معراج) بذبيح إبراهيم، باسم العرب وكل المسلمين المؤمنين بالقرآن العربي. وعلى ذلك يبدو فتح القسطنطينية على يد الترك وانتزاعها من اليونان وكأنه يُبرز في الأفق التاريخي إلهام الحلاج الداخلي المذهل (على دين الصليب يكون موتي) الذي عرضه على المهتدين من اليونان (شغب ونصر) والنساطرة (القُنّائية، من إصطخر الإيرانية، مدينة أسْر صليب الصلبوت)، والذي قبله كثير من الإيرانيين (العطار) والهندوس والأتراك بخاصة، بمن فيهم الإنكشاريين، النصارى سابقًا، في ثكنات استنبول (البكتاشي). وفي شباط عام (1940 م) سمعت في استنبول شهادات حيّة عن استجارة الشعب التركي بالنداء لحلاج منصور، على أنه (ولي آخر الزمان).

3/ 4) الدلالة الاجتماعية لدعوة الحلاج، واتصاله بالنهضة الثقافية في عصره

لقد ركزنا بحثنا في رحلات الحلاج حتى الآن حول محور نشأته المسلمة السنيّة بين المحدّثين والمتصوفة، وعلى إثبات أن قطيعته مع المتصوفة قادته إلى الارتباط بصداقات مع (أبناء الدنيا) من الكتبة المتعلمين وأمناء سر الدولة، منذ ابتداء وعظه عام (272 هـ) في الأهواز. وهو وسط ذو ثقافة عالية وحنيفية سنيّة مشكوك فيها، فقد شرع كثير منهم يتذوق معارف العلوم اليونانية، وبخاصة الطب والكيمياء. وقد غنم الحلاج من هذه العلاقات رصيدًا يصح استعماله من المصطلحات التقنية (المقارنة)، وبعضها فلسفية، لكي يعرض المذهب الذي يدعو إليه: وهو مذهب مصدره إسلامي حصرًا، لكنه وجهه إلى التصوف وإدراك الباطن. وقد أشرنا مسبقًا إلى اتهام الحلاج، حتى قبل مماته، بأنه مرق من الدين بسبب خبرته في الطب والكيمياء التي مارسها أمام المسلمين من العوام مقدمًا أعماله على أنها كرامات.

وفي الواقع لم تكتف حنيفية المسلمين في شكلها الأولي بعدّ الله سبحانه وتعالى السبب الأول، بل أيضًا، المحرّك الآني لكل حدث (بمفرده ولحظة وقوعه)، فلم تستطع بذلك أن ترى في الحلاج وصنائعه من الظواهر المتتابعة التي أخرجها على العامة (تنبؤاته ومعالجته للمرضى: نصّين عن السلمي في جوامع) سوى رجل حائز على قدرة خارقة للطبيعة، مسموح بها (إذا كان وليًا) أو محرّمة (إذا كان ممسوسًا) أو افتراضية (إذا كان مشعوذًا). ومن هنا انطلقت الاتهامات موضع نقاشنا.

ولا تكفي هذه الإدانات منفردة، وقد رأينا ذلك، لكي تُثبت انخراط الحلاج في الفلسفة اليونانية. سواء بالقول إنه أدى اليمين الأبقراطي المعمول به عند الأطباء[238]، أم أنه انخرط في مسارّة هذه الفرقة أو تلك من غلاة الشيعة، الذين كانت الخيمياء واحدة من أسرار مهنتهم.

لكننا نستطيع، ويجب علينا، أن نغيّر المحور الذي ندرس حوله هذه المرحلة من حياة الحلاج لكي نفهم كيف تداخلت الدلالة الاجتماعية لدعوته مع النهضة الثقافية في زمانه (على عدّ نفوذه الإسلامي الخارق بعد وفاته)، وهو ما جرى ببطء لكن إيجابيًا.

هناك إسناد رواه الهجويري[239] يؤكد (إن الحسين بن منصور الحلاج هو ذلك الملحد البغدادي الذي كان أستاذ محمد بن زكريا الرازي (الطبيب الكبير) ورفيق سعد القرمطي (الجنّابي))، كما يعتقد الجويني أن ثلاثة متآمرين قرامطة أقسموا على تدمير الإسلام هم: أبو سعيد الجنابي (توفي عام 301 هـ) وله الأحساء والحلاج وله بغداد وابن المقفع (كذا)[240] وله بلاد الترك[241].

من جهة أخرى نجد بين تلاميذ الشبلي الحلاجي حتى أعماقه شبه فيلسوف هو زيد بن رفاعة الهاشمي، أحد محرري موسوعة إخوان الصفا، وهاوٍ للفلسفة هو عيسى ولد الوزير علي بن عيسى. ثم جاء أبو حيان التوحيدي الأشهر (توفي عام.([4]41 هـ)، وهو فيلسوف ومتصوف

في آن، قريب جدًا للحلاج كما سوف نرى، ويفسر هذا أن ابن سينا (توفي عام 437 هـ) اطلع على نصّ حلاجيّ وعلّق عليه.

لذلك نقول إن الفلاسفة الذين اهتموا اهتمامًا عميقًا بالحلاج[242] لم يكونوا فلاسفة خالصين (محصلين ثقافة نصرانية أو صابئية)، بل شيعة غنوصيون يؤسسون السياسة القرمطية على قواعد الفلسفة اليونانية كالكيميائي الجابري[ز] (ابن الزيّات)[243] وإخوان الصفا، مع رغبة في استغلال أفكاره، مثل بعض رجال الدولة السنّة ممن حاول استغلال نفوذه (راجع جان دارك التي استغلها مستشارو شارل السابع الارتيابيون، كما يقول ميكيافيللي).

كان للحلاج ثلاثون سنة، وبعد سلسلة من الأحداث فقدَ فيها كبار المتصوفة، وهي أحداث بالغ في غلظتها بعد ذلك أصحاب المصلحة في ذلك، فإذا به (يخلع الخرقة) لكي يتمكن من المشاركة في كل النشاطات الثقافية والسياسية في عصره، والتي لم تسمح له قاعدة حياة المتصوفة المشتركة في مكة والكوفة أن يستشف أكثر من قبس منها. لقد قطع علاقته بهم لأن الكيل فاض به من قسوة قلوب هؤلاء النسّاك و(إرشاداتهم الأخوية) المنافقة، بينما يجمعون حصادهم في جرار مغلقة، ويحتفظون لأنفسهم بحِكَم الحياة فتسممهم[244]، وقد كان في وسعها إنقاذ الآخرين. لكنه حاز في هذا الوسط جوهر التقنية الكامن في حياة الزهد والتصوّف الروحية وتمكّن منها ففاقت سويته الآخرين، والتقنية هي السبيل إلى الإله الحقّ، نوع من التكييف النفسي عقد العزم على أن يوصل منهجه إلى الناس في كل الأوساط عبر التعاطف الأخوي.

وإذا كانت تقنية التحوّل هذه قادرة حقيقة على السمو بالنفس إلى شيء أرقى[ح]، فهي تكييف تجريبي يجب أن يتوافر له قدرة الوصول إلى الجميع، باستخدام اللغة التي خبرها كلّ بعينه. (لقد ربط وجوده بمصدر الوجود)[245]، وأراد أن يطبق العلاج العام الذي اكتشفه، ووعظ به لتطهير الأفراد ولتقويم النظام الاجتماعي أيضًا، وللناس كافة، لا يقتصر على إخوته في الدين وحسب.

لقد توضعت الفترة الوسيطة الحاسمة بين سنوات التعليم التي حصرته في وسط محلّي حذر ومنغلق على قلة من البشر، متعبدين قليلي الكلام وأحاديين، من دون تأثير في مثقفي الزمان، وبين القضية السياسية الكبرى التي جعلت يوم إدانته يومًا عظيمًا[246] لكل العالم الإسلامي.

3/ 4/ 1) أهداف مهمته

3/ 4/ 1/ 1) السيماء التوفيقية العالمية لأسلوبه في الاستبطان الديني

كان ظاهره أنه ناسك. «فإذا علم أن أهل بلدة يرون الاعتزال، صار معتزليًا، أو يرون الإمامة صار إماميًا، وأراهم أن عنده علمًا بإمامهم، أو رأى أهل السنّة صار سنّيًا . . قد عالج الطب، وجرّب الكيميا، . . وكان ينتقل في البلدان.».

توحي هذه الشهادة من معادٍ للحلاج، هو الصولي[247]، أنه دسّاس خطير يستغل سذاجة الناس. وقد جاءت في وقت بدأ فيه المسلمون (حتى الدنيويون منهم) بالتجمّع في فرق منغلقة

على بعضها. ومن المؤكد أن الحلاج لم يتردد في تقديم نفسه لأي منها، ذلك أننا نجد اسمه حتى يومنا الحاضر، كما سنرى لاحقًا، موضوعًا للنقاش عند كل المذاهب السنيّة والفرق الشيعية وحتى اليزيدية. من جهة أخرى، لم تكن هذه الجماعات الوليدة التي عددها الصولي قد أصبحت ذات استقلال ذاتي ونظام كامل ومتميز في تفسير الإسلام، فكانت (السنّة) إشارة إلى دارسي الحديث بالنقل والرواية لكي يحكموا من خلاله على واقع حياة المجتمع الإسلامي الثقافية والأخلاقية، أما (الإمامية) فتشير إلى من كانوا يعطون الأولوية لمشكلة السلطة التنفيذية الشرعية، ومعرفة من يجب تكليفه بها لإعادة بناء نظام اجتماعي عام قائم على العدل، و(المعتزلة) هي التي اهتم رجالاتها بإنشاء علم كلام وتشريع فقهي على أسس نظرية يمكن أن تتعايش فيما بينها. وتشير قائمة أعمال الحلاج، إلى أنه عالج مواضيع كلامية (loci theologici) وضع المعتزلة[248] تعاريفها، ومسائل في السياسة النظرية مثل الإمامية، وقادمًا من الأوساط السنيّة، أعطى في رواياته أحاديث قدسية قبلها الحنابلة[249]، وتصدى من زاوية معينة لمشكلة الإسناد[250]، متأملاً أوائل السور القرآنية المكية.

لقد كان أمرًا شديد الغرابة أن يتصرف سنّي على هذا النحو، فينقل فكره الأساس بمصطلحات فكر آخر، مع بقاء فكره، كما قلنا، تكييف نفسي قائم على الاستبطان. وهذه حالة عقلية فلسفية تمامًا. ونفهم بذلك، لماذا خُلط بسهولة مع دعاة آخرين في ذلك العصر، من أدعياء القرامطة الذين استخدموا رمزية توفيقية لكي يحققوا على الطريقة الماسونية انصهار كل الأديان، وتأويل كل طوائفها ومذاهبها بقصد صياغتها في مجموعة قواعد اجتماعية عقلانية بغرض سيادة السلام والسعادة بين بني البشر. لكن نصوصًا صريحة منه بنت هيكل فكره (مثل. إسقاط الحجّ) على منحى عالمي على نحو واضح، إنما على أساس طريقة استبطان لأركان العبادة الإسلامية التي سار على صراطها بحزم:

> يروى عن عبد الله بن طاهر الأزدي[251] أنه قال: كنت أخاصم يهوديًا في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب. فمرّ بي الحسين بن منصور ونظر إليّ شزرًا وقال: لا تنبح كلبك، وذهب سريعًا. فلمّا فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عنّي بوجهه. فاعتذرت إليه فرضي ثم قال: يا بنيّ، الأديان كلّها لله عزّ وجلّ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارًا فيهم بل اختيارًا عليهم[252]. فمن لام أحدًا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية[253] (المعتزلة) و(القدرية مجوس هذه الأمة) (حديث ابن عبّاس)[254]. واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال:
>
> تفكّرت في الأديان جدًّا محقّقًا
> فألفيتها أصلاً له شُعبٌ جمّا
> فلا تطلبنّ للمرء دينًا فإنّه

يصدّ عن الوصل الوثيق وإنّما
يطالبه أصلٌ يُعبّر عنده
جميع المعالي و المعاني فيَفهما

كان ذاك للعالمية أما هذا فلأسلوب الاستبطان في أركان العبادة، وهو مقدمة كتاب (الصيهور)[255]:

اعلموا إخواني أسعدكم الله بمرضاته أن العبادة ثمرة العلم وفائدة العمر وحاصل العبد وبضاعة الأولياء وطريق الأقوياء وقسم الأعزاء ومقصد ذوي الهمة وشعار الكرام وحرفة الرجال واختيار أولي الأبصار. وهي سبيل السعادة ومنهاج الجنة في طريق وعر وسبيل صعب، كثيرة العوائق والموانع، كفيّة للمهالك والمقاطع، غزيرة الأعداء والقُطّاع، عزيزة الأشياع والأتباع، وهكذا يجب أن تكون لأنها طريق إلى الله. ومع ذلك كلّه فإن العبد ضعيف والزمان صعب والشغل كثير والعمر قصير وفي العمل تقصير، والناقد بصير والأجل قريب والسفر بعيد، والطاعة[256] هيئة الزاد فلابد منها، وهي فائدة لا مردّ لها، فمن ظفر بها فقد فاز وسعد أبد الآبدين، ومن فاته ذلك فقد خسر مع الخاسرين وهلك مع الهالكين، فصار هذا الخطب إذًا، والله، معطلاً والخطر عظيماً. ولذلك عزّ من يقصد هذا الطريق وقلّ. ثم عزّ من القاصدين من يسلكه. ثم عزّ من السالكين من يصل إلى المقصود ويظفر بالمطلوب[257]، وهم الذين اصطفاهم الله معرفته ومحبته وسدّهم بتوفيقه وعظمته ثم أوصلهم بنعمته إلى رضوانه وجنّته[258]. فنسأله جلّ ذكره أن يجعلكم وإيّانا من أوليائه برحمته، نعم الفائزون.
ولما وجدنا هذه الطريق بهذه الصفة نظرنا فأمعنّا النظر في كيفية قطعها، وما يحتاج إليه العبد من الهيئة والعدة والآلة والحيلة من علم وعمل عسى أن يقطعها بحسن توفيق منه تعالى في سلامة، ولا ينقطع في عقباتها المهلكة فيهلك مع الهالكين والعياذ بالله رب العالمين.

3/ 4/ 1/ 2) علاقاته بالنهضة الثقافية في زمانه (الغنوصية الفلسفية)

تفتّحت في ذلك العصر في العالم العربي الإسلامي، نهضة ثقافية شبيهة بنهضتي الغرب، اليونانية، اللاتينية الكلاسيكية في القرن الخامس عشر والعربية، اللاتينية المدرسية في القرن الثاني عشر. لكن المعطيات المكتشفة من العلم القديم، جرت ترجمتها إلى لغة ناقلة حية ليست كلغتنا اللاتينية الميّتة، هي لغة الخلافة الرسمية ولغة العبادة في الإسلام[259]، العربية. (وإلى لسان العرب نُقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحَلَتْ في الأفئدة، وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردة[260]). لغة نالت لقب (لغة الحضارة) بجدارة. ويعود فضل ذلك إلى وجود مجتمع وسيط في العراق من الكتبة المترجمين المحترفين من الأوساط الوثنية[261] من صابئة حرّان الذين

انضم إليهم مجتمع اللغة الآرامية في هذا العمل الثقافي، من نصارى الأرومات الهلنستية ومانوية الأرومات الإيرانية.

وتبدو شخصية هذه النهضة الفريدة في هيئتها الغنوصية والارتيابية في آن، ويعود ذلك إلى مزيج التراث الطبيعي (Naturiste) والسحري للأرض الكلدانية القديمة، (فأهل إقليم بابل هم كآلهة لجميع الناس وجميع الأرض. والعلّة في هذا اتفاق عناية الشمس بهم مع المشتري، فصاروا بعناية هذين العظيمين أنعم عيشًا من جميع الأمم وصاروا ملوكًا مدللين[262])، مع فلسفة المحافل التي تبنّاها آخر الأفلاطونيين الجدد في مدرسة (Edesse)، كما يعود إلى وجود تنظيمات نقابية جمعت العاملين والحرفيين تحت علَم المسارّات الثورية، الشيعية المزعومة، في كل المدن الكبيرة النامية صناعيًا من الكوفة إلى البصرة فبغداد وأصبهان والري ونيشابور ودمشق والقاهرة.

ونلمح في هذه النهضة الميول العقلية الهلنستية العتيقة التي رفض جهل السنة المحافظين (الحشوية) الخمول أن يراها، ويعود الفضل في ملاحظتنا لها إلى نفوذ مصطلحاتها النقدية على بعض المعتزلة مثل النظّام والجاحظ، إضافة إلى مجموع الكتابات المشبوهة في صحة نسبها أو المخفيّة الاسم والعنوان، كمزامير بالیناس ومزامير جابر، ذات المصدر الشيعي المتطرّف، وهي من فروع قديمة (كيّالية) من إخوان الصفا[263]. فهناك أولاً منهج تجريبي ملحد نيو فيثاغورثي (مع عناصر رواقية قديمة) عند (أصحاب الطبائع والطِلسِمات)، مركزه البصرة. والذي يعتمد على علم يقوم على تفكيك الآلية النشكونية (نشأة الكونِ) التي تَنظُم العالم، بفصلها عن المتتاليات المسببة لها، بطريقة تمكّن من إعادة إنتاج كل أجزائها بطريقة طبيعية وحتى إجراء تطويرات عليها، وقد اعتمدوا في ذلك على الروايات اليونانية عن الخصائص المحددة للأرقام والمعادن والنباتات والحيوانات (الجيوبونيكا GEOPONICA (مذهب في الزراعة)، الحيوانات وعاداتها، علوم السموم)، وقد تجرؤوا على تعميمها وتنظيمها بثقة جسورة تقارب الشعوذة، وصولاً لأن يعالجوا أمر صناعة الأشخاص الصنعيين المفكرين (الروبوت)، فكما يسجن السحرُ النفس في داجيه[264]، وكما يثبّت بروفير (Prophyre)[265] الفيض الإلهي في الصنم الوثني، سيصلون إلى إخصاب بعض (الروبوتات) بالسائل العصبي الإلهي الذي يصنع الأئمة[266].

أما المنهج الثاني في الفكر فغنوصي هرمزي، منهج (الزنادقة الروحانية)[267] (نيو - مانوية أو مانوية جديدة)، ومركزه الكوفة، وقد لوّن أصحابه مادتهم العلمية الهلنستية بالظواهر الروحية (Pneumatologie)، فتوسلوا عبر الصلاة والزهد إلى بلوغ واكتساب أرواح الفعل الأصلية التي تسمو بكائنات الأرض[268]، ولكون إسلامهم أكثر نقاءً وحُسنًا، حاول هؤلاء الرجال، وأكثرهم من غلاة الشيعة، أن يفهموا العالم المرئي بالنظر إليه بضوء إيمانهم الجديد عبر المنشور، عبر (الزجاجية الملونة) لأساطيرهم القديمة.

ولهذين الوسطين ما يجمعهما، وهو لجوءهما إلى المصادر اليونانية (ويُعدها الثاني (ملهَمة)، وقبولهما بآلة (ORGANON) أرسطو، ثم في استخدامهما الواقعية الفردية عند الساميين في خلق

علوم تجريبية بأسلوب حديث. مثل علم حساب يتصور أرقامًا ويعينها بحروف، بعيدًا عن الفراغ الهندسي، الذي جمعها (أي الأرقام) الفكر اليوناني فيه (العلم الهندسي) ضمن جداول دقيقة: إنه تصوّر أرقام في عالم الزمان المنقطع، بقصد التدخل فيه تجريبيًا بمماثلة هذه الأرقام مع الأكوار الرقمية للنجوم، واستخدام الملكات المعينة لبعض الأرقام المميزة. وكان ذلك أولاً لتصنيع مركبات كيميائية، ثم لإنتاج عقاقير علاجية، وحتى تفعيل تحولات اجتماعية[269]. وهو ما أثّر بعد ذلك في تشكيل القبلانية اليهودية، لكنه أسرع أيضًا في تطوير الجبر والكيمياء والطب.

وقد طرح في هذين الوسطين أيضًا هدفان مشتركان، تطهير النفس بمعرفة الحقيقة وصياغة التوازن السياسي للدولة الفاضلة. وهما هدفان تقليديان لدى الفلسفة الهلنستية.

ويوجد لدينا الآن وثائق عن أزمات العقل الفردي للمثقفين المسلمين في علاقاتهم مع هذه النهضة الثقافية المثيرة للفضول: سواء الفلاسفة المستقلون مثل الإيرانشهري والطبيب أبي بكر الرازي، أو علماء الكلام المنشقين (خارج الإطار) مثل ابن الراوندي وأبي عيسى الورّاق[270]. ما يتيح لنا إعادة تشكيل المنحنى الذي شارك فيه الحلاج.

لقد قبل الحلاج من وجهة نظر التقنية الاستدلالية وعرض البراهين، معطيات آلة أرسطو، وعلى نحو أكثر كمالاً من أولئك الذين ذكرناهم، واستخدم الطبقات العشر والأسباب الأربعة، وقد بُنيت طواسينه الخمسة الأخيرة على القياس. لكنه ذهب أبعد من ذلك أيضًا: لقد دعا نفسه ناموسيًا (عن اليونانية NOMOS القانون) ما يذكر بسقراط[271]، ووعظ باسم الله الحق، وهو اسم متعارف عليه عند كثير من الحركات الدينية[272]، وإن كان أستاذه التستري[273]، قد أعطاه قيمة معينة قبله، فقد أخذها هو على إطلاقها كما فسرها اليونان، (مُعلّ العلل). إذًا، فهو ليس اسمًا من تسعة وتسعين اسمًا لله في الإسلام، بل الحقيقة الواحدة التي شكّلت الآحاد، التي (وحّدت الأعراب). وتعريفه على هذا النحو يشابه تعريف بروكليس[274]، ناهيك بأنه أخذ بمبدأ أفلاطون[275] في المسألة الهندسية. لقد سمحت هذه المصادر للحلاج أن يعلن أن وجوده هو خارج حيّز وزمان الجوهر الروحاني. حيث تصبح النفس لامادية، (واحدة) في اتحاد منزّه مميّز، هو اتحاد الكثرة[276].

هل تلقى الحلاج الثقافة اليونانية في الوسط الصابئي في البصرة أم في الوسط الغنوصي في الكوفة؟ لا يوجد حتى الآن دليل يرجح أيًا منهما.

3/ 4/ 1/ 2/ 1) الوسط الصابئي لأصحاب الطبائع

كان أمرًا مغريًا أن نفترض أن الحلاج قد تلقى الفلسفة الهلنستية بجوار عارفٍ صابئي مثل ثابت بن قُرّه في بغداد. لكن علاقاته مع هذا الوسط الوثني الكاره للمتصوفة تبدو محدودة، ولا سيما وأن عائلة من المؤرخين الصابئة تركت لنا ملاحظات معادية ساخرة عنه. وسنفحص لاحقًا[277] الخانكتيرية والصيغ الخيماوية المصوغة شعرًا التي نسبت بعد ذلك إلى الحلاج. يبقى أن نشير إلى احتمال أن الحلاج وعندما تشادّ مع الجنيد كان قد قرأ كتاب (سر الخليقة وصنعة الطبيعة)

المكتوب في عهد المأمون باسم أبلونيوس (APOLLONIOS DE TYANE) (مزامير بليناس)، والذي يحوي لوح الزمرّد، وأن نلاحظ عنده مصطلحات صابئية[278] في مؤلفاته، وأن ابن وحشية الجُنبُلاني القِسّي (من أهل قسّين) (اسم مستعار للصابئي ابن الزيّات) قد أدعي أن الحلاج عمل معهم: «ورأيت أنا بنفسي، أبو منصور الحسين بن منصور، المدعو الحلاج في عام (311 هـ/ 924 م) (كذا)، الذي أكّد أنه نجح بصناعة المعجزات في السحر، قال:

> إن البطيخ إذا زُرع منه شيء في جمجمة إنسان حديث الموت وغُطّي بالتراب ثم دُفنت الجمجمة في الأرض وسُقيت الماء الحار دايمًا مخلوطًا بدم بشري على ما يُسقى البطيخ، أنّه يخرج من ذلك الحبّ أصل، وأن ذلك الأصل يحمل بطّيخًا زاد في ذكائه وجودة فكره ومعرفته[279].

لقد أضمر ابن وحشية كونه صابئيًا كراهيةً شديدة للمتصوفة مع ملحوظته المنافقة المتعاطفة[280]، وأعاد استخدام نقد إفنابيوس النيو - أفلاطوني الحديث اللاذع للرهبان النصارى[281]، وشهّر بادّعاءات الزاهدين (من ملّتنا) المرتدين الصوف الأسود، كاذبين ومنافقين مثلهم كمثل زهّاد النبطية والهندوس والنصارى، وبقولهم إن التنسّك يمنح السعادة الحقيقية، بعد أن نبذهم المجتمع، وإنهم يعيشون عالة عليه، ينصحون الحرّاثين (أدنى الطبقات في الحياة الحضارية) بأن يكفوا عن العمل، ويدّعون أن عبادتهم تعدل الصدقات التي ينالون. وبالتأكيد، فإن هذا الرأي في الضالين المتصوفين، يستلذ من دون شك بأن ينسب هذا الفسق الصغير، المذكور آنفًا، إلى واحد منهم.

سلّم الحلاج مثل الدرزة (في مواجهة غيرهم من غلاة الشيعة)[282] بقول أصحاب الطبائع إن آلية الأسباب الطبيعية (naturel) المترابطة فيما بينها تفسّر التطور الطبيعي (normal) للظواهر المرئية، على عكس القائلين بمذهب المناسبات[ط]، لكنه لم يعتمد عليه في تفسير التطور النفسي والارتقاء الروحي الذين وعظ بهما، فقد اعتمد على الوسائط لأجل الوصول إلى المسبب معل العلل[283] وحسب، فلم يتعلّق بالقواعد ولا بالعبادة ولا بالفضائل السامية لذاتها[284].

هل (مارس الكيمياء) فعلاً (الصولي)؟ هناك اسم كتيب مفقود ‹الكبريت الأحمر›، وهو ليس سوى رمز صوفي[285]، وهناك تأكيد لابن بابويه فيما يتعلق بتلامذة الحلاج[286]. وهناك حكاية عن صوفي معادٍ تنسب إلى الحلاج ادعاء المعرفة (بحجر الفلاسفة)، وهي أشياء لا تكفي للإثبات [راجع حكاية ابن أبي سعدان، الفصل 2، الصفحة 54].

أما بشأن الطب، فلا يعارض المذهب الحلاجي في السببية[287] العقاقير، لكن المعالجات المنسوبة إلى الحلاج تبدو كرامات آنية، ولا تتضمّن ممارسات طبية. ولا ننكر أنه عرف الطبيب الكبير أبا بكر الرازي، الذي أقام في بغداد في المارستان القديمة في عهد المكتفي (الذهبي) قبل أن يؤسس مشفى بغداد الكبير بفضلِ دعم الملكة الأم شَغَب، التي قدّرته كما قدّرت الحلاج. ولا يمكن إثبات أن الحلاج، الأكبر قليلاً في السن من الرازي، هو الحلاج الطبيب الذي ذكره أبو بكر

الرازي في ‹الحاوي›[288] من دون أدلّة. لكن نظرية حلاجنا (الروحية) في تعجين الأرواح[289] عُرضت على طبيب مجرّب. ولربما كان الحلاج مرتبطًا مع الطبيب الكبير في جدلهما مع الأدعياء القرامطة، فقد قبل كلاهما بطريحة (الإمام المعصوم)[290] من أجل المدينة الفاضلة، لكنهما رفضا اختصاص نسل العلويين المادي بالعصمة: فهي لكل شخص ذي نيّة حسنة يجد في نفسه القدرة على الوصول إلى طهارة النفس، سواء بالتدريب الإيجابي للعقل كما يقول الرازي، أم بزهد القلب كما يقول الحلاج. لكن، وإن كان مفهوم الرازي في التطور بفضل العلم التجريبي (في الطريق إلى الحق) لا يخلو من التناغم مع الزهد الصوفي الحلاجي[291]، فإن الحلاج أدان بالتأكيد، مثل الدعي القرمطي أبي حاتم الرازي، كتاب ‹الطبيب الكبير› الذي ردّ فيه معجزات الأنبياء[292] على أنها حيل منتحلين مضللين.

3/ 4/ 1/ 2/ 2) الثوار القرامطة، أصحاب السين

إن علاقات الحلاج بوسط الزنادقة الروحانية الغنوصي الهرمسي كانت أكثر امتدادًا وعمقًا، فقد قُدر له أن يشكل مفرداته الفلسفية الخاصة وعلى نحو نهائي باتصاله مع الثوار القرامطة، وبخاصة مع أصحاب السين من المدرسة السلمانية، ولم يُقدر لنا استيضاح ما عجم علينا من مُشكل المفردات التي يطرحها مؤلّف مثل الطواسي[293] على القارئ، إلا بسبب تطور معرفتنا بالأدبيات الإسماعيلية مؤخرًا.

أين وكيف ولماذا تناول الحلاج هذه المصطلحات؟ لربما في الكوفة، حيث كان غلاة الشيعة منقسمين بين أصحاب الميم والعين والسين[294]، لكنه مرّ في الكوفة مرور الكرام. أما في عسكر مكرم (مركز شيعي غنوصي) وتستر والكرخ، فإن محيطه السنّي منعه بالتأكيد. إذًا، تبدو خراسان (وطالقان بالتحديد) الأكثر احتمالاً، حيث سيكسب في قلب مركز قديم للثورة الشيعية جماعةً منهم إلى مذهبه، وسيكون لهم الفضل في بقاء أثره بعد مماته.

يمكن أن نستشف كيف تم له هذا: إذ لم يكن فيها من فرق الشيعة سوى القرامطة الذين أنشؤوا مجموعة مصطلحات تسمح بمقارنة الفروق بين المذاهب المختلفة فيما بينها باستخدام تقنية الآلة المنطقية بالطبقات العشر والأسباب الأربعة[295]، ولماذا قرر ذلك أيضًا: إن نمط حياة الصحبة الهائمة التي عاشها الرسل القرامطة هو نمط حياته: والأتباع من نمط واحد لا يشعر بالرضا، فهو يبحث عن علاج جسدي أو ثقافي أو أخلاقي أو اجتماعي. وما يشغل البال واحد، وهو التأكيد بالعقيدة على عدم مادية النفس الخالدة وعلى تعالي التنزيه الإلهي، وذلك بالإفلات، مثل ما فعل القديس أوغسطين عندما غادر مان إلى أفلوطين، من ربقة المصطلحات المادية التي تمزج بين العنصرين الأولين. وهما العنصران اللذان لوّثا علم نشأة الكون عند أوائل المتكلمين في الإسلام حتى المتصوفة منهم مثل التستري والجنيد.

سندرس لاحقًا[296] القائمة الطويلة من المفردات الحلاجية ذات المنشأ القرمطي والسيني.

وبفحص متعمق لمعانيها الأولية نجد أنها (لويت) وحُرّفت عند الحلاج، وإليك أمثلة: في الجفر، هناك استخدام عزيز على قلوب الشيعة لأحرف الأبجدية العربية التسعة وعشرين (لغايات فلسفية)[297]، إذ ينسبون إلى كل منها قيمة تصورية ثابتة إضافة إلى قيمها المعتادة الصوتية والرقمية (مثال: ألف = 1 = الواحدية)، وتستند السلمانية إلى هذه القيم باستمرار في تخميناتها اللاهوتية والأخروية. وترمز العين[298] عندهم (= ع = 70 =معنى) إلى الجوهر، إلى المعنى الإلهي في البشر. أما على المستوى الاجتماعي، فهي عندهم البذار الإلهي المنتقل بالوراثة في أهل الزعيم الشرعي، أي الإمام الصامت المعيّن بالرسول. والميم (= م = 40= اسم) هي الاسم الوجودي، محيطًا بالرسالة المنزلة والرسول المبلّغ. والسين (= س = 60= سلسل) هي سبب[299] الحياة الروحية، والإلهام الذي يجعل من الأخيار عارفين. وقد حظيت هذه الأحرف - الإشارات الثلاث منذ وقت مبكر بدور لا نظير له في النقاشات بين غلاة الشيعة. وكان محور هذه النقاشات هو: لمن الأولوية عند الإله الخبير بين الثلاثة الأول المكلفين المهام الثلاث في فجر الإسلام التي ترمز إليها الحروف: علي (= عين) و محمد (= ميم) وسلمان (= سين). وكانت المدرسة القرمطية التي أسسها أبو الخطاب (توفي عام 138 هـ) سينية، تدعم أولوية سلسل (=الاسم الغنوصي لسلمان)، المولى الإيراني البسيط، الذي دخل بطريقة صوفية في عائلة النبي بصيغة تبنٍّ مشهورة، والذي نال منذ ما قبل عام (128 هـ/ 745 م) قيمة مساريّة[300]. وقد أخرجت بقية الفرق الشيعية حركة الثورة القرمطية النابعة من هذه المدرسة. لأنها تؤدي إلى انهيار المبدأ الشيعي في التمييز الأرستقراطي للعلويين (الزعماء الروحيين بحق الولادة)، ولأن تنظيمها يفتح الباب على مصراعيه للتبنّي الروحي وفق هذه الأولوية.

لقد عرف الحلاج وعيّن إشارات السلمانيين في العين والميم والسين، لكنه أعاد قولبتها بطريقة جدّ فردية. الميم ليست سوى فرع[301] من فرعين (الفرعان يعارضان الأصلين عند أبي الخطاب)[302]، وليس هناك سوى (أصل) واحد (بدلاً من أصلين خطّابيين)[303]، هو (شاهد القدم)، روح الأمر التي تأمر وتحقق الاتحاد الصوفي: الذي هو عين العين التي تسمى أيضًا ألف مألوف. ويعني هذا في المصطلحات السلمانية الهمزة: مشكّلة الحروف وأول عناصر النطق[304].

من جهة أخرى لم يرد الحلاج أن يسجن ذاته في الرمزية الحرفية للجفر، وإن كان يرمز إلى استدلالاته بأشكال هندسية من دوائر ومستقيمات[305]، وهو أسلوب سيأخذ به الدرزة.

ويعطينا الدور المحفوظ للسين (العارف) عند كل السلمانية منذ أبي الخطّاب والقرامطة حتى الدرزة، حيث السين هي المهدي، (الابن الروحي) لا (الوارث) لآل البيت، مفتاح النصوص التي تقدّم الحلاج عميلاً سياسيًا لتآمر شرعي لمصلحة علوي. كما يوضّح الإسناد الملغز لنص الحلاج الوحيد الذي يحمل تاريخًا، أي الرواية الخامسة والعشرين[306]: «حدثنا عين الميزان سنة مئتي وتسعين قال: حدثنا العصر الخاطب[307] سنة سبع من المبعث عن الولي القريب . .».

نعرف في الواقع أن تآمرًا كان يُعد بين الأوساط القرمطية، انتهى بانتصار الدولة الفاطمية.

وكان المتآمرون يعلنون أن ساعة العدالة لن تتأخر بعد أن احتجبت ثلاثمئة وتسع سنين، قدر نوم أهل الكهف[308]، وسيحكم أحفاد الرسول الشرعيون. وأن العام الذي سيعاودون الظهور فيه هو عام (290 هـ/ 902 م)، عام الثورة الشاملة. فوفقًا للجفر، (290 = 80 + 1 + 9 + 200= فاطر = 40+ 200 + 10 + 40= مريم): وهو رقم مريم التي أظهرت عزيمة كن المسيحَ فيها، وهو رقم بنت النبي فاطمة أم الفاطميين العلويين، التي أسماها السلمانية فاطر[309] منذ أيام أبي الخطّاب. ووفقًا للأسانيد الشيعية، سيحرّض القدوم المجيد للمهدي عودة المسيح بحكم الأمر الواقع (de facto)، وقد قال السفاح ذلك، عام (132 هـ)، في تصريح له في الكوفة[310]، كما قاله أبو طاهر القرمطي قبل عام (319 هـ)[311]. وهو الأمر الذي كان السنّة الحشوية ينفونه مجادلين بحديث مبتدع[312]: (لا مهدي إلا عيسى). وحدث بعد ذلك بقرن من الزمان أن نصب الثوار الفاطميون الصلبان في بغداد وهم يصرخون باسم إمامهم المهدي لكي يسخروا من هؤلاء السنّة واعتقادهم الخاطئ[313].

وقد كتب الحلاج روايته الخامسة والعشرين للعامة المتعاطفين مع الدعوة القرمطية (الثائرين من أجل عام 290 هـ)، فاستحضرت أملهم بالمهدي (الزعيم الحسن القيادة) الذي (سيملأ الدنيا عدلاً بعد أن امتلأت جورًا). لكنه، ومثل قرامطة البحرين الذين سيرفضون مهدية فاطمي المهدية، ومثل الدرزة أيضًا، أعلن عن (مهدي) من نوع سلمان، (الولي القريب) بالتبني[314] لا بالنسب الصلبي، ولي صوفي يحضر لعودة المسيح. وهو الولي الذي عرّفه الترمذي الصوفي[315] (توفي عام 285 هـ/ 898 م) بأنه قادم بعَدِّه (ختم الأولياء)، مؤذنًا بالشرع الإسلامي الحنيف، كما أعلنه الحلاج في روايته الثالثة والعشرين[316].

إن المهدي الذي أعلنه الحلاج حينذاك هو (الشاهد الآني) (للشاهد الأزلي)، وسيُعلن أنه هو عشية تعذيبه، لكأن شهيدًا ذا نفس زكية مسلمة[317] يمكن أن تستحضر عودة المسيح، لقد استعمل أيضًا كلمة (المطاع)، التي سيستعملها الغزالي[318] بعد ذلك.

إن مفهوم (الشاهد الآني) الذي يطابق سين الشيعة السلمانية هنا، جاء من مصدر سنّي سلفي غارق في القدم يقدّره الحنابلة، هو (البدل)، الشفيع الآني، الذي يؤجل بولايته غضب الله، وهو العمود الروحي الذي يعصم العالم من الدمار، والذي قيل إنه مولى بسيط، أعجمي لا عربي، ووفقًا للجاحظ سبق بلال سلمان كبدل[319]. وعندما تعقد تسلسل الأبدال الهرمي الإسلامي فأصبح هناك أربعون من الأبدال، نُصّب في رئاستهم ما أسماه المتصوفة بعد قرن من الزمان القطب[320]، الذي كان الحنابلة يسمونه المستخلِف[321]. فإذا لم يدخل الحلاج في علاقات مع الثوار القرامطة أصحاب السين، فسيكون من المشكوك فيه إذًا أن نعد أن مفهومه السني عن البدل، (الشاهد الآني)، قد اكتسب هذه الحركية وتلك النبرة الخاصتين اللتين ستجعلان أهل طالقان في عام (309 هـ/ 922 م)، وقت إعلان وفاته، يصدّقون بأن الحلاج لم يُقتل، وإنما (بدا ميتًا) مثل المسيح، وأن نفسه خالدة لا تموت، وأنه المهدي الذي سيعود (البيروني).

3/ 4/ 2) طبقة كتبة المدائن والأهواز، وتسرّب المعايير العلمية إلى الدولة الإسلامية

يرمز إلغاء الشهر الكبيس وإنشاء تقويم ذي اثني عشر شهرًا قمريًا دورانيًا (من 29 يومًا و31 دقيقة و50 ثانية) يجب أن تتحدد بداية كل منها بالملاحظة المباشرة (من دون تقويم مكتوب)، إلى ردة فعل الإسلام ضد كل أنواع عبادة النجوم وكل أنماط الضبط (الطبيعي) (naturelle) للزمن. لكن الدولة الإسلامية ما لبثت أن استسلمت إلى نوع من (القبول) بالتقديرات الدورية: فقد أجبرها الاستيلاء على المدائن عام (16 هـ)، على تجهيز سجل مساحة كامل وتأريخ المحاصيل السنوية بوساطة تقويم (تقويم هجري أُنشئ عام (17 هـ)، بابتكار من الدهقان هرمزان التستري)، وعلى إنشاء توفيق ما بين هذا التأريخ والتواريخ الشمسية الأخرى، كتاريخ يزدجرد وتاريخ ذي القرنين (الشهر اليوليوسي) وتاريخ بختنصر (= نبوخذ نصر) الكلداني، وهو أمر أساس للفلكيين.

وتبعًا لذلك وجب قبول نتائج المراقبة الفلكية القديمة للأدوار والأكوار، وهي دورات العقد القمرية (ساروس كلدانية: 18 سنة يوليوسية و11 يومًا)، ودورات التقاء الكواكب الأرفع شأنًا أيضًا.

أما الأمر الذي شدّ بعض المسلمين المأخوذين بالأخرويات، فهو شغفهم بتخمين توقيت بعض الأحداث المتوقعة (الدمار، الاجتهاد في الكشف المستمر لأرزاق وآجال البشر والدول): وقد أصبح هذا التوقيت ممكنًا بفضل النظرية الفلكية عن زمن دوّار يضبطه مقدار فلكي يتزايد تزايدًا ثابتًا: فمبادرة الاعتدالين تزيح ببطء خطوط الطول الأرضية تجاه النجوم الثابتة (وتضاف إلى تبدلات أوج البعد الأرضي).

ظهرت أول محاولات التوقيت في وسط دُعاة العباسيين شبه الشيعية (عن حلول الساعة القرآنية = ساعة القيّم: المهدي) فقد نسب ربيع بن أنس (توفي عام 139 هـ)، تلميذ ابن عباس من طريق أبي العلياء زياد بن بَراء الفيروز (توفي عام 90 هـ)، قيمًا رقمية لأحرف بدايات السور تدل على السنوات، واعتمد عبد الله بن الحارث، وهو زعيم ملّة منشقّة من المدائن، على مبدأ الأدوار، بينما وجّه الخليفة المنصور إلى منجّم من الأهواز، هو نوبخت، ليكشف طالع إنشاء بغداد (23 تموز 762 م: المشتري في طالع القوس).

وهكذا أصبحت طبقة الكتبة (التي كانت من النصارى واليهود والمجوسية والمانوية) هي الوسيلة لإقحام العلوم الملحدة (والفلك على رأسها) في الدولة الإسلامية: لكي تحدد بالاستعانة بالإسطرلاب (المصنّع في حرّان عند الصابئة) ساعة صلاة العصر، ولكي تنظم المفكرة المالية (مسألة النيروز) ولكي تحاول التقاط الإرادة الإلهية ببناء أبراج فلكية تسبح في المستقبليات.

وقد نشأت عن ذلك مدرستان مسلمتان: الأولى سنيّة وأكثر فلسفية تعود إلى اليهودي ماشاالله عبر الأمير محمد بن موسى بن محمد بن إبراهيم الهاشمي (أستاذ الكندي). أما الأخرى فمتجهة

أكثر فأكثر إلى التشيّع، هي مدرسة بني نوبخت الحائزة الاعتراف الرسمي في بلاط بغداد.

وقد اعتمدت كلتاهما على المبادئ التي وضعها علم الفلك اليوناني في كتاب ‹TETRABIBLOS SYNTAXIS›[ي] لبطليموس: وقد كُتب في الخوروغرافيا، وهي ضرب من الجغرافيا الإثنية/ العرقية (تأثيرات بروجية وأرضية تفعّل الأحداث العامة: الزلازل والمجاعات والطاعون والحروب) والبِنثولوجيا/ علم الطالع (ولادة الدول والمدائن والأفراد). لكن لكل منهما روح مختلفة. فحاولت مدرسة الكندي والسَرَخصي أن تعيد صياغة التاريخ الفلكي للإسلام، وكأن دولته دولةٌ بائدة مثل من سبقها: وكان ذلك بطريقة ردّات فعل الخوروغرافيا الخاصة بها على سلسلة سوء طالع الأكوار الثلاثينية لزحل مع المريخ وفقًا لطالع ولادة الإسلام (في النقطة الربيعية قبل العام واحد للهجرة = آذار 622 م): ووفقًا لهذه المدرسة سيُباد الإسلام في بداية السنة القمرية (693 م) (693 دقيقة = 11 درجة و38 دقيقة = باقي 18 درجة و27 دقيقة للزهرة في برج الحوت، والزهرة والمريخ هما الكوكبان المسيطران على الطالع، و[693] هي أيضا مجموع أحرف بدايات فواتح السور القرآنية، وقد أشار و لوث (O LOTH) إلى أن بغداد سقطت في عام (656 هـ). وإضافة فواتح سورة مريم الخمس إلى تلك التي في الشورى تعطي 683).

أما مدرسة بني نوبخت فكانت تحت تأثير مجوسي: وبدلاً من أن تأخذ في الاعتبار السلاسل المنقطعة من الأزمات، حاولت أن تعيد صياغة الحياة الداخلية ودرجة الرخاء في الدولة موضوع البحث. فكل سنة محكومة بطالع ميلادها (= النيروز الفلكي = نقطة الاعتدال الربيعي، لا النيروز المتغير في السنة المجوسية)، لكنها تبقى مؤرخة وفقًا لتقويم يزدجرد (16 حزيران 632 م). والسنون مجموعة في عشرينات تبعًا لتقاطعات مدارات (كل عشرين عامًا) زحل والمشتري (كيوان وهرمزد في الإيرانية)، المؤشرَين الأساسين، الأول للرزق والثاني للأجل: وهذا الزوج من المؤشرات الفلكية هو الزوج الشهير حيلاج - كتخوذاه، الذي يطابق الزوج اليوناني (APHETES - ANAIRETES) (لبطليموس ودوروثيوس في ترجمة ثابت) ويطابق أيضًا (SORS FORTUNAE = CLEROS TYCHES) المعتمد على الشمس والقمر، والذي تطلّب تحديده قواعد أكثر تعقيدًا واتفاقيةً.

ويوجد لدينا من مدرسة بني نوبخت نصٌ مميزٌ جدًا، هو كتاب ‹الكامل›[ك] المكتوب عام (325 هـ/ 935 م) بيد موسى بن الحسن النوبختي الملقب ابن كبرياء (مخطوطة باريس 2591: راجع ورقة 36 أ): وهو بحث يهدف إلى إعادة الصياغة الفلكية للتاريخ منذ فجر العالم حتى عام (335 هـ/ 946 م) (= 315 تاريخ يزدجرد): فقد افتتح كل فترة زمنية من (20) سنة[322] بتقاطع زحل - المشتري، وجرى تصنيف كل اثني عشرة من التقاطعات وفقًا للعناصر الأربعة:

1) الاثني عشر المائية (تبدأ في العقرب عام 571 م، بولادة محمد).

2) الاثني عشر النارية (من 808 م إلى 1025 م) مقسمة كالآتي: عام (175 هـ) يزدجرد (=192هـ/ 808م)، 195 (=212 هـ/ 828 م)، 215 (=233 هـ/ 847 م)،

235 (=254 هـ/ 868 م)، 255 (=274 هـ/ 887 م)، 274 (=295 هـ/ 908 م)، 295 (=315 هـ/ 928 م: الكور الثامن عشر منذ ولادة النبي).

ومن المفيد تفحص ما قاله في التقاطعات من الخامس عشر حتى الثامن عشر، لأن مصادفتها مع مجموع أحرف فواتح السور القرآنية (العام 309 هـ أو 290 هـ = فاطر = مريم) ومع أكوار الأدوار الألفية (العام 266 يزدجرد = الألفية الخامسة أو العاشرة من وضع العالم قيد الحركة = 285 هـ/ 898 م)، فقد وصفت هذه السنين المصيرية بأنها تنبئ بمجيء القايم ليؤسس دولة جديدة، ليست عربية بل إيرانية قريبة للمجوسية (طريحة أبي عبد الله العدي) أو مغربية

ويأخذ ابن كبرياء الذي يبدو أمينًا في عمله (بالحكم عبر التطيرات التي يقترحها لسنوات (لم تحدث عام 323 هـ/ 935 م) التقاطع الثامن عشر، متّبعًا قواعد فنّه) الأحداث التاريخية التالية لأهميتها الشديدة:

أ) بشأن أعوام التقاطع الخامس عشر (253 هـ/ 868 م إلى 274 هـ/ 908 م): (في العام الثالث، بداية السلامة، بالمولود الغامض الذي لن يخرج إلا بعد ثلاثة تقاطعات (= الثامن عشر)) وعندما نصل إلى سنيّ السهمين (هنا إشارة لزحل والمشتري وليس إلى اللذين حددهما ابن أبي الرجال، ورقة 351 أ)، وفي العام ذاته (بداية الفساد) معنوَنة بالثائر الزنجي في البصرة، متبوعة بأبناء أحمد بن الحسين المذارَيي (في الري)، وبني أبي دُلف، ويعقوب بن ليث بن إسحاق (ابن كُنداج)، وابن طولون ومحمد بن أبي الساج (ورقة 24 أ)، وطالع الثائر الزنجي مُعطى (ورقة 23)، ومنذ التقاطعين الحادي عشر والثاني عشر، لاحظ ابن كبرياء أن (القايم لن يصل إلى الحكم) (وهي إشارة إلى إخفاق الإمام الرضا بالتأكيد) لكن (أعوانه زهاد ورعون له عليهم الطاعة) (ورقة 22 أ). وفي العام (253 هـ) ظهور زعيم (شيعي = الوكيل العمري؟) وُلد عام (211 هـ/ 826 م).

ب) بشأن أعوام التقاطع السادس عشر (274 هـ/ 896 م إلى 295 هـ/ 907 م): بعد أن أشار إلى موت المعتمد والمعتضد، يعطي طالع مجزرة الحجاج على يد ذكرويه (294 هـ/ 906 م. ورقة 26 أ)، وبسبب سنة الألفية الخامسة (= 295 هـ/ 898 م) فإن مواقع الكواكب (تؤكد وجود رجال يعلّمون الحكمة والعدالة، ويعملون من دافع إيمان قويم) (إشارة إلى حزب بني النوبخت).

ت) بشأن أعوام التقاطع السابع عشر، المصنفة (كارثية): موت المكتفي وابن المعتز والوزير العباس وثورات الحسين بن حمدان ويوسف بن أبي الساج (في الجبال)، والقرامطة (الاستيلاء على البصرة، ومجزرة الحجاج (في الهبير 312 هـ/ 924 م) ومعركة زُبارة): ويعطي ابن كبرياء طالع السنتين (311 هـ/ 923 م) و(312 هـ/ 924 م) (ورقة 29 ب).

ث) سنوات كارثية أخرى (حروب ومجاعات) هي سنوات التقاطع الثامن عشر (315 هـ/ 927 م إلى 335 هـ/ 936 م)، التي لم يكملها في العصر الذي كتب فيه، لكنه يسجل عزل المقتدر، والانهيار المالي للدولة وتدنيس الكعبة (يعطي طالعها: ورقة 33 أ)، ورحيل مؤنس إلى الموصل وتدمير واسط على يد المشاة، واغتيال مؤنس على يد القاهر، ودخول الديلم إلى أصبهان: ويتوقف بعد موت ياقوت وصراع الراضي مع الحجرية والساجية في واسط: إلى رحيل القرامطة عن الكوفة (دفع ثمنه ابن رايق: ورقة 39 ب)، وعلى نحو استثنائي يضيف (ورقة 45 أ: عام 326 هـ/ 937 م) عودة سليمان الجنّابي إلى الأهواز، ورحلة ابن رايق (وبجكم) إلى واسط لمواجهة بني البريدي، كما يلاحظ أن الإمبراطورية خسرت الجبال.

وفيما يخص الآمال الشيعية، وضع في البداية (ورقة 31 أ ـ ب: في معرض عودة السهمين إلى المنزل التاسع): (هذا ما يثبت أن القايم وطالب الملك (= خليفة ميال للشيعة مثل الراضي أو وكيل مثل ابن روح) يعظان بالحق والعدل والمساواة، وأن أشياعهم ومريديهم يبحثون عنهم وأنه (=القايم؟) يجلّ الحقيقة والعلم، ويبشر بهما ممتثلاً للأوامر الصادرة في تشريعات وسير الرسل السابقين، ويرجع ذلك إلى الرسول (محمد) من دون أن ينسب إلى نفسه مهمة خاصة، لأن هذا التقاطع لا يشير إلى ظهور رسول). ويتعلّق الأمر هنا بالمهدي المختبئ، وهي الصيغة الاستسلامية لسياسة بني النوبخت الشرعية (اليائسين من نجاة إمامهم الثاني عشر).

وفي هذا الكتاب الذي يثير الفضول بدرجة شديدة، يحصي ابن كبرياء المحن كلها، الشقاء والفساد الذي يضرب الكبار والعامة بالقحط والفتن والحروب في إطار الإسلام الجغرافي بخاصة، في الأمكنة المقدسة في الحجاز (الإقليم الرابع) وفي البصرة مركز ترحيل الحجاج والمدينة المشؤومة الملعونة منذ ثورتها ضد علي.

هكذا بدا (التاريخ العلمي) للإسلام في الأجواء الشيعية عندما دخل الحلاج حلقات الشيعة في خوزستان. لقد انجذب هو أيضًا إلى هذا (التضمين الدوري) للموجودات المقدّر لها منذ الأزل أن تنخرط في جاذبية السموات الخالدة عند حلول أجلها. وقد سجّل تلامذته بضعة تواريخ قرآنية (السنوات 290، 309 هـ) تجعل منه المهدي المنتظر، كما أفرد له البيروني عصرًا فلكيًا خاصًا. كما حفظ تاريخين محددين (310 و312 هـ) لدافع يتعلق بعلم الفلك. وكان تلميذه ابن هنبته القُنَّائي فلكيًا، ودرس طالع علي بن الفرات، وتكلم الحلاج أيضًا بمفردات فلكية: عن عين الميزان (روايات 15، 25: سنة مئتي وتسعين) وعن برج البروج (راجع 24) وعن التنين (رأس التنين هو الدور الصاعد). كما شبه محمد بِ (كوكبٍ برجُهُ في فلك الاهتزاز) (طواسين 1 – 1). ونسب إليه أعداؤه دورًا فلكيًا من نمط ضدَ – مهديَ، مثلما فعل كل من ابن زينب وابن كبرياء مع زعيم الزنج.

وبعد قرنين من الزمان ماثل العطار الشاعر (مستفيدًا من قافية شديدة الثراء بحق) بين الحلاج

والحيلاج، حيث الحيلاج هي أحد مصطلحين شهيرين للزوج الفلكي كتخوذاه - حيلاج (= الكوكبان الرئيسان، وهو زوج من أصل مجوسي يمثل إشارات سعادة (حيلاج) ومدة الحياة (كتخوذاه) في دراسة طالع الولادة. وفي الأساس يجب أن يكون هذان الكوكبان هما هرمزد (=المشتري) أو الشمس (=مهر: Salm 264 ؟)) وكيوان (=زحل). ثم ظهر أن هذا الزوج الإيراني يطابق الزوج اليوناني (APHAITES - ANAIRETES) (الأول (ينطلق) في مجرى حياة المرحلة مع احتمال ما من حسن الحظ، والآخر يعدم هذه الاحتمالية: (المميت)).

ونشأ تعقيد من واقع أن لقب (OIKODESPOTES) (= سيد منزل البرج) اليوناني الذي يدل على (APHATES)، يطابق المفهوم الإيراني كتخوذاه (= سيد المنزل)، ومن الواقع الآخر في أن الفلكيين المسلمين، الذين يرفضون كل أنواع الثنوية، لم يعد في إمكانهم وضع الحيلاج (المحيي) في وجه الكتخوذاه (المميت) (أي eudaemon وcacodaemon عند Cardan)، ومن ثم، لم يعد في إمكانهم تكليفهما مهمتين فلكيتين متممتين، كوالدة (أم) (كذبنو) ووالد (أب) فاعلين في طالع الولادة (إخوان الجزء 2، 290).

ثم تعقدت قواعد تقريرهم: فقاعدة تقرير مكان (APHETES) (أساسًا هي SORS FORTUNAE مطروحة من زاوية شمس - قمر موجودة على يسار الطالع) تعتمد على الاختيار بين خمسة أماكن مانحة للحياة محددة من قبل (صنفه بنو النوبخت في المنزل الثامن بدل التاسع: راجع ابن أبي الرجال)، أما المكان المميت فكان في الغرب نظريًا، لكن باختيار المميت (بأفضلية المريخ أو زحل) فإن مجموع الكتلة (actinobolie) يمكن أن يأخذ هيئة المربع. وفي علم الفلك الإسلامي يسبق اختيار أحد أمكنة المحيي الخمسة للحيلاج (= aphetes) اختيار مكان الكاتخوذاه أيضًا، ويقدم ابن أبي الرجال نقاشات مفيدة عن دوافع اختيار الكوكبين السيدي الطالع (مخطوطة باريس 2590، ورقة 108 أ - 115 أ و159 أ = ترجمة Bale (1571 م) الصفحات 150 - 160، 218). والحلاج في حالة أنه حيلاج، هو (الأم) التي تطهّر الأرواح في حين أن الرسول هو الأب.

ونسرد هنا مجموع الطوالع: لإنشاء بغداد الغربية (عن البيروني)، وللثائر الزنجي، ولتولي المقتدر للسلطة، ولأيام النيروز عام (311 هـ/ 923 م و312 هـ/ 924 م و317 هـ/ 928 م) (عن ابن كبرياء). ونعتمد على كتاب ' HILFSTAFELN ' لمؤلفه روبرت تشرام (ROBERT SCHRAM) من جهة التواريخ الدقيقة للمرور في نقطة الاعتدال، وعلى طبعة نالينو (NALLINO) لجداول البطاني من جهة مواقع الكواكب (مقارنةً بخطوط الطول الأرضية المطروحة من التقويمات اليومية لِ (E. CASLANT) بقصد تقدير درجاتها التقريبية). ونضيف إعادة تشكيل مجموع طوالع النيروز: للعام (241 هـ/ 855 م) (ولادة ابن الفرات)، والأعوام (244 هـ/ 858 م) و(290 هـ/ 902 م) و(309 هـ/ 922 م) (تواريخ حلاجية): التي لابد من أن ابن هبنتة القُنَّائي أعدها وناقشها.

مناقشة مجموع الطوالع: طالع إنشاء بغداد الغربية (23 تموز 1074 م [1073: البطّاني] من

ذي القرنين: إشارة بيزنطية = 762 م =131 يزدجرد = 24 ربيع الثاني 145 هـ: نوبخت): (عن البيروني، تأريخ 263 هـ. بغداد الشرقية، أسست لليمنيين (أول شوال 151 هـ/ 18 تشرين الأول 768 م)، وكان لها طالع خاص وكمنزل برج كان لها السرطان (بينها كان لبغداد الغربية القوس)، راجع (Cardan)، مصدر سبق ذكره، (الجزء 5، 488)، حول موضوع البندقية، التي أنشئت في (25 آذار 421 م، الجزء 5، 489) في شأن فلورنسا التي أنشئت في (5 نيسان 801 م).

راجع تأويل فواتح السور القرآنية: سورة الشورى عن خراب ضفتي بغداد (حم عسق = 518 + 144 = 662 هـ. وقد دمرت بغداد عام 656 هـ، راجع الطبري، مقارنة بالبطّاني (عام1071 ذو القرنين = 760 م + سنتين مبسوطة): زحل ينقص (البطاني: 24 درجة و41 دقيقة)، والمشتري القوس الأول (= 241 درجة) (البطّاني: 251 درجة و58 دقيقة)، المريخ (62 درجة و50 دقيقة) (البطّاني: 299 درجة)، الزهرة (89 درجة) (البطاني: 249 درجة و32 دقيقة)، عطارد (115 درجة و7 دقيقة) (البطاني: 313 درجة)، الشمس (128 درجة و10 دقيقة)، القمر (199 درجة و10 دقيقة). الدور الطالعة (295 درجة). النقطة غاما في الدرجة (20).

كان المشتري في الطالع (القوس): في منزل برجه، في مثلث مع الشمس الموجودة أيضًا في منزله. والكواكب الأخرى من دون منزلة، سوى الزهرة في سداسية مع الشمس ومع منزلها، والمريخ المقاتل في المنزل السابع (سعادة: الزواج والحروب)، وعطارد (الحرفي) في الثامن (شقاء: نكبات وموت).

1) النيروز الأول في تقاطع زحل - المشتري بعد العام (235 يزدجرد = 15 آذار 866 م/ 11 شهرًا و6 أيام = 21 شباط 867 م (يوليوسية)، 6 ساعة و16 دقيقة)[323]:
الشمس (1 د 0 ق 0 ث)، القمر (276 دقيقة 14 ق)، زحل (217 دقيقة 13 ق) (البطّاني: 241 دقيقة 39 دقيقة)، المشتري (معاكسًا) (231 دقيقة) (البطّاني 229 دقيقة 39 ق)، المريخ (52 دقيقة 48 ق) (البطّاني 70 دقيقة)، الزهرة (336 دقيقة 50 ق) (البطّاني 359 دقيقة)، عطارد (331 دقيقة 16 ق) (البطّاني 278 دقيقة)، دور هابط (239 دقيقة 12 ق)، صاعد (IMC) (187 دقيقة 38 ق)، صاعد بغداد (220 دقيقة 20 ق)، صاعد مراقب (94 دقيقة 39 ق) (النوبختي، ورقة 23 ب).

2) النيروز الثاني للتقاطع عن عام (255 يزدجرد = 15 آذار 886 م + 11 شهرًا و11 يومًا = 26 شباط 887 م، 10 ساعات 33 دقيقة)[324]:
الشمس (1 د 0 ق 0 ث)، القمر (46 دقيقة 44 ق)، زحل (معاكسًا) (12 دقيقة 0 ق 0 ث)، المشتري (103 دقيقة 58 ق)، المريخ (324 دقيقة 4 ق)، الزهرة (44 دقيقة 38 ق)، عطارد (331 دقيقة 26 ق)، دور هابط (200 دقيقة 29 ق)، صاعد (IMC) (255 دقيقة 13 ق)، صاعد بغداد (214 دقيقة 26 ق)، صاعد مراقب (154 دقيقة 41 ق) (النوبختي، ورقة 25 ب).

3) النيروز الثالث للتقاطع عن (274 يزدجرد = 15 آذار 905 م + 11 شهرًا 17 يومًا = 4 آذار 906 م، 8 ساعات 9 دقائق)[325]:

الشمس (1 د 0 ق 0 ث)، القمر (56 دقيقة 29 ق)، زحل (334 دقيقة 13 ق)، المشتري (331 دقيقة 14ق)، المريخ (359 دقيقة 46 ق)، الزهرة (31 دقيقة 0 ق 0 ث)، عطارد (346 دقيقة 36 ق)، دور هابط (ناقص)، صاعد (IMC) (214 دقيقة 13 ق)، صاعد بغداد (180 دقيقة) (+ س)[م]، صاعد مراقب (119 دقيقة 16 ق) (النوبختي، ورقة 28 ب).

4) النيروز الرابع للتقاطع عن عام (295 يزدجرد = 16 آذار 926 م + 21 يومًا = 6 نيسان 926 م، 18 ساعة 25 دقيقة)[326]:

الشمس (1 د 0 ق 0 ث)، القمر (316 دقيقة 34 ق)، زحل (258 دقيقة 56 ق) (مع ساعات = 8 أكثر من أيام = 3)، المشتري (253 دقيقة 7 ق)، المريخ (25 دقيقة 18 ق)، الزهرة (55 دقيقة)، عطارد (330 دقيقة) (+ س)، دور هابط (143 دقيقة 29 ق)، صاعد (IMC) (8 دقيقة 10 ق)، صاعد بغداد (330 دقيقة) (+ س)، صاعد مراقب (98 دقيقة 14 ق) (النوبختي، ورقة 31 ب).

ملاحظة: النيروز = يوم الاعتدال الربيعي، وقد جرى انتقاؤه مؤشرًا إلى بداية الدور لاستخدامات الفلكيين: سواء في تقويم يزدجرد (حيث إشارته المدنية هي 16 حزيران 632 م) أم في التقويم اليوليوسي (حيث إشارته المدنية لدى الوثنيين هي 1 تشرين الأول ولدى النصارى 1 أيلول) أم في تقويم نبوخذ نصر (وإشارته المدنية هي 26 شباط). يجب في الغالب أن نزيد على السنوات الثلاثية الأرقام للتقاطعات الأربعة المذكورة أعلاه عامًا واحدًا (886، 888، 907، 927 م): لأنه إذا كانت الصيغة سنة يزدجرد + (631 = سنة يوليوسية) هي صيغة مقبولة على نحو عام، فإن تقاطعاتنا مذكورة عند موسى النوبختي في الجملة الآتية: (تقاطع بعد سنة من سنة يزدجرد (235) وأحد عشر شهرًا وستة أيام (إخفاق))، وهو بالتحديد الإثبات الفلكي الذي سيظهر إذا ما كانت الجملة (بعد سنة . .) تعني (بعد اليوم الأول) أم (بعد (365) يومًا من السنة (1) يزدجرد). ففي الحالة الثانية يكون (632) بدلاً من (631) هو الرقم الذي يجب إضافته إلى السنين اليزدجردية التي أدرجها موسى النوبختي لتحويلها إلى سنة يوليوسية. وبشأن ساعات الوقت، استخدم الفلكيون العرب كلا من الساعة الفلكية البادئة عند انتصاف النهار، أو الساعة المدنية البادئة عند طلوع الشمس (استخدام فارسي) أو عند مغيب الشمس (استخدام عربي). وبشأن بغداد، خط الطول على درجة (80) شرقًا (جزيرة الحديد: عند العرب)، خط الطول على (44 درجة و35 دقيقة) (غرينيتش). وإذا كانت الملاحظات الأربع قد تمّت في بغداد فلا أفهم لماذا: إذا كان

صاعد الطالع التنجيمي في لحظة المراقبة ذا علاقة مستمرة دقيقة مع صاعد (IMC) (=من وسط الأرض، مواجهًا MC = وسط السماء)، فلماذا لا يملك هذان الصاعدان (الطالع وIMC) علاقة ثابتة بما يسمى صاعد (بغداد).

وما إذا كان خط الطول المركزي للشمس (1 د 0 ق 0 ث) في الملاحظات الأربع، وهي إشارة قوية إلى النيروز، ترى قبل التقاطع أم بعده؟ لا أدري.

5) النيروز الخامس: الاستيلاء على البصرة (نوبختي ورقة 29 أ: سنة 311 هـ/ 923 م): النقطة غاما (15 آذار 923 م) في الساعة (20) ودقيقتين بالتوقيت الفلكي الوسيط لغرينيتش (SCHRAM) = الساعة (16) و (57) دقيقة في بغداد (أي الساعة الرابعة و(57) دقيقة صباح (16) آذار بالتوقيت المدني اليوليوسي). صاعد (IMC) (166 دقيقة) قرب صاعدي مكة وبغداد (العذراء). الشمس (1 د 0 ق 0 ث) والقمر في مربع مع المريخ. زحل في مربع مع الميزان (البطّاني يعطي زحل 194 دقيقة 36 ق). والمشتري (61 دقيقة 6 ق) (البطّاني: 100 دقيقة 29 ق). المريخ (البطاني يعطي المريخ 320 دقيقة 48 ق) في مواجهة صاعد المشتري في المنزل العاشر. الزهرة (329 دقيقة 15 ق). عطارد (346 دقيقة 20 ق). الدور الصاعد (85 دقيقة 7 ق)، دور هابط (265 دقيقة 7 ق). قوة زحل والمريخ والمشتري.

6) النيروز السادس: كارثة الهبير (نوبختي ورقة 29 ب: سنة 312 هـ/ 924 م): النقطة غاما (15 آذار 924 م) في الساعة الواحدة و(25) دقيقة، بالتوقيت الفلكي الوسيط لغرينيتش (SCHARM) = (الساعة 22 و20دقيقة) في بغداد (أي الساعة 10 و20دقيقة صباحًا من 15 آذار بالتوقيت المدني اليوليوسي). صاعد (IMC) (359) درجة، صاعد بغداد (316 دقيقة 21 ق). الشمس (1 دقيقة 30 ق). القمر (134 دقيقة 25 ق). زحل (216 دقيقة 9 ق) (البطّاني 206 دقيقة 51 ق). المشتري (121 دقيقة 40 ق) (البطّاني: 130 دقيقة 55 ق). المريخ نحو (340 دقيقة) (البطّاني: المريخ 349 دقيقة 10 ق). الزهرة (340 دقيقة) (البطاني: 9 دقيقة 56 ق). عطارد (5 دقيقة 40 ق) (البطّاني: 180 دقيقة 15 ق). دور صاعد (4 دقيقة 19 ق)، دور هابط (184 دقيقة 19 ق).

مواقع صواعد كل من (IMC) والمريخ والزهرة (المهيمنة) تدل على كارثة الحج.

7) النيروز السابع: نهب مكة (النوبختي ورقة 33 أ: سنة 317 هـ/ 929 م)، ثاني التقاطع: (21 كانون الأول 930 م). النقطة غاما (15 آذار 928 م) في (الساعة 6 و30 دقيقة) بالتوقيت الفلكي الوسيط لغرينيتش (SCHARM) = الساعة الثالثة و(25) دقيقة في بغداد (أي (الساعة 15 و25 دقيقة) من (15 آذار، بالتوقيت المدني اليوليوسي). صاعد (IMC) (107 دقيقة 46 ق)، صاعد مكة (114 دقيقة 7 ق)، عاشر آريس (D'ARIES) (41 دقيقة 7 ق)، صاعد بغداد (110 دقيقة). الشمس

(1 د 0 ق 0 ث). القمر (96 دقيقة 4 ق). زحل (266 دقيقة 40 ق). المشتري (287 دقيقة 21 ق). المريخ (260 دقيقة 20 ق) (البطّاني: المريخ 225 دقيقة). الزهرة (354 دقيقة 17 ق) (البطاني: 55 دقيقة 42 ق). عطارد (343 دقيقة 14 ق) (البطّاني: 93 دقيقة 6 ق).

الزهرة في مربع مع المريخ وزحل (متوضع في الرابع من الصاعد) تدل على الدمار. الزهرة تسيطر على الجزيرة العربية (مع العقرب)، المشتري (منفي في السرطان) يسيطر على بغداد. نتيجة التقاطع الثامن عشر المحمدي بين المشتري وزحل (385) يومًا [+ سنة واحدة] بعد النيروز الفلكي للعام (295 يزدجرد)، يكون (6 نيسان 928 م) في الساعة (6) صباحًا (راجع هنا).

ويوجد بين هاتين الملاحظتين عام من الزمن. وتقدم المقارنة مع البطاني (سنة 1231 ذو القرنين = 920 + 8) الأول من آذار (928 م): زحل في (255 دقيقة)، المشتري في (252 دقيقة)، المريخ (34 دقيقة)، الزهرة (190 دقيقة 41 ق)، عطارد (39 دقيقة 8 ق). ووفقًا ليوميات (E. CASLANT)، فالتقاطع جرى عام (928 م) مع زحل في (272 دقيقة) والمشتري (274 دقيقة). وبمعاودة النزول مع جداول البطاني (تحت عام 331 هـ/ 942 م) مع الخطوة الحالية، نجد لآذار (928 م) زحل (256 دقيقة 41 ق) والمشتري (256 دقيقة).

ويلاحظ ابن كبرياء أنه في عام (928 م) يعاود السهمان (زحل والمشتري) التوضع في المنزل التاسع (أي القوس).

8) إعادة صياغة النيروز الثامن (241 هـ/ 855 م) (ولادة علي ابن أبي الفرات) بدراسة ابن هبنته القُنّائي لطالع أبي معشر البلخي، (ر. الصابي 161 - 162: مولد 22 ربيع الثاني 241 هـ/ 5 أيلول 855 م)، وزيرًا للمرة الثالثة في (21 ربيع الثاني 311 هـ، أُعدم 8 ربيع الأول 312 هـ).

(البطاني: سنة 241 هـ، مقارنة نيروز سنة 235 يزدجرد = 15 آذار 856 م (=22 أيار 855 م + 10 أشهر) عن مخطوطة (2591)، ورقة (23 ب). في سنة (856 م)، صاعد (IMC) ومكة وبغداد في الميزان. زحل (95 درجة 9 ق) (البطاني). المشتري (226 درجة 56 ق) (البطاني والنوبختي: 187 درجة 49 ق). المريخ (297 درجة 56 ق) (البطاني والنوبختي: 138 درجة). الزهرة (183 درجة 28 ق) (البطاني والنوبختي: 11 درجة). عطارد (350 درجة 56 ق) (البطاني والنوبختي: 137 درجة). كور صاعد (41 درجة 30 ق) (البطاني). إخفاق التنبؤ ب (نكبة مرّيخية) في سبعين سنة، تعتمد في الغالب على قوس من (70 درجة) (APHETE - ANAERETE -، أو HYLECH - COCODEN). هنا في الواقع هي قوس المريخ - عطارد = (70 دقيقة). قبل ستة أشهر (لدى ابن الفرات): زحل (89 درجة 10

ق)، المشتري (212 درجة 14 ق)، المريخ (205 درجة 4 ق)، الزهرة (174 درجة 21 ق)، عطارد (161 درجة 3 ق) = (22 أيار 855 م + 2سنة و10 أشهر).

9) إعادة صياغة النيروز التاسع (244 هـ/ 858 م) (مولد الحلاج): القمر (263 درجة 17 ق)، زحل (118 درجة 51 ق)، المشتري (285 درجة 47 ق)، المريخ (309 درجة 24 ق)، الزهرة (259 درجة 58 ق)، عطارد (33 درجة 35 ق)، دور صاعد (3 درجة 38 ق).

10) إعادة صياغة النيروز العاشر (290 هـ/ 902 م) (نبوءة في الروايات): النقطة غاما (15 آذار 902 م) في (الساعة 17 و51 دقيقة)، بالتوقيت الفلكي الوسيط لغرينيتش (SCHRAM) أي (الساعة 14 و46 دقيقة) في بغداد و(الساعة 13 و31 دقيقة) في طالقان (جوزجان: خط الطول 65 درجة شرقًا) = الساعة الثانية و(46) دقيقة والساعة الواحدة و(31 دقيقة) من صباح (15) آذار بالتوقيت المدني اليوليوسي.
مقارنة البطاني: الأول من آذار (1211 م) (= 900؟) + (2) سنة مبسوطة، والسنة (301 هـ/ 913 م):- الشمس (1 دقيقة 0 ق 0 ث). القمر (357 درجة))؟). دور صاعد (65 درجة)، زحل (297 درجة 40 ق)، المشتري (182 درجة 51 ق)، المريخ (97 درجة 42 ق)، الزهرة (شاذ [عام 301 هـ/ أيلول 913 م]، (11 سنة، 9 أشهر) + الأوج (82 درجة 15 ق) = (97 درجة 47 ق)، عطارد (أوج 201 دقيقة 28 ق: ذات الحساب) (64 درجة 4 ق)، وأشار الحلاج إلى برج الميزان في هذه السنة: كان فيه المشتري، في مربع مع منزليه للعراق (السرطان والقوس).

11) إعادة صياغة نيروز الحادي عشر (309 هـ/ 922 م). النقطة غاما (15 آذار 922 م) في (الساعة 14 و12 دقيقة)، بالتوقيت الفلكي الوسيط لغرينيتش (SCHRAM) أي (الساعة 11 و7 دقيقة) في بغداد و(الساعة 9 و52 دقيقة) في طالقان = (الساعة 23 و7 دقيقة) و(الساعة 21 و52 دقيقة) من (15) آذار بالتوقيت المدني اليوليوسي.

(مقارنة البطاني: الأول من آذار 1231 م ذو القرنين + 2 سنة مبسوطة = 1 آذار 922 م). الشمس (1 دقيقة 0 ق 0 ث)، القمر (في المقابل) (181 دقيقة)، زحل (182 دقيقة 22 ق9، المشتري (70 درجة 28 ق)، المريخ (326 درجة 4 ق)، الزهرة (279 درجة 16 ق)، عطارد (69 درجة 16 ق)، دور صاعد (295 درجة 25 ق)، في الساعة السادسة من الصباح الصاعد هو الميزان (بداية 225 درجة في العقرب)، الغرب هو الثور (45 درجة) في الساعة (18).

بالتصحيح مع ابن كبرياء (سنوات 923 - 924 م) يكون: زحل (191 درجة)، المشتري (66 دقيقة)، المريخ (330 درجة)، الزهرة . . ، عطارد . .، دور صاعد . .

بالحساب وفقًا ليوميات(CASLANT) (14 آذار 922 م)، يكون: زحل (157 درجة)، المشتري (36 درجة)، المريخ (340 درجة)، الزهرة (124 درجة)، عطارد (87 درجة)، دور صاعد[327] (51 درجة).

المشتري في المنفى، المريخ في عظمة وفي مثلث، الزهرة في مثلث، زحل مثلث وفي مسدس مع المريخ، عطارد في منزله.

زحل والمريخ في زوايا يشيران إلى (سجن وزوابع) (CARDAN، الجزء 5، 491)، المشتري (مغموم) بسبب المريخ (موت بسبب الكراهية وحكم الأقوياء) (المصدر نفسه). المريخ في الأفق يشير إلى صلب/ شنق (FOM.300). الغول (مع بلوغ الأوج على درجة 40 و30 ق عام 884 م وعلى 53 درجة 41 ق عام 1822 م) يشير إلى قطع الرؤوس إذا كان قريبًا من الشمس وفي مربع مع المريخ، وإلى قطع الأطراف إذا كان في الجوزاء أو الحوت (FOM.301). والدور الهابط تتاخم الدور الصاعد وهي في مربع مع زحل والمريخ. وهيولى)؟) (HYLECH) الطالع هو المريخ و(COCODEN) هو الدور الهابط: وكلاهما نحس. وقد ذهبت مدرسة الفلك في ذلك الزمان من طالع الولادة إلى طالع الموت عبر (التيسير) (راجع القُنَّائي حول ابن الفرات). وهنا المنزل الثامن (= موت) تشغله الدور الصاعد، والقمر يهاجمه زحل (وهو في مثلثه).

وحتى إذا كانت جداول البطّاني للحركة الوسيطية للكواكب، بإهمالها للمواقف والتقهقرات الظاهرة (والقلاقل الحقيقية)، لا تعطي درجة التقريب المطلوبة للتحقق من ملاحظات معاصر له مثل ابن كبرياء، فإن ملاحظات الأخير (ولا سيما عن أعوام 923 و924 و928 م. وهي بالتأكيد له) هي في رأينا ذات فائدة حيوية لأنها توثق لنا بالرؤية هذا المرور العظيم للكواكب والنجوم في الفضاء، أي هذه اللوحة الخلفية التي انزاحت (15) درجة إلى اليمين من أفقنا خلال عشرة قرون. وإلا فكيف نستطيع تعيين الأبراج النجمية الثابتة والتقاطعات الدورية التي أضاءت حياة هذه الأجيال التي ولّت، وإقحامهم على هذا النحو في ظاهرة الزمن الدوري لتاريخ كوني تُعرض فيه حياتنا.

تسمح ظاهرة مبادرة الاعتداليين[328] العتيقة (المثبت عدم رجوعها إلى الوراء)، لدى مراقبتها من خارج الأرض الثابتة المركزية، بالوصول إلى ما وراء الأجواء التي تُسجّل فيها اهتزازات الكواكب المقلقة، وحتى إلى ما وراء الفلك النجومي الذي يميل ببطء في دورانه الدائم، إلى فلك مطلق يضبط إيقاع الكون بوساطة المنازل الاثني عشر التنجيمية (بروج طبيعية)، مميزةً الاختلافات في مظاهر حياة الإنسان، منازل لا مادية ولا مرئية، وجب أن تُعطى أسماء البروج الاثني عشر الفلكية (بروج ذاتية) التي صادفتها في الأصل والتي أزاحتها مبادرة الاعتداليين. إن كل انطلاق الأحداث الكونية ينساب من هذا الميل التدرجي للأفلاك المتشابكة (2 إلى 3 أرضية، 7 كوكبية، 1 نجمي) وفي تقابلها وجهًا لوجه مع الفلك المطلق حيث تسجل المنازل الاثنا عشر لكل نجم مركزًا هو الأصل، وتحفظ له بذلك صفة دائمة لا تتبدل مع ميله عن موضعه.

تكمن الأهمية الوحيدة لهذه التقاطعات في إثبات الحقيقة التي تقول إن حركة الميل هذه هي حركة دورية، ومن ثم يمكن قياسها بالأرقام، التي ترجعها إلى الوحدة الواحدة بالأكوار (فصول الخسوف القمري وSAROS)، فتسمح بالتنبؤ بالعودة النهائية إلى الاستقرار (نقطة البيكار) في

المواقع الأصلية: مفهوم شيعي: درسه الحلاج بعمق: فالصيهور هو مخروط الظل الذي تدخل فيه الفترات القديمة في الكسوف. ومفهوم لامادي: راجع ملاحظة إخوان الصفا (المصدر نفسه 37) عن أن العقدتين ليستا نجمين ولا جسدين بل كائنان لا مرئيان من نوع ملائكي (الأول فأل، الآخر شؤم). لذلك يبدو تخصيص المنازل الاثني عشر كذكرى طقوسية من ديانات الشرك (= ملائكية وفقًا لإخوان الصفا، وتتحلى بأعياد فصلية).

وفي فضاء هذه الحياة الدورية تُعرض أحداث سببها التجميع المتعدد الأضلع الذي ترسمه الكواكب مؤقتًا في اهتزازاتها الغريبة: وتُؤوّل ميولها المنفردة على شكل اكتشاف (نذير شؤم عند المجوسية: الشمس والقمر ذوا فائدة عند المانوية، زحل والمريخ نذير شؤم وعطارد ذو وجهين عند اليونان). وقد أشار بروكليس في تعليقه على TIMEE (طمرخس؟) إلى كل فلك بوظيفة من وظائف النفس: noron (ذهني) (النجوم)، théoretikon (نظري) (زحل)، politikon (سياسي) (المشتري)، thymoides (حمية/ عنفوان) (المريخ)، aisthtikon (مشاعر/ أحاسيس) (الشمس)، epithymtikon (الرغبة) (الزهرة)، phontikon (قتل) (عطارد)، physikon (طبيعة) (القمر)[ن] (بليناس 325).

لقد أخضع الإسناد الهرمزي منهج التراسل لنفوذ النجوم بعد أن طوّره، وذلك في محاولته لصياغة شميلة عظيمة مع كونها غير علمية. وهي ليست (léothesiem)[س] وحسب، لأنها تنزع بنا إلى توسيع أفق إدراكنا العقلي.

3/ 4/ 3) كلمة الحق ومسألة الحقيقة فوق - المذهبية[329]

أصبحت الكلمة العربية الحق اسم الله عند كل الإسلام الإيراني والتركي والهندي والماليزي الذي هداه المتصوفة. ولم تكن مهمة الحلاج التبشيرية وحيدة في ارتباطها القوي بهذا الأمر، بل هي حالة سريرته أيضًا، ومن هنا يبدو البحث في منشئها عن قرب ضروريًا.

لم يكن التبصّر في الحقيقة بذات المعامل (النسبة) من الواقعية دائمًا، بدءًا من الإثبات الشرعي السهل (غير القلق، المتماسك) لحقيقة الرياضيات وعلم الطبيعة وعلم ال(إحياء)، وصولاً إلى حقيقة النفس (بتوافق اللسان مع ما في القلب)، وحقيقة الأخلاق (بتوافق الأفعال مع النظرية) والحقيقة الماورائية (الواقعية النهائية المدرَكة). وتطرح اللغة المشتركة، كفرض قبلي سهل، وجود اتفاق على شكل مسلّمة بين حالات تفكيرنا المختلفة (مع ذاتها ومع أفكار الآخرين) والأفعال والأحداث في العالم الخارجي، وواقعيتها النهائية (في الله)[330].

ومع أن الحق طُرح في لحظة انطلاق الإسلام بمعناه الموسع في القرآن، على أنه تحقيق من الله لصفته كونه خالقًا يظهر ويجيء (﴿جاء الحق وظهر أمر الله﴾ و﴿الآن حصحص الحق﴾ و﴿جاء الحق وذهب الباطل﴾)[331]، فيجعلنا نتحقق من التوافق بين ما يعلنه الله (نبوءات وقواعد ونصائح) والأفعال (الكتب المرسلة والرسل المكلفين بإبلاغها[332] وتطبيق أحكامها)، وهو

التوافق الذي يبلغ أوجه في اليوم الآخر مع الساعة التي هي الحق[333]، فأصبح الحق بذلك اسماً من أسماء الله[334]. يُظهر القرآن مع ذلك أن الحق في معنى الواحدية ليس كلّية آنية وكونيّة. فهو يجيء ويتحقق ويُوعَظ به ويُتنازع فيه، ويتطلب لكي يتحقق حالة نفسية خاصة سواء عند المعلِن أم المتلقّي هي الصدق الذي يتميّز عن الحق (مفهوم الصدّيق).

لقد أرست النزعة التفاؤلية لدى المفكرين في بدايات الفكر الإسلامي، وفاقًا قبليًا (A priori) بين الفكر وموضوعه، فيقول العنبري: «كل مجتهد مصيب»، وسيحاكيه الجاحظ وداود الظاهري. لكن مع النظّام، ميّز فكر المعتزلة وجوب معاملة الحق أولاً على أنه تتطابق الحكم مع يقين من يشكله، والصدق على أنه تطابق قوله مع يقينه (حتى وإن كان مخطئًا)[335]، لأنه، لا يمكن الحصول، خارج ذواتنا، على المصادقة الكلية ولا على إجماع الجماعة على التطبيق الأحادي الشكل للأسماء (الأسماء الشرعية) على الأحكام (الأحكام العملية).

وبالتعمق في مفهوم الصدق برؤيته حالة عقلية وتطهيرًا مطلقًا للقلب وجد فيه كلٌ من ذي النون المصري[336] ومحاسبي الطريق للوصول إلى الله، القابل للإدراك كما هو حق. وفي ذلك العصر حيث تمسّك الظاهرية بمفهوم الحق على أنه (كون الشيء صحيح الوجود)[337] وحيث رفع الزيدية نبرة المطالبة العادلة بهذا المصطلح (الداعي الناطق بالحق) وبدأ المتصوفة بالإشارة إلى الله فيما بينهم باسم الحق، بقي هذا الاسم مفاجئًا للعامة. وكان الحلاج من دون شك هو أول من تجرأ به، فقد سُمع مستمعوه يسألونه: «من هذا الحق الذي تشيرون إليه؟ قال: مُعِلّ الأنام ولا يُعتَلّ». وحتى عند المتصوفة، جاء الحق ليقيم في فكرنا المتطهر وليشرح لنا الفعل الخالق، فهو ليس الله فحسب بل هو الفاطر، أول الفيض الإلهي المسبّب، العدل عند التستري، الحق المخلوق به (كما قال ابن برّجان)[338]، النور المحمدي (كما يقول كسرقي معلقًا على آ 48 من سورة القصص).

وحتى عند الحلاج، لم يمثّل الحقُ الله إلا في الحالة التي يكون فيها قابلاً للتصوّر عندنا، أي ممكنًا بأمره (مبدأ الاتحاد)[339]: فالحق ليس كل السر الخفي الجوهري لله الذي يسميه (الحلاج) حقيقة، بل هو العزيمة (كُنْ).

إن التمييز الأهم عند الحلاج بين الحق والحقيقة في ردّه على المعتزلة واضح في عدة نصوص مميزة[340]. حيث يتصدر الحق عندما يتعلق الأمر بحياة القلب (هيئة ناسوت)، بينما تتصدر الحقيقة عندما يتعلق الأمر بحياة السرائر والله (هيئة لاهوت). فالحق اسم من أسماء الله يشير إلى حكمه العملي الذي يدمغنا به، أما الحقيقة فهي صفة/ ميزة مجردة تشير إلى حكمه العصي على الطبيعة. وقد استخدم الأشعري التمييز ذاته بينما عكسه/ قلبه جماعة الواحدية[341].

جرى الميل العام في ذلك الوقت على مطابقة الحق والحقيقة، سواء عند الظاهرية[342] أم عند الفلاسفة الهلنستية مثل الفارابي. بينما عدَّ علماء الكلام المخترَقون، والضرارية منهم، من قبل المعتزلة[343] أن كِلا المصطلحين إنما يشير إلى استخدام الكلمة بمعناها الحَرفي من دون المجازي، إذ يجب أخذ الكلمة القرآنية بمعناها الحرفي وإن لم تكن دارجة على اللسان من قبل. لقد كلّف الله

الإنسان التدبير بتكليف من عنده، ويكون هذا المعنى بالقدر ذاته عندما تكون تسمية عملية ومحددة مثل حق (أو كافر)، أو عندما تكون فكرة في الله مثل الحقيقية (أو الكفر). وظن الحلاج العكس، ففكرة الكفر في العلم الإلهي يجب عدم تفرقتها عندنا عن فكرة الإيمان، فكلتاهما في الله حقيقة لا تنفصل مثل الأفعال التي تشرحهما، في حين يجب أن تُفرّق حالة الكافر الواعي بطريقة جدلية عن حالة المؤمن، لأن أحدهما صادق والآخر كاذب (بحق الناسوت، بحق اللاهوت)[344].

إن مفهوم الحق عند الحلاج مرتبط بعالمية تبشيره، الذي يؤَكد فيه يقينه بأن الاتحاد الصوفي مبني على استسلام عاشقٍ لإرشاد يأمرنا بفعل الخير، لا على الانتساب المذعن لمجموع المعرفة الإلهية المفروض سلفًا. كفْر حقيقي = استتار ما أن يصبح الله كل النفس، حتى يستتر عن النفس [سورة الأنعام، آ 37][ع]: إنها اللعنة المجرّبة، ليلة الروح الثالثة [ف]: بقوة أكبر مما حدث للشيطان الذي يطلب استمهالاً [ص] أخيرًا ينوي استخدامه في مقاومة الله، إذ يقول إبليس لموسى، ولأنه لم يجرؤ على أن ينزع من النفس مرتكزها الإلهي،: (كان) ابتلاءً لا أمرًا'، أي أمرًا نفسيًا خفيًا بإرشاد (توجيه) خفي وأمرًا عقليًا: لا يستطيع الملاك تلقيه لأنه (الملاك) صورة نقية، نظرية عين القضاة الهمذاني والعطار) (ومن ثم): كفرٌ واجبٌ عليّ.

3/ 5) حَجة الحلاج الأخيرة والوقفة على عرفات

3/ 5/ 1) الوقفة على عرفات والمذهب الحلاجي في الحج

في عام (632 م)، أعاد النبي في حجة الوداع (وهي حجته الوحيدة) الحج الإبراهيمي الأول، الذي بترت شعائره أحماس[ق] مكة، فلم يُبقوا إلا على العمرة في مكة واجتماع قريش في المزدلفة. ويقول الحديث: «دخّلت العمرة في الحج»[345]، ما يدل على تطويع الرسول بذلك لطقس قَبَلي بجعله شعائر (لكل) الناس[346]. ولا تكتمل هذه الشعائر بمراحلها الثلاث، عرفات والمزدلفة ومنى، إلا عند بلوغ أوجها على جبل عرفة: هناك حيث أصبح إبراهيم خليل الله كما يقول الشافعي[347].

ففوق الوقوف في المزدلفة، وهي ليست سوى المحافظة على التعريف الثانوي والقبلي (عند المشعر)، والنحر في منى، يعطي محمد الأولوية المطلقة للتعريف على عرفة، في أرض (حِلّ)[348]، في حين إن مكة والمزدلفة ومنى (حرام). إنه الإكمال، لحظة إتمام المشعر القرآني (آ 3 من سورة المائدة)، عند إبطال التأريخ الكبيس، وقد عاد القمر منزله الأولي (آ 36 من سورة التوبة). لذلك توجه محمد نحو القبلة وخطب[349]، فوضع دماء[350] وربا الجاهلية وحدد حق النساء الأدنى بالإعالة، وقطع الصيام، وأنشأ، بعد صلاة قصيرة جمع فيها الظهر والعصر كما لو أنه على سفر، حيث يُكتفى بركعتين[351]، دعاءً حرًا، وتلبية مستقاة من أقدم المصادر العربية، تضرّع فيها بتذلل لرحمة الله التي ستتنزل عليه وعلى كل المؤمنين في نوع من (الحضرة) الإلهية، التي تناديها صيحة التلبية والتي يرددها الجميع.

من ثم، فَهِم عامة المؤمنين أن جوهر الحج هو عرفة (الحج عرفة). فهناك يغفر الله للجميع من دون انتظار دماء الأضحية التي تنحر في الغد، يغفر للحاضرين والغائبين (حيث ينادى بأسمائهم كأننا في تعبئة[352] عامة) آخذًا بالحسبان الإعلان الروحي لبعضهم، أي الشهود[353] الطاهرين المرصودين سلفًا، بالرغبة النابعة من العبادة الذليلة النادمة لإله إبراهيم. ويكتفي الله بندم هؤلاء الشهود التعبدي المضحّي لكي يقبل الهدي المجازي في الغد: ويباهي[354] بهم ملائكته. ويفوق يوم عرفة يوم الجمعة دينيًا (عندما يصادف اليومان معًا كل تسع سنين[355]، انظر مثال ذلك أفضلية[356] الفصح على السبت عند الصدوقيين). ومن ثم يفوق التعريف الجمعةَ في خارج الحجاز (عُرف خراسان، وأبو حنيفة بخلاف مسلم وعرف الجَبَليين المغاربة)، ولا يقبل مالك بهذه الأفضلية إلا في الحجاز (مكة والمدينة). ويفوق يوم عرفة يوم النَحر (الحسن بخلاف ابن حنبل) وليلة القدر (جابر بن عبد الله القسطلاني بخلاف ابن القيّم وابن عابدين) وكل الأعياد الأخرى.

إنه العيد الوحيد (مرة في حياته) الذي يجب فيه على المسلم الدعاء الحرّ الشخصي النابع من الذات، فقد يكون شفيعًا لإخوته (ولذلك يوصي بعضهم في ذلك اليوم بتلاوة صلاة الخضر (الجماعية): صلاة الأبدال[357]، الشفعاء السبعة في هذا اليوم، كما يقول علي بن الموفق أحد أساتذة أبي سعيد الخرّاز (توفي عام 286 هـ)، الذي قبل قوله السالمية).

و(بإعادة) أو بالأحرى (بفرض) أولوية التعريف، فقد عمم محمد على المؤمنين كافة (لأن الإفاضة من عرفة كانت منسوبة إلى قبيلة عربية أخرى هي آل صفوان بنو شِجنة بن كعب[358]، من تميم) العفو السنوي الذي خص الأحماسُ به قبيلةَ قريش. والحلاج متأملاً هذا الإكمال المحمدي للإسلام، استشف فيه عولمة القبلة التي نقلها محمد من المقدِس إلى مكة (كما أعلن المسيح في Sichem (سيخارة؟) (عند بئر يعقوب) عولمة شيخيناح (shechina) إسرائيل، التي كانت قد نقلت مع القوس من Sichem إلى l'Eben du Moria). وأظن أن نقل شعائر الحج إلى حالةِ كلية الحضور يلبي الجوهر في الحصول على العفو للجميع، بصلاة ودعاء وقربان مجرد تمامًا، من ذات النمط الذي نادى به الرسول محمد في الحرم (تحت الإحرام)، قائلاً لله تعالى: «أنا العبد الفقير المستغيث[359] المستجير . .». هناك حيث نال إبراهيم، وبالأسلوب ذاته في طهور[360] القلب، الخُلّة التي هي فوق القانون (الشريعة): ضمانة المغفرة الشاملة.

3/ 5/ 2) دعاء الحلاج في وقفة عرفة

قال الحلاج دعاءه الشهير[361] في حجته الأخيرة، في (9) ذي الحجة، في ساعة الذروة من الحج يوم التعرف، بعد العصر[362]، بعدما أهاب الخطيب المفوّض (وعادة ما يكون قاضيًا يكلفه أمير الحج، ترى هل كُلّف الحلاج في تلك السنة؟ احتمال ضئيل استبعدَته رواية العطار أيضًا) بالجمع أن يعرضوا أنفسهم بندم على رب العالمين، وأن يلهجوا بالتلبية. ويبدو أن الحلاج تخلف قليلاً عن الجمع، على جبل الرحمة، ودعا بصوت عالٍ جدًا، بينما كان الحجاج أيضًا يصلّون ركعتي الوقفة، ويدعون لأحبائهم الغائبين، يريدون جمعهم وهذا العتق من الذنوب الذي سيتنزّل على الجمع.

(قال، على عرفات[363]: «يا دليل المتحيّرين زدني تحيّرًا، وإذا كنت كافرًا فزدني كفرًا»).
ثم رأى الحجيج يدعون، فأدار وجهه نحو الجبل (= جبل الرحمة)، وعندما رأى الناس قد نزلت (نحو المزدلفة)، ضرب على صدره وصاح[364]:
إلهي[ر]، أنزّهك عما يفعله عبادك ليتقربوا إليك، وما يقوله موحدوك لكي يوحدوك، وأنزهك عن تسابيح من يقول سبحانك وتهليل من يقول لا إله إلا الله، وعما يقوله فيك أولياؤك وأعداؤك جميعًا، إلهي أوقفتهم في مواقف العجز ثم طالبتهم بتكاليف القدرة[365]، إلهي أنت تعلم عجزي عن مواضع شكرك فاشكر نفسك عنّي[663] فإنه الشكر لا غير[367].

وإذا ما تذكرنا الثواب الكبير الذي يربطه الحجاج بهاتين الركعتين في الوقفة، (هاتين الركعتين اللتين ترويان مرة في العام عطش العام كله)[368]، فسنرى هذا الابتهال الاحتفالي الذي يدعو لزيارة الروح الإلهية لصميم القلب يأخذ كامل قيمته في معنى التلبية عند الحلاج (فقصيدته (لبّيك) لا تتحقق إلا في عرفة)، وفي جوهر طريحته عن التعريف، التي حركت عملية إدانته[369].

4) في بغداد: حماسة الدعوة والإدانة السياسية

4/ 1) بغداد

4/ 1/ 1) ما كانت عليه بغداد عاصمة العالم الإسلامي، عندما وعظ الحلاج فيها

«ثم رجع وتغيّر، واقتنى العقار ببغداد وبنى دارًا، ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه» (رواية حمد).

«فاشكر نفسك عنّي فإنه الشكر لا غير» (من كلمة الحلاج على عرفات).

«أيها الناس أغيثوني من الله، فإنّه اختطفني منّي وليس يردّني عليّ» (الحلاج في سوق القطيعة).

«فكان يتعاطى هذا ويدعو إلى نفسه بتحقيق ذلك كلّه حتى استمال جماعة من الوزراء وطبقات من حاشية السلطان وأمراء الأمصار وملوك العراق والجزيرة والجبال وما والاها» (الإصطخري).

«إنما يريد قتله الرافضة من كتبة الدولة» (نصر).

لدى عودة الحلاج من حجته الأخيرة إلى مكة، بسطت شخصيته الشديدة الأصالة كامل

ضوئها على مسرح الأحداث في قلب الحياة العامة، بين النخبة والجموع في المدينة الهائلة الضخمة المرهفة، بغداد.

وحرّض خطابه مجموع الذمم والضمائر، غير المبالية منها والتي لم تنزع إلى قرار بعد، لكي تقف معه أو في مواجهته. كما كان حال القديس برناردين (Bernardin) في سيين (Sienne) والواعظ سافونارول (Savonarole) في فلورنسه في أوج نهضة العصور الوسطى.

وقد فضّل توجيه الخطاب إلى العامة، إلى عمال ال(إحياء) الصناعية في قطيعة أم جعفر، لكنه قبل أيضًا دعوات التجار الأثرياء[1]، كابن هارون المدايني وبهرام المجوسي، وشارك عند أبي طاهر الساوي في احتفال أنشد فيه قوّال (ولم يرفض تلميذه فارس الاستماع إلى المغنية هِزاره في حفلات عدة في نيشابور)[2]. كما قابل علية المجتمع المثقفة، في حلقات في رحبات المساجد بادئ الأمر، في جامع المنصور[3] بخاصة (كان الشبلي يداوم تحت قبة الشعراء)[4]. ثم في المجالس المنعقدة أسبوعيًا عند الهواة المتنورين (كان الحاجب نصر يستقبل السلفيين بهذه الطريقة) حيث تُتلى فيها قراءات العلماء من قرّاء ومحدّثين وفقهاء ولغويين في الشؤون الدينية والدنيوية. ومع قطيعة المتصوفة معه، سنرى أنه لقي بعضهم من المرتبطين بقرّاء ومحدثين. وكانت هذه المجالس تعقد في مكتبات رعاة العلم والمنفقين عليها (دار الحكمة لبني المنجّم) أو في مكتبات الورّاقين (في قطيعة الربيع وفي باب الطاق)، وفي المشافي أيضًا، مثل بيمارستان السيدة بإدارة محمد بن زكريا الرازي[5] الشهير، الذي عَدَّ الحلاج على معرفة به، وذلك تحت رعاية الملكة - الأم بالتأكيد، السيدة شغب، حاميته قبل عام (296 هـ).

وينقلنا هذا الاسم الأخير إلى زيارات البلاط، فإضافة لاستقبالات الحاكم التي لا يظهر فيها عادةً سوى (ندمائه)، كانت نساء علية المجتمع تستقبل الناس في دورها، معزولة عن ضيوفها الذكور بحجاب رقيق لا يمنع الخوض في الأحاديث، ونعرف أن السيدة استقبلت ابن روح[6] على هذا النحو. وإذا ما بقيت السيدات على النصرانية، مثل مريم أرملة الوزير قاسم بن وهب، (وكذلك النصرانية كاتبة القهرمانة أم موسى)، فإن السهولة الأكبر في الحركة التي يمتلكن، ومن ثم الثقافة الأعلى، كانت تفضل استقبالاتهن على غيرها. ومن المرجح أن يكون الحلاج قد زار بعضهن. وإضافة لذلك كله استقبل الحلاج الناس في مسجده[7]، وانتظره الناس إذا ما دخلوا عليه وهو يصلّي. ولم يتسن له أن تكون تحت تصرفه صالة خاصة للتدريس، اللهم إلا إذا سمح له دعلج السجزي باستخدام وقفه في سوق القطيعة.

ولا تعطينا الوثائق الباقية عن تبشيره العام في بغداد سوى نظرة غير شاملة عن تنوع وعمق علاقات الحلاج الاجتماعية، لكنها تؤكد إقامته في بغداد سنوات عديدة. وتُبرزه أخبار الحلاج في زيارة عند الأعيان (رقم: 39، 40، 42) وواعظًا في السوق (رقم: 10، 36، 38، 45، 52) وفي المساجد (رقم: 5، 11، 43، 46، 50) ومستقبلاً في داره (رقم: 7، 42 - 44، 51، 73، عبدان) وقائمًا الليل في المقابر (رقم: 5، 62)[8].

وكانت بغداد المكان المختار للحلاج. وفي هذه المدينة التي اختارها منذ زمن بعيد أراد أن يصرّح بشهادته، وفيها قاسى الشهادة بعد سجن طويل، أمام الجمع المتقلّب الأهواء الذي سمّاه في بدايته المصطلم. ومع أن إشعاع فكره تألق في خراسان بعد وفاته، فإن الانتشار الشعري لأسطورته حتى آخر أطراف الإسلام بقي جامعًا لاسمي الحلاج وبغداد. لذلك تبدو محاولة الوصول عبر الطبوغرافيا والإحصاء إلى العناصر القابلة للقياس في البنية الاجتماعية لهذه المدينة وأوساطها المختلفة التي اخترقها الوعظ الحلاجي ملائمة، وكذلك محاولة إضفاء اللون على صورة حياة الناس وأزمة الخبز التي سببتها السياسة الضريبية الخرقاء، حين بدأت الإمبراطورية العباسية بالأفول[9].

4 /1 /2) مخطط بغداد

لفهم مخطط بغداد [انظر. لوحة 7] في عام (309 هـ/ 922 م)، يجب أخذ ما يلي بالحسبان:

1) مخطط أرشيف الضرائب، ويحتفظ بالأسماء الآرامية القديمة (أسماء معددة باتجاه حركة النهر، وإذا ما وجدت منعطفات، فباتجاه عقارب الساعة):

أ) الضفة الغربية: أستان علي: طسوج عنبر، طسوج مسكين، طسوج قطربّل، طسوج باذُرايا[10] إلى الجنوب الشرقي من سراة، مقسمة إلى[12] رُستاق، فَرَوسياج والكرخ والسونايا وقُطفتا . .

ب) الضفة الشرقية: أستان شاذ هرمز: طسوج بُزُرغسابور (= إلث)، طسوج نهر بوق، طسوج كلواذى، طسوج نهر بين، جازير، راذان. ويرويها[11] نظام قديم من الأقنية . .

2) التغيرات المتتابعة، وبالتبعية لمدينة المنصور (ضفة غربية) ومدينة المهدي (ضفة شرقية)، مع توضّع صوب الشرق. ويوجد مركزان داخليان إلى الشرق من المدينة المستديرة، هما القطيعة (= سونايا)[12]، التي أصبحت المدينة الشرقية (الضفة الشرقية للسراة)، مع قصرها (الوضّاح) وجامعها، والكرخ، وتحوّل هذان المركزان بسرعة، الأول إلى (مركز المدينة) والثاني إلى مركز العاصمة التجاري، وبه المرفأ الحقيقي الوحيد، فُرضه جعفر[13] (مثل مرفأ القديس نقولا في باريس)، وفيه ترسو القوارب القادمة، سواء من الموصل (أعلى النهر) أم من البصرة (أسفله)، قرب جسر الجمرك (الجسر العام الحقيقي الوحيد): مثل جمارك المستنصرية في القرن التاسع عشر، التي كانت مربوطة بعكس مجرى النهر بالجسر. ويقع المرفأ على ناحية أسفل النهر من الجسر (شيّد منذ عام 157 هـ) (في قرن السراة على الضفة الغربية من السراة، على زاوية دجلة) في باب شعير[14]: في أسفل مصب نهر الرُّفَي (= نهر عيسى) الذي يفضي إلى دجلة[15] عند أسفل السراة تمامًا، بعد أن يروي الكرخ طويلاً، وفيه تمرّ زوارق القمح الآتية من مصر والشام عبر الفرات،

3) تعايش الجدارين، ليس سور المدينة المستديرة المزدوج وحسب، بل السور الممتد على طول دجلة لردّ الفيضانات أيضًا، ومنه اسم الجسر و بين السورين[16] لهذا المثلث، المتوضّع على الضفة الغربية، والذي يحوي الحريم الطاهري والشارع المتجه نحو دار الرقيق والفناء بين الجسر وباب خراسان، وأخيرًا قصري القرار والخُلد (إلى الجنوب من هذا المثلث، إلى شمال - غرب السراة). وقد بدأ تدمير السور المزدوج للمدينة المستديرة في عهد المعتضد[17] وانتهى في عهد المقتدر، وكانت الكثافة السكانية القصوى، وكذلك الحركة البشرية، بين الشرقية والكرخ، قرب طاق الحرّاني في الوراقين[18] القديمة. وكانت التجمعات التي لا تزال باقية من المدينة المستديرة هي أرباضها، أي الحربية (باب حرب) وباب شام وباب محوّل (اختفى باب الأنبار) وباب بصرى (إضافة إلى بقايا المدينة المستديرة).

وكان للمدينة الشرقية أيضًا سورها الخارجي، وسور - سد للنهر، وتوضعت هي الأخرى باتجاه أسفل النهر: من باب شمّاسية (القبر الحالي لأبي حنيفة في الخيزرانية) إلى قصر الرصافة (مع جامع) وصولاً إلى القصر الحسنيّ الذي شيّده المعتضد، مع جامع (= هو الجامع الحالي في سوق الغزل)، والحدائق المتجهة نحو باب كلواذى (الحلبة بعدئذ). وكان مركز الكثافة فيها هو دار علي بن جشيار، هناك حيث جرّ زورقان رصيف القوارب إلى الضفة الشرقية نحو عام (221 هـ) (أنباء الجزء 1، 179)، (جسران توأمان: كرسي، ابن عساكر الجزء 1، 406).

نركز بعد هذا التوضيح على ال(إحياء) التي عاش الحلاج ووعظ فيها على الضفة الغربية. أولاً في الشنيزية جنوب الكرخ[19]، في رباط الجنيد في توثا، في أسفل حي باب محوّل (حيث عاش الشيخ البربهاري الحنبلي، حي كتّب السامرائي (سالمون، 115)، وحيث اعتُقل أربعة حلاجيون في عام 298 هـ). وكان يجري ترميم رباط الشنيزية دائمًا، وقد أعادت الملكة - الأم (599 هـ) بناء رباط الأخلطية قرب قبر معروف الكرخي، ويعلّم مقام الحلاج الحالي موضع رباط آخر، يتحدر من ذلك الوقف. ثم إلى الشمال أكثر، بين الشرقية والقلاعيين وقرب البزّازين، فقد حمل الحلاج معه بعضًا من أعيان تستر، أي البزّازين، للإقامة في بغداد[20]، وهو ما تطلّب وقتها تأييدًا حكوميًا، في عهد وزارة ابن وهب (أي من حمد القُنّائي وابنة عمه مريم، كنّة ابن وهب)، وهناك كان منزل خال ولده، حيث عاشت زوجه وأولاده في أثناء غيبته واعتقاله. وعندما (ابتنى دارًا) للوعظ، اختار حيًا صناعيًا نحو الشرق، شرقي المدينة المستديرة، في ربض باب الشام عند تقاطع[21] هيثم بن معاوية الخراساني (قريبًا من طعمتي المرّوذي والمُرياني الأهوازي): على الحدود الجنوبية - الشرقية لربض الحربية الحنبلي وإلى جنوب - غرب مقام الكاظمَين الشيعي عند الطعمة المسماة (قطيعة أم جعفر (=زبيدة)) المتنازع عليها بين الشيعة والحنابلة، التي يسكنها العتّابية من عمال النسيج، وفيها سوق (سوق قطيعة الربيع) ومسجد (العتّاب)[22]. ومن هناك كان يذهب للصلاة عند مقابر باب حرب أو أبعد من ذلك عند قبر مُصعب في مسكين، وقبر سلمان في المدائن[23] وفي الجبّانة[24]، وعند قبر ابن حنبل ومقابر الشهداء[25].

وتقع (قبور الشهداء)[26] خارج الأسوار، على الجبهة الغربية لمقبرة باب حرب، على يسار الطريق المتجه نحو باب قطربل، إلى الجنوب من مقابر قريش (= الكاظمين)، قرب قبر هشام بن عروة الزبيري (توفي عام 145 هـ)[27]، وكان هؤلاء (الشهداء)، وفقًا للإسناد المحلي، من السنة أعداء الخوارج الذين عاد بهم علي وقد أُرتثّوا من المعركة في النهروان (شعبان 38 هـ = كانون الأول 658 م) وتوفوا هناك في ليلة القدر[28]. (وكان بينهم صحابيون)[29]، ومن هنا كانت زيارات الورع والتقى لهم، فهو المكان الوحيد في بغداد الذي يتصل بأصحاب النبي. ثم روى الشيعة المتأخرون أن اثنين من أولاد علي هما العون والمعين كانا بين هؤلاء الشهداء و(قد أصيبوا في النهروان)[30]، وأقيم مزار شيعي هناك منذ القرن السابع هو قبر عون، وهو في الغالب جامع المُنتقى[31] الآن.

نستطيع تعيين القصور الوزارية لذلك الزمان أيضًا: دار سعيد بن مخلد[32]، أسفل الجسر على الجهة اليسرى، ثم أقام فيه آل الخاقاني (والسفير اليوناني عام 305 هـ)، ودار سليمان بن وهب، في المخرّم، مشرعة الصخر[33]، ثم سكنه علي بن الفرات، الذي كان منزله الشخصي في الشرقية (ربض حُميد، الضفة الغربية) عند سوق العطش في كرم العزّ. وسكن علي بن عيسى دار الستيني على ضفة دجلة، من الجهة اليسرى بين دار المملكة ودار مؤنس[34]، قرب دار علي بن جشيار العتيقة، ودار المعزّية مستقبلاً = القصر البويهي = قلعة الترك، قرب تربة السيدة[35] (وتتضمن: قبرًا جمع عدة خلفاء، المطيع وغيره. ومحكمة استعملت عام (306 هـ)، وأصبحت دار سُبُكتكين (توفي عام 464 هـ الحاجب، وبيتًا للمال سُرق عام 317 هـ، ومسجدًا مع مئذنة) عند أعلى الجسر تمامًا (باب الطاق). أما قصر الخصيبي فكان عند قنطرة الأنصار (الجهة اليسرى)[36]، لكنه أقام في دار ابن وهب عندما أصبح وزيرًا. وكان للوزير حامد حديقة وناعورة (= حلبة، باب أزَج)[37] على الضفة الغربية، وداران على الشرقية (في باب خراسان وباب بصرة). وكانت حديقة نصر القشوري (القراح) تجاه الحلبة (الضفة الشرقية)، وتربته هي التي دفن فيها البربهاري، في المخرّم (الفرّا، 309 هـ). ودار الماذرائي في قرن السراة بجانب دارَي الجهبذيان، اليهودي علي بن هارون (قُتل عام 329 هـ) والنصراني إبراهيم بن أيوب (الصولي، الراضي، 199 هـ). وكان مركز أهل المال بجانب دار البطيخ (الكرخ)[38]، في درب العون[39] (لربما على اسم الصيرفي يزيد بن عون العِبادي توفي عام 137 هـ)[40].

وبشأن إعدام الحلاج، فالمعالم هي الآتية:

تحقيق في محكمة حامد (دار الحجابة)، وزنزانة في القصر الحسني (الضفة اليسرى) على مسؤولية صيرفي البلاط آهارون بن عمرام، ومنها أخرج الحلاج ونُقل عبر الجسر إلى آمرية الشرطة في الضفة الغربية[41]، لكي يُعدم في رحبة المجالس[42] بين الآمرية وباب خراسان. وقد بُنيت هذه التفاصيل وفقًا للزيارة التي قام بها الوزير ابن المسلمة إلى مكان إعدامه، وتتوافق مع القنّاد الذي حدد مكان الإعدام في الجزيرة العباسية[43]، وهي قريبة جدًا. وقد علقت رأس الحلاج ويداه على مقربة، على جدار السجن الجديد[44] في القرار. ونثر رماده في دجلة عند باب الطاق[45]، من على مئذنة

قريبة (لربما مئذنة تربة السيدة)، ولذلك قال المتصوفة إن الحلاج أُعدِم في باب الطاق، على الضفة الشرقية (هناك حيث انتظر بعضهم ظهوره بعد الموت)، في حين إنه أُعدم على الضفة الغربية.

قبر ابن حنبل: خارج الأسوار في مقبرة باب حرب، خلف خانكة الطاهر (ومن ثم بعد القنطرة التي بناها الحاجب البويهي سبغتكين)، على الطريق المتجه إلى باب قطربل: ومن ثم مُلامس لقبور الشهداء[46]. ولذلك أظن أن اسم (الشهداء) هذا إنما يشير إلى الحنابلة الذين أعدموا بالتفتيش التعسفي المعتزلي[47]، لكنني لا أستطيع تأييد هذه الفرضية في مواجهة الإسناد المذكور آنفًا. وكانت زيارة الحنابلة لقبر ابن حنبل والصلاة عليه قد أصبحت قاعدة متبعة بعد أربعين عامًا تقريبًا من وفاته، وذلك في انحراف خطير عن التزمّت الحنبلي، والتفجّر الشبه الفوري للحبّ الشديد له. وكان من أوائل الزوار المذكورين أبو الفرج الهندبائي، تلميذ أبي بكر المرّوذي المتوفى عام (275 هـ)[48]. وخرجت الفتوى المضادة للحنابلة في (10) جمادى الثانية عام (323 هـ)، عن كبير القضاة المالكي عمر حمّادي، تحت ضغط الخليفة الراضي والوزير ابن مقلة، ونقرأ فيها[49]: «وإنكاركم زيارة قبور الأئمة صلوات الله عليهم وتشنيعكم على زوارها بالابتداع وأنكم مع إنكاركم ذلك تتلفقون وتجتمعون لقصد رجلٍ من العوام (هو ابن حنبل) ليس بذي شرف ولا نسب ولا سبب برسول الله صلى الله عليه وسلّم، وتأمرون بزيارة قبره والخشوع لدى تربته والتضرّع عند حفرته». وكذلك زار الحلاج القبر، وهكذا سيفعل ابن سمعون، في الخامس عشر من كل شعبان (= ليلة البراءة،)[50]، وأراد المطيع أن يصنع له مقامًا (الفرّا، 403 هـ). وانتهى دجلة إلى تدمير هذا القبر بعد القرن الخامس عشر بقوة تآكل جرف الضفة الغربية، كما لاحظ البندنيجي في القرن السابع عشر[51].

4/ 1/ 3) سبرٌ لإحصاءات السكان

كان هناك تقويم رقمي رسمي لعاصمة الخلافة في مناسبتين، لدى عودة المأمون (204 هـ)، وعند عودة الموفق (272 هـ)، التي تلاها الأوج في عهد المعتضد والمقتدر. ولم يبق من التقويم الأول أي وثائق. وللأسف ضاع الثاني المعروض في كتاب (في صفة بغداد)[52]، وهو لمحتسب كان فيلسوفًا إلى جانب ذلك، اسمه أحمد بن الطيب السرخصي (قتله القاسم عام 286 هـ أو 288 هـ)، وقد عُدّل الكتاب في عهد المقتدر ليلائم الحال الجديد على يد كاتب هو أبو سهل يزدجرد بن مابنداذ الكِسرَوي[53]. ويكاد يكون مؤكدًا أنه أخو كاتب الخراج المعروف إماميًا مقاتل ووالي خراج الأهواز بين (315 – 316 هـ)، المدعو أبا الحسن أحمد بن محمد بن مابنداذ[54]. وقد بقي لنا من هذا الكتاب الذي نقحه ونسخه كبيرِ القضاة ابن أم شيبان نحو عام (345 هـ)، تحليلان صغيران عند الصفدي[55] وعند التنوخي أخذا عن ابن أم شيبان، ونجد فيهما أرقام شوارع وحمامات وسكان وقوارب وبحارة، وأرقام الاستهلاك اليومي للقمح والشعير والخضراوات. وبمعونة هذا الكتاب نستطيع الاستدلال بتقويمات معاصرة لهذا المجال أو ذاك، والخروج باستنتاجات قيّمة.

4/ 1/ 3/ 1) مستوى الحياة والغذاء: الأسعار والعملات

4/ 1/ 3/ 1/ 1) الغذاء

كان الغذاء الأساس في البلاد الإسلامية هو الخبز (قمح وشعير ورز)، تكمّله التمور[56] والخضراوات الطازجة والمجففة (مسلوقة)، فمشتقات الحليب والفواكه والتوابل (الزيت والملح والفلفل) ونادرًا اللحم، وكان الماء هو الشراب، مرفقًا بشيء من القهوة (منذ القرن الثالث عشر) أو الشاي (منذ القرن التاسع عشر). ويُعدّ معدل استهلاك الفرد اليومي من الخبز، كمية ضخمة: بين (850 غرامًا) (بدو لَرْبه، عين مهدي، سنة 1887 م)[57]، و(805 غرامًا) (مستوطنون في مآب، 1912 م) و(800 غرام) (أهل مدن، مراكش، 1933 م)[58]. ويمثل شراء الخبز ما بين (66 ٪) (مآب) إلى (76 ٪) (بدو لربا) من ميزانية الغذاء المخصصة للعائلة التي تملك ماشية وحديقة، و(42 ٪) من ميزانية أهل المدن الميسورين (75 ٪ للآخرين). وفي فاس[59] عام (1931 م)، كان استهلاك الفرد السنوي من القمح (للخبز) نحو (252 كيلو غرامًا)، (أي 27 مليون كيلو غرام لِ 107.000 نسمة) أي (700 غرام) في اليوم للفرد، وكانت تمثل (46 ٪) من استهلاكه الغذائي النباتي (مشتملاً حبوبًا وخضراوات وفاكهة).

ويتيح لنا هذا أن ننشئ، بتقريب كاف، أرقام إمدادات بغداد من الغذاء. فنحن نعرف في الواقع أن الضرائب (غير القانونية)[60] على القَمح في بغداد، المسماة مُستغَلاّت[61] والمقدرة بِ (2 ٪)، وصلت عام (303 هـ) إلى (156.000 دينار)، أي ما يعادل دينارًا واحدًا لكل كور قمح، بسعره الرسمي: (50 دينارًا) للكور. ومن ثم تستهلك بغداد (156.000) كور (= 346.772.000 كيلو غرام)[أ] من القمح في العام، ويمثل هذا الوزن وزن الخبز ذاته، بينما يزيد السعر نحو (33 ٪)، وبذلك يكون لدينا الرقمَ المعيار لتحديد سكان بغداد على وجه التقريب. فإذا ما استعملنا رقم فاس للفرد في العام وهو (252 كيلو غرامًا) (360 × 700)، نحصل على الرقم (1.251.000) نسمة للضفتين[62]. وهذا الرقم متدنّ قليلاً، لأني أظن أن الفرد في بغداد لم يكن يستهلك ما يزيد على (210 كيلو غرامات) من الخبز[63] (600 غرام)[64] في اليوم)، إضافة إلى (90 كيلو غرام) من التمور والخضراوات وفقًا للمواسم، وفي هذه الحالة يرتفع عدد السكان إلى (1.501.900) نسمة في عام (303 هـ).

ويجب ألا أن يذهلك هذا الرقم إذا ما واجهنا حقيقة أن بغداد في عام (303 هـ/ 915 م)، كانت عاصمة الإسلام كله، وتفوقت بذلك على قرطبة والفسطاط وأصبهان والري ونيشابور، وتساوت في أسوأ تقدير مع حاضرات العالم الأخرى، مع القسطنطينية النصرانية وكانوج وكانشي و(غور) الهندية وأنغكور في الهند الصينية ومع تشانغ - نغانغ في الصين ومع تولان في المكسيك ويوكاتان مايابان أو أكسهال في البيرو كوزكو.

وتمدنا تفاصيل دقيقة أخرى عن الأسواق باستنتاجات مؤيدة.

1) نستطيع من الناحية المالية، أن نعدّ أن حصة الحبوب من الرقم السنوي الحاصل

من تعاملات الأسواق في مدينة يساوي السدس (باريس، عام 1859 م، بلغ مجموع العمليات التجارية 156 مليون فرنك[65]: 62 مليونًا منها للقمح = مليون قنطار). وكان الرقم لأسواق بغداد (12) مليون درهم (عام 278 هـ)[66]، والسدس منه مليونا درهم، وهو ما يقارب نحو (1.560.000)، وهو الرقم المذكور أعلاه عن عام (303 هـ).

2) نحو عام (345 هـ)، كان الرقم السنوي للاستهلاك من سويق الحمّص في بغداد[67] (مثل الفول المدمّس في مصر)، وهو الذي يمد الفقراء بكفافهم لشهرين أو ثلاثة بين الموسمين (القمح والتمر، فالرز لم يكن واسع الانتشار) (140) كور، أي (320.000 كيلو غرام) أو (282.000 كيلو غرام) (إذا كان الكور = 2.021 كيلو غرام). وفي فاس[68] عام (1931 م)، وكان مقدار استهلاك الحمّص إلى الخبز من (1.8 إلى 2.5 ٪) (إذا ما أضفنا الحمص الجاف). وهذا المقدار قابل للتطبيق في بغداد عام (345 هـ/ 956 م)، ويشير إلى رقم استهلاك أقل بعشر مرات من القمح مقارنة بعام (303 هـ/ 915 م)[69]، مما يتلاءم مع ملاحظة التنوخي عن التناقص العمودي للسكان (9/ 10).

3) في عام (345 هـ)، كان الاستهلاك السنوي للخس (خس وهندباء[70]، وهي طعام الحلاجيين) ينتج (700.000 درهم)، بسعر درهم واحد لعشرين خسة (بالسعر الجديد، الدينار = 41 درهمًا). واحتل الخس (2.000) جَريب[71] من الأرض (= 432 هكتارًا). ولم تكن أنواع الخس

تُستهلك سوى في ربع العام، ولا تمثل من حيث الوزن سوى نصف الخبز المستهلك عام (345 هـ)، وتمثّل ماليًا (5 ٪) من إنفاق الفرد على الخبز في عام (303 هـ)، ونلاحظ هنا أيضًا الانخفاض الديموغرافي (9/ 10). أخيرًا، نعطي بشأن سعر الخبز منحيين، منحى علاقة سعر الخبز بسعر القمح، ومنحى قيمة درهم الفضة بالدينار الذهبي، وكلاهما ضروري لفهم أزمة الثورة التي انطلقت في بغداد نهاية عام (308 هـ)، بسبب إجراءات الوزير حامد ومعاونيه الاحتكارية في المضاربات. لنتذكر أن (100 كيلو غرام) من القمح تعطي (74 كيلو غرامًا) من الطحين، الذي يعطي بدوره (100 كيلو غرام) من الخبز (مضافًا إليه الماء)[72]، ويسجل هذان التحولان من القمح إلى الخبز، زيادة في السعر قدرها (33 ٪) (بما فيها الضريبة 2 ٪)[73]: ما يزيد في وقت الأزمات سعر الخبز (الذي لا تستطيع الدولة كبح ارتفاعه فوريًا) على سعر القمح (الذي لا يجرؤ المحتكرون على رفعه بالمقدار ذاته).

القمح (الكور بالدينار)[74]: (35) عام (252 هـ)، (45) عام (284 هـ)، (50) عام (308 هـ ارتفع إلى (55) ووصل في لحظات حرجة إلى (60)[75]، ثم أعادته الدولة إلى 50). ثم بدأت الأزمة الكبرى عام (329 هـ): السعر (130، 210، 316) (عام 330 هـ: تضخم الرقم بسبب

تداعيات الإصلاح المالي)[76]، (500) عام (334 هـ) ثم هبط إلى (88) (نهاية 334 هـ)، (29) عام (341 هـ)، (56) عام (358 هـ)، بعد أزمة رفعته إلى (70)، وفي (360 هـ)، (100) دينار.

علاقة الدينار بالدرهم في بغداد[77]: (10/ 1) من (252 إلى 329هـ)، ثم (12 و3/ 4) عام (330 هـ)[78]، و(14) عام (345 هـ)[79]، ثم (15) نحو (355 هـ)[80]: و(30/ 1) بخصوص دراهم الديلم الصغيرة في البداية[81]، ثم ارتفع سعرها.

4/ 1/ 3/ 1/ 2) الأوزان والمقاييس

1) الوزن (والعملات للحساب الاعتباري):

- حبة القمح = (0.04875) غرام (مصر 1935 م)، القمح الفرنسي = (0.053 غرام)، القمح الإنغليزي = (0.06479 غرام). القيراط = (4 حبات = 0.195 غرام).
- درهم = (16 قيراطًا) (مصر 1935 م) = (64 حبة = 3.120 غرامات). لكن الدرهم الفضي المالي كان يساوي في عام (638 هـ)، (61) حبة (تصحيح لسوفير SAUVAIRE بالنتيجة).
- مثقال = (24 قيراطًا = 4.680 غرامات) في العراق (قدامى)، المثقال = (20 قيراطًا = 3.900 غرامات)، لكن المثقال الذهبي في عام (638 هـ) كان يساوي (87) حبة (=22 قيراطًا ناقصًا حبة واحدة).

2) السعة (للحبوب)، تشير من ثم إلى الوزن الموازي: رطل (ليترًا يونانية):

- الشرعي في بغداد = (0.39726 كيلو غرام) إلى (0.401 كيلو غرام) = (12 أوقية = 90 مثقالاً) من (4.414 غرامات = 128 درهمًا و4/ 7 من 3.45 غرامات للدرهم).
- القديم الوافي = (0.595 كيلو غرام) إلى (0.602 كيلو غرام) = (16 أوقية = 195 درهمًا)،
- الحالي (مصر 1935 م) = (0.44928 كيلو غرام = 12 أوقية = 1444 درهمًا)، لكن في الإمبراطورية العثمانية القديمة (1903 - 1912 م) = (2.56 كيلو غرام). كور (غور سرياني): سعة (720 صاعًا = 5.760 أرطال) (يزن لتر القمح في مصر 683 غرامًا (نالليبنو): في فرنسا يزن 763 غرامًا)، وسعة الرطل (7/ 10 وزنه) فيكون (0.566 لتر)، والكور (3، 250 لترًا) (=6 أحمال حمار، بأقصى طاقته). ويضع سوفير، عن القلقشندي (الجزء 4، 211)، الكور = (2.892 كيلو غرام)، وإذا ما انطلقنا من الصاع الذي يساوي (5 أرطال) و (3/ 4 وافية)، أو (8 أرطال) شرعية، بوزن

(1.040) درهم (رأى شاردان CHARDIN الصاع بِ 1.0170 درهم)، يكون لدينا الكور = (2.213 كيلو غرام). وهو رقم مبالغ فيه، فاللتر من القمح البغدادي الوسيط = (630 غرامًا)، ولا يساوي الكور من ثم أكثر من (2.012 كيلو غرام). ومن (1900 م) (نالِّينو) حتى (1935 م)، ازداد الأردب المصري من القمح ذي ال (198 لترًا)، من (135 إلى 150) كيلو غرامًا.

4/ 1/ 3/ 1/ 3) العملة الحقيقية عند المقتدر والقاهر والراضي

وحدات العملة دينار/ درهم بعلاقة رسمية ذهب/ فضة حتى عام (329 هـ): (10/ 1) بالقيمة، و(7/ 1) بالوزن المتساوي (صافي: 6.52/ 1 بوزن المعدن الخالص). في حين كانت العلاقة القانونية البيزنطية الدائمة (12/ 1) بوزن مماثل (من قيصر إلى 101/ 1204)، و(24/ 1) بقيمة الوحدة النقدية (درهم بيزنطي/ خردلية) والسبائك.

المعدن	ذهب	فضة
الاسم	عين (دينار)	ورق (درهم)
العيار	0.979	0.958
القطر	0.022 ميليمتر	0.018 ميليمتر
الوزن بالغرام	4.24125 غرامات	2.925 إلى 2.97 غرام
الوزن بالحبة	87	60

القيمة المطلقة قبل عام (1914 م) (القرن التاسع عشر العيار 1000) 13.17 فرنكًا 0.981 من الفرنك.

التحقق من القيمة بالوزن (الصنجة): بالزجاج قياسًا بالدينار (يزن من 4.2047 غرامات إلى 4.2897 غرامات)، بالفولاذ قياسًا بالدرهم (من 2.9433 غرام إلى 2.97 غرام، عن سوفير، (JAP) سنة (1884 م)، فصل (1)، الصفحة (445): في عهد المقتدر).

الخردة، الدانق (=1/ 6 من الدرهم = 4.48 غرامات)، القيراط (=1/ 12 من الدرهم)، الفلس (=1/ 36 من الدرهم). وفي حين ضُرب الدينار (ذهب) منذ عام (77 هـ/ 696 م) على نمط النقد البيزنطي، فقد ضُرب الدرهم (فضة) على نمط البغلي في عام (16 هـ/ 638 م) المنسوخ من الدراخما الساسانية (بتصغير 1/ 3). وخلال ستة قرون بقي المعدل القانوني (دينار/ درهم، ذهب/ فضة) هو ذاته في النصرانية: (12/ 1) وأيضًا في الإسلام: (7/ 1) (وكذلك حتى القرن العاشر في البلطيق وإنغلترا: مانكوس ذهب/ فلس فضة): ذلك لأن الاحتياطات من كلا المعدنين لم تتغير قط (بسبب ضعف عوائد المناجم)، ولأن الإمبراطورين فقط (بغداد وبيزنطة) ضربا الذهب، وكان هناك بين أباطرة بيزنطة من قلّد وزن دينار ودرهم (خليفة بغداد) في الصك.

وبعد عام (1204 م)، سجلت العلاقة ذهب/ فضة في العالم النصراني منحنى متذبذبًا مفاجئًا عند كل دولة على حدة (فالكل ضرب الذهب وضارب بالفضة): وبلغت العلاقة عند الجميع (10/ 1) عام (1492 م). ثم وبعد الاستغلال الكثيف للمستعمرات، زادت كمية الفضة (مع ارتفاع الأسعار) واستمرت أمم أوروبا الغربية في تخفيض العلاقة القانونية ذهب/ فضة من (13.3/ 1) (عام 1546 م/ إسبانيا) إلى (14.8/ 1) (عام 1641 م)، و(15.5/ 1) (1800 - 1875 م)، في حين هبط المعدل الحقيقي إلى (20/ 1) (عام 1789 م) و (50/ 1) (عام 1914 م). وقد حوّل صك النقود الحرّ في المستعمرات (جوا 1510 م، 1555 م، وجافا 1609 م، 1620 م، ولندن 1666 م) العملات إلى بضائع للمضاربات المصرفية، وارتفعت المخزونات المعدنية من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر بمقدار (2500 ٪) (للذهب) و[؟] ٪ (للفضة).

أما في الإسلام، فقد دخل صك الذهب كونه امتيازًا إمبراطوريًا حيز المنافسة منذ عام (300 هـ/ 912 م) (الدينار الفاطمي ودينار قرطبة عام (324 هـ/ 935 م)، لكن بغداد حافظت على العلاقة القانونية بمقدار (7/ 1) (دينار/ درهم) حتى عام (656 هـ/ 1258 م). وحوّل الصك الحرّ (للفضة) في أطراف الإمبراطورية، منذ نهاية القرن التاسع الميلادي، العملات إلى سلع للمضاربة المصرفية. وقد تضاعفت المخزونات (مناجم الذهب في وادي علاقي في النوبة وسُفالا وبمبك)، ومناجم الفضة في الأندلس، (وسردينيا، وأصبهان، وزرّوبان في زابولستان، وفتح الهند). لكن الحملات الصليبية النصرانية وغزوات المغول قلّصتها. ومنذ القرن العاشر، طرحت سلطات إقليمية مصكوكات فضية غيرت العلاقة القانونية للدينار/ درهم بمقدار (10 ٪) إلى (15/ 1) (الديلم) و(15.5/ 1) (الفاطمية)، وفي بغداد وجد عام (331 هـ/ 942 م) الدرهم الأميري ب (13/ 1) (النمط السندي بوزن 2.138 غرام). وقد دمغ السعر الرسمي غير المحدد لعملة الَخردة في القاهرة (صلاح الدين) وبغداد (المغول) الأزمة الاجتماعية. وابتداءً من القرن الخامس عشر خضع الإسلام لبروز العملات الأوروبية، فقدرت الأقشه التركية من الفضة بالغروش الفضية (من غرو، غروشن فرنسي/ ألماني) وبالدوقية الذهبية (عملة البندقية)، ومع فتوحاتها، لم تحتفظ تركيا بمخزون معدني إلا بفضل بنوك أوروبا (هولندا)، وسقطت العلاقة القانونية للدينار/ درهم من (7/ 1) إلى (10/ 1) (عام 1512 م) (13.9/ 1) (عام 1594 م)، و(15/ 1)). . ،1798 م)، في حين وصلت العلاقات الحقيقية (للتبادلات) إلى (17/ 1) (عام 1546 م، في فاس) وإلى (32/ 1) (عام 1798 م في القاهرة: لأن ال (Monetagium) معامل العملة في دار الصك هو 34 ٪ = 23/ 1 - 15/ 1 كعلاقة قانونية).

4/ 1/ 3/ 1/ 4) معامل القيمة - قماش

عام (10 هـ/ 631 م)، كان الطراز النجراني يساوي أوقية فضة (= 12 درهمًا)، وبقي طراز البروكار وحدة للتقويم في بزازستان (= القيصرية). وهذه الوحدة هي الآن تشيت (= الخام) مادابولان (قماش صافٍ غير مصبوغ: 3 قروش و3/ 4 = 11 قرشًا مصريًا في حلب، تشرين الثاني / نوفمبر عام 1920 م).

4/ 1/ 3/ 2) أبعاد بغداد

لم يتم أي إحصاء رسمي لسكان بغداد في ذلك العصر، ما يدفعنا لاستخدام أساليب غير مباشرة، استوحينا بعضها من تلك المرحلة:

4/ 1/ 3/ 2/ 1) المساحة، من مصدرين

1) طول السور الخارجي، الذي أعاد بناؤه المستظهر (توفي عام 512 هـ/ 1118 م).
(وجد جونز في عام 1845 م، 10.600 ياردة = 9.688 مترًا على الضفة الشرقية و5.800ياردة = 5.301 متر على الضفة الغربية)، لكن، يجب تربيع هذا الرقم وطرح الأمكنة الفارغة قبل تقويم عدد سكان ال‹إحياء› المأهولة وفقًا لكثافة وسطية.

2) قياس مباشر: جرى في عهد المأمون، ونجد على الضفة الشرقية (27.250) جريبًا (الجريب = 2.160 متر مربع) = (3.510) هكتارات، وعلى الضفة الغربية (27.500) جريبًا = (5.776) هكتارات، بمجموع (9.286) هكتارات. مقارنة بِ (7.000) هكتارات لباريس عام (1789 م)، و(793) هكتارًا للقاهرة عام (1798 م)، وهذا الرقم مقبول بسبب كلٍ من كمية الحدائق الأميرية الكبيرة المسورة، ورقم واحد ونصف مليون من السكان.

4/ 1/ 3/ 2/ 2) من عدد العُقد (كتلة من المباني تحيطها الطرقات)

في باريس[82] عام (1938 م)، (4.961) عقد، أي (570) قاطنًا في العقد و(300.000) بناء (9 قاطنين في البناء). في بغداد، عام (1845 م)، (311) عقدًا على الضفة الشرقية (لثلاث وستين محلّة) و (78) على الضفة الغربية (لست عشر محلة)، بمجموع (389) عقدًا. وكان في بغداد في ذلك الوقت (11.250) منزلاً و(45.000) قاطن، وهذا يعطي وفقًا لجونز (4 رؤوس في المنزل) (112) نسمة في العقد. لكني أظن أنه يجب توزيع ال (112) نسمة على دار لسبعة رؤوس (16 دارًا في العقد = 428,6 دارًا) وليس على أساس منزل لأربعة أشخاص (28 منزلاً في العقد).

وفي أوج العصر الوسيط يدخل عامل الحمامات والضرورة الشرعية للحمام في الصورة. وقد أحصى الكسروي (10.000) في بغداد في عهد المقتدر، بمعدل حمام لكل عقد، و(112) نسمة في العقد، يعطي (160.000) دار و(1.120.000) نسمة. وربط اليعقوبي والتنوخي الحمام بالمسجد، فضرب الأول رقم الحمامات في (3) وضرب الثاني الرقم في خمسة لكي يحصلوا على عدد المساجد مع حوض، وضرب كلاهما عدد المساجد بخمسة لكي يعرفوا عدد السكان.

ويعد كلا المقدارين مرنًا، حتى في بنية المدينة الإسلامية في العصر الوسيط، فقد كان لاستنبول عام (1936 م)، (150) حمامًا لِ (740.000) نسمة، وبمقدار (1/ 4933)، وكان للقاهرة عام

(1798 م)، (130) حمامًا لِ (263.000) نسمة، وبمقدار (1/ 2000)، ونجد أن الحمامات الخاصة قد أهملت أو دمرت. ويعطي هذان الإحصاءان أيضًا، مقدار عدد الحمامات إلى المساجد، (150/ 833) في استنبول عام (1936 م) و(130/ 415) في القاهرة عام (1798 م) (وكثير من الحمامات والمساجد قد أُهمل أو دُمِّر، ناهيك بأنه يجب إضافة 127 (منزل بيك) في القاهرة). وإذ تبدو الطريقة ممكنة نظريًا، لكن لا يمكن تطبيقها بسبب غياب الإحصاءات الدقيقة. المحال التجارية: (24.817) في استنبول (منها 1/ 5 في البازار) = (1) لكل (30) نسمة - في فاس (1) لكل (11) نسمة (لأنها سوق للقبائل المجاورة): مع حساب أن الشغيلة تعادل (31 ٪) من السكان.

4/ 1/ 3/ 2/ 3) بالاستنتاج من الحركة بين ضفتي المدينة

سواء بما يتحصّل من الرسوم لعبور جسور المراكب (مثال: رسم عبور جسر كراكوي في استنبول بين غلاطه وأمين أونو) سواء عبر رسوم المعدّيات (رسوم على العابرين)، بشرط تحديد مقدار ثابت بين هاتين الوسيلتين في الانتقال، وبين مجموعهما وعدد السكان (السكان النشطين). ولم يبق لنا سوى الرقم الثاني (90.000) درهم ربحًا يوميًا عن (30.000) زورق للعابرين في عام (278 هـ) لكن من دون أن يقال لنا ما هو الرسم للعابر الواحد الذي يجب أن يكون دانق[83] واحد (1/ 6 من الدرهم)، بوسطي (18) عابرًا (ضعيف) فيكون هناك (270.000) نسمة ذهابًا وإيابًا. وإذا كان مقدار السكان النشطين = (48 ٪) (من السكان = 700.000 نسمة)، فإن نصفهم كان يعبر ذهابًا وإيابًا على الجسور.

4/ 1/ 3/ 3) العناصر القابلة للقياس في بنية بغداد الاجتماعية

لكي نفهم الحياة العامة في بغداد، وحياة الجموع البغدادية، ونقدّر شأن الأزمات الاجتماعية مثل انتفاضات الخبز نهاية عام (308 هـ)، والتجمعات الشعبية الحنبلية التي كانت صبيحة إعدام الحلاج واحدة من أيامها، يجب أن نحاول تقويم الأهمية المتفاوتة للطبقات الاجتماعية المختلفة في عهد المقتدر، في العاصمة.

وننطلق في هذا من السكان النشطين، والمعطيات تكاد تكون دقيقة (باريس 1901 م)[84]: (62 ٪)، نحو (34 ٪) من الرجال و(24 ٪) من النساء، - القاهرة (1798 م: 34.4 ٪: 86.000 من 263.000 نسمة)، القاهرة (1927 م: 48.5 ٪)، ولم يجرِ إحصاء عدد النساء العاملات عام (1798 م)، وهو في البلاد المسلمة نحو (14 ٪) وهي (62 ٪: 48 ٪) رجالاً و(14 ٪) نساء.

وخارج السكان النشطين، هناك من هم من دون مهنة، كالأطفال والشيوخ، و(86 ٪) من النساء (لكن من دون المتقاعدين، الذين يُفضل ربطهم بالقطاع العام، مثل الهاشميين).

وباتباع التقسيم المعتاد للسكان النشطين في ثماني فئات، يكون لدينا:

1) الخدمات العامة وما يشبهها (البلاط والجيش والشرطة والإدارات والمتقاعدين والملوك (الملاّك الكبار: السبكي، الجزء 4، الصفحة 208)، (6 ٪) (القاهرة عام

1798 م: 4.5 ٪، عام 1927 م: 4.4 ٪، باريس عام 1901 م: 3.84 ٪).

2) الزراعة (السبّاخون) (3 ٪) (القاهرة عام 1927 م: 2 ٪، باريس عام 1901 م: 0.12 ٪).

3) الصناعة (العمال الكادحون وأصحاب الجملة)، (12 ٪) (القاهرة عام 1798 م: 9 ٪، عام 1927 م: 12 ٪، باريس عام 1901 م: 27 ٪).

4) النقليات (قيادة الزوارق، الحمالون، قيادة المعديات)، (6 ٪) (القاهرة عام 1798 م: 4.5 ٪، عام 1927 م: 4 ٪، باريس عام 1901 م: 5.3 ٪).

5) التجارة (جملة ومفرق)، (10 ٪) (القاهرة عام 1798 م: 4 ٪، عام 1927 م: 9 ٪، باريس عام 1901 م: 14.6 ٪).

6) المهن الحرّة (العلماء والتدريس) (2 ٪) (القاهرة عام 1798 م: 2.2 ٪، عام 1927 م: 1.9 ٪، باريس عام 1901 م: 2.9 ٪).

7) الخدمة المنزلية (خدم، حمامات عامة)، (10 ٪) (القاهرة عام 1798 م: 10 ٪، عام 1927 م: 6 ٪، باريس عام 1901 م: 7.9 ٪).

8) المهن الأخرى: (2.65 ٪)، هي:

- طلاب (المساجد، دار الحديث، الدوَيْرات): (1.5 ٪) (استنبول عام 1630 م: 12.000 – القاهرة 10.711 (فقه الدين) + 6.054 (جامعة) = 16.765 عام 1935 م = 1.3 ٪).
- مرضى (مشفيان، بيمارستان الساعدي وبيمارستان السيدة): (1 ٪) (القاهرة عام 1927 م: 0.24 ٪).
- مجانين (في المشافي ذاتها): (0.5 ٪) (القاهرة عام 1927 م: 0.2 ٪).
- مساجين (سجون المطبق والمترف) = السجن الجديد: (1 ٪) (القاهرة عام 1927 م: 0.4 ٪).

4/ 1/ 3/ 3/ 1) التقسيمات الدينية

لم تختلط الأقليات الدينية بالجموع الإسلامية إلا نادرًا، لكن السكان النشطين منها انخرطوا في تعاون تام ضمن إطار مهنهم مع باقي المسلمين، وأُحصي من هم من دون مهن مع المسلمين الآخرين. وكانت النساء المسلمات تشارك غالبًا في أعياد ورحلات النصارى (أشمويي في قرطبل)، فقد كان لكثير منهن أقارب من النصارى.

ويمكن أن نقترح الأرقام الآتية:

- نصارى (20 ٪) (منهم نسطوريون مقيمون 15 ٪، ويعاقبة من العرب الرحل 4 ٪، وشرقيون ملكيون 1 ٪) (ر. بغداد عام 1845 م: 6.6 ٪).

بالمقارنة باستنبول (1630 م: يونان 3.4 ٪، أرمن 0.27 ٪، فرنجة 0.17 ٪ – عام

1914 م: يونان 29.8 ٪ وأرمن 9 ٪ وبابويون 2 ٪، عام 1923 م: يونان 18.8 ٪ وأرمن 7.6 ٪ وبابويون 2 ٪) وفي القاهرة (عام 1798 م: 8.3 ٪ منهم: 3.7 ٪ أقباط و1.9 ٪ يونان و1.9 ٪ سريان بابويون و0.8 ٪ أرمن، عام 1927 م: 18.8 ٪، منهم 10 ٪ أقباط).

- إسرائيليون (14 ٪) (منهم 0.5 ٪ قرّاء عيسوية)، انظر بغداد عام (1845 م: 30 ٪). بالمقارنة باستنبول (عام 1630 م: 6.5 ٪ – عام 1923 م: 4 ٪) والقاهرة (عام 1798 م: 1.1 ٪ – عام 1927 م: 2.4 ٪).
- مجوس (2 ٪) (خسروا 9/ 10 عددهم في عهد المأمون).
- صابئة حرّان (0.25 ٪) وصابئة واسط (0.20 ٪)، ومانوية (طردوا جميعًا تقريبًا)، وهندوس (بضعة أتباع في مستعمرة البصرة).
- أحيائيون (بعض الشغيلة الزنج وبعض أقنان الأراضي).
- لكن إعطاء تعداد لفرق المسلمين هو عمل أكثر صعوبة. فهناك سبعة (إحياء) للسنة من أصل تسعة في الضفة الغربية: باب الشام (والقطيعة)، باب الكوفة وباب البصرة (والمدينة المستديرة، المهجورة)، وباب محوّل (وتوثا) والشرقية ونهر الطابق (والقلاّعيين)، وباب حرب، واثنان فقط للشيعة، الكرخ والكاظمية، لكنها تشكل نحو (1/ 3) سكان هذه الضفة.

وتحوّل الحي الرابع وحده إلى التشيع من بين ال(إحياء) الأربعة على الضفة الشرقية، أي الرصافة والشماسية ومخرّم وباب الطاق (مع الورّاقين والقصور). وكانت أغلبية السنة من الحنابلة، لكن الشهود القانونيين كانوا من الأحناف، كما سيطر المذهب الحنفي على الضفة الشرقية (حيث سيتشكل عقد حنبلي في باب أزج بعد وقت قصير) قريبًا من القصور.

4/ 1/ 3/ 3/ 2) الزراعة

وعمل فيها السباخون وعمال الحدائق والرياض والجنائن المنتشرة في العاصمة (في جهتها الشمالية بخاصة) وفي الأرباض. وقد رأينا أن القوت البغدادي الأساس كان الخبز، فالخضراوات والفواكه. واستهلك الحلاجيون الخس والهندباء. وكان سوق الخضراوات في الكرخ ودار البطيخ.

4/ 1/ 3/ 3/ 3) الصناعة

كان صنّاع النسيج الكبار (البزّازين) يعيشون بالقرب من أسواقهم المغطاة (القيصرية) في الكرخ، قسم التستريين (أهل الأهواز) وفي قطيعة الربيع (أهل خراسان).

أما عمال النسيج ومحال عملهم فكانوا في قطيعة أم جعفر (Vulgo: قطيعة) التي بقيت مدة قرن من الزمان (حتى عام 370 هـ تقريبًا) مركز الكثافة السكانية في بغداد، وهناك وعظ الحلاج، وهناك نظّمت جماعات الطبقات الدنيا السنية انتفاضات الأعوام (308 و317 و[319] و353

هـ)، وكانت الأخيرتان ضد السيطرة الشيعية.

وكان العمال هم أصحاب الطعام والأساكفة.

4/ 1/ 3/ 3/ 4) النقليات

كان الحمالون يتجمعون عند فرضتي دجلة، في محوّل والكرخ، قرب جماعة المعديات.

4/ 1/ 3/ 3/ 5) التجارة

كان تجار الجملة الكبار في الشرقية وفي الكرخ، وكان الصيارفة قرب دار البطّيخ، وغالبيتهم مناصرون للشيعة. واستقبل بعضهم الحلاج (المدايني، وربما آل الماذرائي).

ولم يكن تجار المفرق منتشرين في كل مكان (وقد درست انتشارهم)، وكان الورّاقون (ولكل منهم مُحتَرفه للطباعة) متجمعين في قطيعة الربيع، وبخاصة في باب الطاق. وككل الكتّاب المعروفين، كان للحلاج ورّاقه الخاص، لربما داود أحمد بن محمد ورّاق بن أبي الدنيا (الخطيب، الجزء 4، الصفحة 391)، أو أبو القاسم الحسين بن حُبيش ورّاق الطبري.

4/ 1/ 3/ 3/ 6) المهن الحرّة

اجتمع الأساتذة والتلامذة في المساجد أو في المجالس الخاصة، إذ لم يكن في بغداد مدرسة متخصصة في أي علم إلا بعد قرن من ذلك الوقت. وبذلك تركز قرّاء القرآن والنحاة والشعراء كل في زاوية من زوايا المساجد. وجعل بعضهم من منزله دارًا للحديث للسلفيين: مثال ذلك دار الحاجب نصر. وأصبح بيت القاضي ابن سريج في سويقة غالب وقفًا لمجالس فقهاء الشافعية (عام 306 هـ)، ويعود الفضل في ذلك إلى سخاء السلفي دعلج السجزي، الذي كان منزله، في درب أبي خلف (في قطيعة الربعي)، قد أصبح مركزًا لتجمع السنّة.

إن عدد وتنوع الأحكام التي نقلها معاصرو الحلاج عن مذهبه إنما يثبت أن الحلاج امتلك الوسيلة للوصول إلى النخبة المثقفة في بغداد بخلاف أسلافه. فهناك ركام شديد التمايز بالفعل ويستحق أن يخضع للمراجعة، وذلك بتقديم لائحة بأكابر المهن الحرّة في بغداد في الأعوام بين (280 هـ/ 892 م) حتى (320 هـ/ 932 م): من قرّاء ومفسّرين وسلفيين من أهل الحديث والسيرة وفقهاء (من كل المذاهب) ومتكلّمين ومؤرخي هرطقة وفلاسفة (منطقيين وجغرافيين) ومتصوفة ومؤرخين ونقاد أدب. وتسمح هذه اللائحة بتقويم الفرص التي سنحت لأفكار الحلاج كي تتغلغل في الأوساط المختلفة. وهي الأوساط التي تناقلت الفتوى القانونية التي أطلقها الفقيه الظاهري ابن داود (توفي عام 297 هـ)، والتي تخلص إلى الحكم بإعدامه، لكي ينال الموافقة عليها من قبل أكبر عدد ممكن من الأسماء المعروفة حسب العادة. وذلك قبل أن يأخذ القاضي المالكي أبو عمر الأمر على عاتقه. ونعرف أن غالبية من وقّع موافقًا كان من الفقهاء (قضاة وشهودهم) وقرّاء القرآن، يضاف إليهم الأشراف (من نبلاء بني هاشم من العلويين والعباسيين). والمشهور

الثابت منذ عهد المؤرخ التوزري، أن الحكم النهائي الذي طالب الخليفة بإعدام الحلاج حمل (أربعة وثمانين) توقيعًا، محققًا بذلك نوعًا من إجماع الأمة الإسلامية، اصطدمت به كل محاولة لإعادة قبول الحلاج بعد وفاته.

- نحاة:

- لغويون وصرفيون (ممن حضر مجلس القضاء في قضية عام 301 هـ). كوفيون: ثعلب (200 هـ، وتوفي عام 291 هـ) صديق ابن البلبل، وتلميذ كلّ من حمدون والوزير، الذي درّس بعض أولاد محمد بن عبد الله بن طاهر، وتلامذته هم: (غلام ثعلب) (= أبو عمر الزاهد محمد بن عبد الواحد المطرّز، توفي عام 345 هـ) وهو حنبلي تتلمذ على يده أولاد القاضي أبي عمر (التقى في منزله بابن الأنباري وابن مقسم وابن دريد شبه الخارجي) ثم اهتدى على يد كل من الشبلي والحصري وابن الأنباري المتصوّفة (260 هـ، وتوفي عام 328 هـ). ومفضّل بن سلمه (توفي عام 308 هـ، وهو صديق ابن بلبل).
- وبصريون: أبو إسحق الزجّاج (توفي عام 310 هـ)، أستاذ ولي العهد الراضي وتلميذه أبو القاسم الزجاجي (340 هـ، وهو أستاذ الجسوي)، ومحمد بن عباس اليزيدي العدوي (توفي عام 310 هـ) أستاذ أولاد المقتدر، وابن السرّاج (توفي عام 316 هـ)، وابن قيصان (توفي عام 320 هـ، وقد عرف الجنيد)، وابن دريد (223 هـ، وتوفي عام 321 هـ) وهو نديم بني ميكال ومقرّب من الشيعة في الأهواز، ثم نديم بن الحوَاري في بغداد، وابن دُرُستويه (258 هـ، وتوفي عام 347 هـ): صديق نُجح الطولوني، وخصم بن مجاهد.
- وبغداديون: ظاهريون مثل ناشي (توفي عام 293 هـ) ونفطويه (حنبلي، توفي عام 320 هـ) وغلام نفطويه (توفي عام 354 هـ) (الخطيب الجزء 5 الصفحة 226)، وأصدقاء لابن داود مثل ابن مرزبان (توفي عام 309 هـ).

والأخفش الصغير (توفي عام 315 هـ) والوشّى (توفي عام. 320 هـ)، وإبراهيم الحربي (196 هـ، وتوفي عام 285 هـ) وهو حافظ حنبلي.

- تلاوة القرآن:

- كوفيون: 1) من مدرسة حمزة: التي فضلها أبو حنيفة وسفيان الثوري، وردّها ابن حنبل وأبو ثور (ومن ثم الجنيد). وعندما قدّمها خلف (توفي عام 299 هـ) إلى بغداد، لم يكن لها من المجتهدين هناك سوى الطبري (ياقوت الجزء 6، الصفحة 442) وابن شنّبوذ، 2) مدرسة الكسائي (توفي عام 179 هـ): قدّمها في بغداد مؤسسها (وأعلن الخليفة هارون تأييده لها رسميًا)

وفضلها ابن حنبل وكبير قرّاء بغداد، أبو عمرو الدوري (توفي عام 246 هـ)، وتبنّاها العالم الشيعي فضل ابن شاذان الرازي (توفي نحو عام 290 هـ)، ومثّلها الرويم الصوفي (توفي عام 303 هـ) تلميذ إدريس الحدّاد (توفي عام 292 هـ)، وكذلك الصوفي حبشي بن داود أستاذ أبي بكر الخصّاف، صديق ابن عطا، كما ظهر منها موسى الخاقاني (توفي عام 325 هـ، من عائلة وزارية)، وسعيد بن عبد الله الضرير (توفي عام 311 هـ) أستاذ الأيتام. وانتشرت بين الحنابلة، 3) عاصم (تبنّت مدرسته الإمبراطورية العثمانية، وتنتشر حاليًا في الشرق كله، ومصر وماليزيا)، وقد قدّمها حفص في بغداد، ودافع عنها النقّار (توفي عام 349 هـ).

- دمشقيون (مدرسة ابن عامر): قدمها أبو بكر النقّاش (266 هـ، وتوفي عام 351 هـ) في بغداد وكذلك الدارقطني. وقد سادت في الجزيرة وقتذاك.
- مكّيون (مدرسة ابن الكثير، وقد تبناها الشافعي وسادت في مكة وقت إقامة الحلاج فيها، لكنها لم تكن مفضّلة في خارجها).
- مدينيون: مدرسة أبي رويم النافع (توفي عام 197 هـ في القاهرة) وهي التي تسود في كل المغرب حاليًا. وقد قدمها أبو بكر محمد بن عبد الرحيم الأصبهاني (توفي عام 295 هـ، تلميذ ورش، أستاذ القاضي أحمد بن كامل) وكذلك القاضي الكبير إسماعيل حمادي (توفي عام 282 هـ، تلميذ قالون، وأستاذ بن مجاهد)، ودرّسها الحسن بن على الأشناني (توفي عام 278 هـ) وولده عمر وهو أحد القضاة المطالبين برأس الحلاج في قضية عام (309 هـ).
- بصريون: مدرسة الحسن البصري وأبي عمر بن زبّان بن الأعلى واليعقوبي[85] والأصمعي، ونمت في بغداد في ذلك الوقت وكثر مريدوها، وهي التي فضّلها أبو بكر بن مجاهد العطشي (توفي عام 324 هـ)، وأبو حمزة المتصوف والحنبلي بن المنادي (توفي عام 336 هـ).

وقد قامت هذه المدارس، المتنافسة فيما بينها قبلاً، بتحقيق نوع من التسوية، وذلك بمجهود ابن مجاهد كبير القراء في بغداد بعد وفاة ثعلب (من 291 إلى 324 هـ). ففي كتاب أساس له هو «القراءات السبع»، يحدد اختلافات النصوص بين المدارس السبع على أنها الوحيدة المقبول بها. وسلّم إلى السلطة اثنين من زملائه، ابن مِقسم (266 هـ، وتوفي عام 351 هـ: في عام 322 هـ)، لأنه طالب بحق استنباط قراءات جديدة (الاختيار عند المعتزلة، وكان ولده راويًا صوفيًا، هو أبو الحسن أحمد بن محمد. حلية الجزء 10، الصفحات 195 و303) وابن شنّبوذ (توفي عام 328 هـ: عام 323 هـ) لأنه أصرّ على استخدام قراءات (ضالّة)، أي عن قرّاء من خارج السبعة الذين اعترف بهم في كتابه.

وكان تحت يد ابن مجاهد (محترف) ضخم للإملاء في حلقته، وأدار خلفاؤه الأربعة والثمانون

عمل (300) حتى (1000) قارئ للقرآن. وكان له من المساعدين والخلفاء أبو طاهر عبد الواحد بن محمد البغدادي (279 هـ، وتوفي عام 349 هـ)، الذي خلفه زيد بن علي العِجلي (توفي عام 358 هـ)، فعقيل بن علي البصري (توفي عام 370 هـ)، ثم القاضي أبو العلاء الواسطي (349 هـ، وتوفي عام 431 هـ)، الذي كان شديد العداء لذكرى الحلاج.

- مفسرو القرآن (مفسرون): كانت غالبية المشهورين من المتكلمين المعتزلة، مثل الجبائي وأبي القاسم البلخي وأبي زيد البلخي صديق ابنا عيسى وأبي مسلم الأصبهاني. لكن السلفي الكبير والمشرّع السني محمد بن جرير الطبري (223 هـ، وتوفي عام 310 م) أنهى تفسيره الشهير عام (283 هـ)، وكذلك فعل محدّث آخر هو ابن أبي داود السجستاني في كتابه ‹المصاحف›، والوزير ابن عيسى في ‹معاني القرآن› والصوفي ابن عطا في ‹فهم القرآن› (عنوان مأخوذ عن المحاسبي).
- محدّثون: ينتمي الحلاج إلى الجيل الذي خلف رواة الحديث الستة (ويبدو أنه لم يعرف الأخير، النسائي الذي توفي في مصر عام 303 هـ). ولم يتسنّ للطريقة/ الأسلوب الإنشائي السهل الذي اتبعه هؤلاء (الحشوية) الخراسانيون أن ينال قبول البغداديين المثقفين في ذلك الوقت، ولا سيما أنهم كانوا تحت تأثير الثقافة النقدية العالية التي أوجدها المعتزلة. فباستثناء بعض المشرّعين (من الشافعية والشيعة)، اقتصرت دراسة الحديث على الأوساط الشعبية الحنبلية، فظهرت بذلك فُرقة بين مَيْلين اثنين، الأول حرفيّ ساذج (مدرسة أبي بكر أحمد بن محمد الحجّاج [المروازي] توفي عام 275 هـ) والثاني أكثر ميلاً للتأويل (ابن خزيمة وابن عطا)، راجع فتنة (310 هـ، و317 هـ)، حول الآية (81) من سورة الإسراء. وكان المحدثون البغداديون الذين يمكن ذكرهم هم: ابن أبي داود السجستاني (توفي عام 318 هـ) ويحيى بن سعيد (228 هـ، وتوفي عام 318 هـ) وأبو بكر عبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري (238 هـ، وتوفي عام 324 هـ)، وكان هؤلاء الثلاثة طاعنين في السن ومحميين من قبل القاضي أبي عمر، وقد أدخل هذا الأمر في حساباته لضمان شعبيته من دون شك.

1) المذهب الظاهري: وزعيمه محمد بن داود ([225] هـ، وتوفي عام 297 هـ) الذي اتخذ المبادرة القانونية ضد الحلاج، وكان كلٌّ من ولده محمد وخليفته ابن المُغلّس (توفي عام 324 هـ) وتلميذيه الشيعيين، علي بن عبد الله الناشي (271 هـ، وتوفي عام 365 هـ) وإبراهيم نفطويه، والمتصوف السابق الرويم (توفي عام 303 هـ: حاجب القاضي المالكي) ورواته الحنبلي زكريا الساجي (توفي عام 307 هـ: عدو سهل وأستاذ الأشعري) ومحمد بن صبّاح (راوي القاضي أبي عمر) وأبي القاسم عبد الله بن علي داود وعبد المعين بن طُفيل التميمي (توفي عام 346 هـ)، جميعهم أعداء للحلاجية.

2) المذهب المالكي: وزعيمه القاضي أبو عمر الحمّادي (243 هـ، وتوفي عام 320 هـ) بعد أبيه القاضي يوسف بن يعقوب (202 هـ، وتوفي عام 297 هـ) وقد ورث أبو

عمر النفوذ الذي مارسه عمّه إسماعيل (199 هـ، وتوفي عام 282 هـ) في البلاط، وطالب علنًا بإعدام الحلاج، يؤازره في ذلك وجه شهوده عبد الله بن مكرم (قاضي القاهرة الفخري، الذي عزله ابن عيسى عام 313 هـ)، وكتبته: محمد بن خلف الوكيع الدَبّي (توفي عام 306 هـ) ثم ابن خُميسة (توفي عام 317 هـ) ومساعده أبو الفرج عمرو بن محمد الليثي (توفي عام 331 هـ)، مع ولده القاضي أبي الحسين عمر (289 هـ، وتوفي عام 328 هـ: منحاز إلى الشيعة، ومساعده أبو بكر بن سيّار الجبائي توفي عام 344 هـ، صديق مؤسس واحدة من فرق غلاة الشيعة)، وأصهاره ابن أم شيبان الهاشمي (294 هـ، وتوفي عام 369 هـ) وأبو محمد بن عيّاش وابن غسان. وكان الحلاج قد قابل خارج بغداد أعضاء من هذه العائلة الحمّادية وكان بينهم قضاة، أبرزهم حمّاد (توفي عام 269 هـ) ثم الحسن بن إسماعيل في الأهواز ومحمد (توفي عام 276 هـ) في البصرة وعبد الله (نحو 281 هـ) في مكة. وكان الشبلي الذي ردّ الحلاج فترةٍ، مالكيًا في الشريعة.

3) المذهب الشافعي: وزعيمه أحمد بن سريج (248 هـ، وتوفي عام 306 هـ) الذي رفض إدانة الحلاج، وقد تبنّى توقّفه أصدقاؤه المناصرون للحلاجية، سنذكرهم لاحقًا، والوزير علي بن عيسى. لكن قاضيين شافعيين آخرين هما الحسين مُحامِلي (توفي عام 320 هـ) والحسن بن أحمد الإصطخري (244 هـ، وتوفي عام 328 هـ) كانا أقلّ حماسةً على ما يبدو.

4) المذهب الجريري: ويبدو أن مؤسسه أبا جعفر الطبري (223 هـ، وتوفي عام 310 هـ) أدان ابن سريج، نلاحظ ذلك في إشارته الفطنة إلى قضية عام (301 هـ) في كتابه ‹تاريخ›، وفي تقويمه لِ ‹أعمال القلوب›، وكذلك فعل تلميذه عبد العزيز الدَولابي صديق الحاجب نصر والوزير ابن عيسى. لكن تلميذين آخرين هما القاضي أحمد بن كامل (تلميذ غلام خليل ومساعد القاضي أبي عمر 260 هـ، وتوفي عام 350 هـ) وولده القاضي عبد الغني وابنته أمة السلام (توفي عام 390 هـ) وأحمد بن يحيى بن المنجّم (257 هـ، وتوفي عام 327 هـ) كانوا من أوساط معادية.

5) مذهب أبي ثور: في النهاية أدان الجنيد الصوفي، الذي كان ينتمي إليه، الحلاج.

6) مذهب سفيان الثوري: المذهب الحنبلي: سيطر على ال‹إحياء› السنيّة في بغداد وكان للحلاج فيه أتباع مخلصون مثل ابن عطا وأصدقائه الأنماطي (أستاذ فارس) والغُلَفي (أستاذ ابن سمعون). لكن ولديّ مؤسس المذهب، عبد الله بن أحمد بن حنبل (توفي عام 293 هـ) وسعيد (توفي عام 301 هـ، قاضي الكوفة) والزعيم الشعبي الحقيقي الحسن بن علي البربهاري (توفي عام 329 هـ) وأصدقاءه علي بن بشار (توفي عام 313 هـ) وأبا بكر الخلاّل (توفي عام 311 هـ) أبقوا جميعًا على تحفّظ مريب.

وصفاتهم المهنية وفقًا للمقدسي (الصفحة 41): الأحناف: رياسة مع لباقة فيها وحفظ وخشية

وورع. والمالكية: ثقل وبلادة وديانة وسنّة. والشافعية: نظر وشغب ومروّة وحمق. والظاهرية: الكبرة والحدّة والكلام واليسار.

- فقهاء:

المذهب الحنفي السني: وهو المذهب الرسمي، وله أتباع في الرصافة على نحو خاص. وزعماؤه هم القاضي أبو خازم (توفي عام 292 هـ)، ثم أبو سعيد أحمد بن الحسين البردائي (قُتل عام 317 هـ، شديد الهجوم على الظاهرية) وأبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي (260 هـ، وتوفي عام 340 هـ) وهو معتزلي في الكلام كتلميذيه المعاديين للحلاجية: أبي القاسم علي بن محمد التنوخي (توفي عام 324 هـ)، قاضي الأهواز، ووالد القاضي مُحاسن، مؤلف ‹نشوار›، وأبي الحسين أحمد بن يوسف الأزرق (297 هـ، توفي عام 377 هـ). وكاتبه الرئيس أبو جعفر الطحاوي (237 هـ، وتوفي عام 321 هـ، تلميذ أبي خازم في دمشق عام 269 هـ. وشافعي سابق). وسياسيًا، كان لعائلة حنفية هي بني أبي الشوارب منصب القاضي باستمرار تقريبًا في البلاط بين عامي (250 و417 هـ) (في أثناء خلافة الإمام الحادي عشر بخاصة، 260 - 267 هـ) وكان لاثنين منهم، محمد وولده عبد الله اللذين توفيا عام (301 هـ)، باع في قضية الحلاج. كما كان القاضي والقارئ عمر بن الأشناني (259 هـ، وتوفي عام 339 هـ) واحدًا من مروجي الإدانة. بينما حاول القاضي أحمد بن إسحق بن بهلول التنوخي (231 هـ، وتوفي عام 318 هـ) إنقاذ الحلاج في قضية عام (309 هـ)، لكن ولد أخته يوسف الأزرق التنوخي (238 هـ، وتوفي عام 329 هـ) كاتب الأمير بدر اللاني، كان والد أحمد بن يوسف الذي نشر مؤلف ال ‹نشوار› عنه الحكايات المعادية للحلاج. كما تخلّى الجريري المتصوف والحنفي في القانون، عن الحلاج في قضيته (توفي عام 312 هـ، في الهبير).

- متكلمون:

1) المعتزلة: سيطرت المعتزلة على صنعة علم الكلام في بغداد مدة قرن، مع إجهاض سيطرتهم على الدولة (عام 235 هـ). وقد أسس مدرسة المعتزلة في بغداد بشر بن المعتمر (توفي عام 210 هـ) وعيسى مُردار ثم تبعهما، جعفر ومحمد ابنا عبد الله الإسكافي. وزعماؤها: أبو الحسين الخياط وأبو القاسم الكعبي (توفي عام 319 هـ: وقد هاجم تلميذه المفضل أبو الحسن البلخي الحلاجَ) ومحمد بن عمر السيمَري وأبو بكر بن الإخشيد (270 هـ، وتوفي عام 326 هـ، ولد أخروز، أمير ثغور طرسوس في عام 265 هـ، وتوفي عام 287 هـ) وأحمد بن يوسف بن علي بن المنجّم (257 هـ، وتوفي عام 327

هـ) وأبو بكر الفارضي (تلميذ ابن سريج) والرمّاني (علي بن عيسى).
وأسس مدرسة المعتزلة البصرية أبو الهذيل العلّاف (توفي عام 325 هـ)، وزعماؤها: أبو علي الجبائي (توفي عام 303 هـ، كاتب الرام هرمزي) المعادي للحلاج، ويجب أن يكون ولده أبو هاشم (توفي عام 321 هـ في بغداد) كذلك، لأن أحمد بن يوسف الأزرق (توفي عام 377 هـ) مؤلف روايات الشعبذة عن الحلاج كان بين تلاميذه في بغداد. ثم حلّت هذه المدرسة محل سابقتها في بغداد البويهيين بفضل أساتذة أمثال جُعل أبي إسحق النسيبي (تكافؤ الأدلة، مُقب، 32) والقاضي ابن أبي علّان (321 هـ، وتوفي عام 409 هـ) ابن الأخت الأصغر لمعاد للحلاجية هو القاضي الحنفي علي بن التنوخي.
أما المدرسة الكرّامية فقد تزعمها بعد وفاة ابن مكرّم المأمون بن أحمد السُلمي ومحمد الصفّار السمرقندي، ثم أبو بكر عبد الله بن محمد القيراطي (توفي عام 309 هـ، من نيشابور)، وكان لها عدة راباطات - مجالس (في سمرقند ودينور، والقدس ودبيل وهراة، من دون بغداد) وتعدّ شبه حلاجية معتدلة، بسبب عدائها للمعتزلة (ضد ابن عيسى). وأتباعها من الأحناف.

2) فرق الشيعة: كان السلفي الزيدي ابن عُقدة (توفي عام 333 هـ) معاديًا للحلاج مثل كل أتباع الزيدية (القاضي ابن الأشناني). أما في الجماعة الإمامية، التي نعرف عداءها القديم المتأصل للحلاج، فيجب أن نذكر أن الوكيل الثالث، الحسين بن روح النوبختي (توفي عام 326 هـ) وقّع أمر إعدام الحلاج عام (309 هـ). وقد أعلن قراره أحد مساعديه، ابن أبي العزاقر الشلمغاني (توفي عام 322 هـ) أو أبو علي بن الهُمام (توفي عام 330 هـ)، لأنه كان هاربًا. ونلاحظ أن ابن روح، الذي كان قويًا جدًا عام (322 هـ) في البلاط، اتهم الشلمغاني بالخديعة وإعادة (إحياء) هرطقة الحلاج، فتسبب بإعدامه. وهو تشبيه فيه افتراء، لكنه لقي التأييد، فقد أيده الخصيبي (توفي عام 357 هـ) في مقاطع من ديوانه. وفي جميع الأحوال، يطرح هذا التشبيه المسألة الحساسة بشأن علاقات الحلاج في بغداد بالعائلات الكبيرة التي كانت قد أصبحت من غلاة الشيعة: بني وهب وبني الزيّات وبني بسطام والجشيارية وبني حمدان، فقد زادت هداية الحسين بن حمدان ومحمد بن حمّاد التي نجح فيها الحلاج من الكراهية التي أضمروها له من قبل. ولم يكن الإماميون المعتدلون (أبو سعيد إسماعيل النوبختي وابن أخته حسن وتلميذه أبو الحسين محمد بن بشر السوسنجردي الحمدوني وأبو بكر الصولي) هم من اتخذ هذا الموقف وحسب، بل اتخذه اثنان من الفرق

المتطرّفة أيضًا، عينية (الخصيبي) وميمية (إسحق الأحمر توفي عام 286 هـ، ثم نصر بن صبّاح البلخي وعلي الغرمي والعيّاشي).

أما الفرقة الثالثة المتطرفة، أي السينية التي استخدم الحلاج مفرداتها استخدامًا مثيرًا للفضول (بقليّة السواد وقرامطة البحرين وإسماعيلية المهدية)، والتي كان لها أعضاء عاملون تحت الأرض في بغداد، فيبدو محتملاً أن يكون زعماؤها قد عدوا الحلاج شهيدًا، وهو تقليد نجده عند الدرزة والإسماعيليين الحاليين، وهما مذهبان يتبعان الطاعة الرهبانية.

3) نالت ثلاثة محاور من متكلمي السنة في بغداد، مصبوغة بعداء للمعتزلة، مؤيدين لها: وهي محور ابن كُلاّب (توفي عام.[240 هـ]) الذي تبناه الصوفي المحاسبي (توفي عام 243 هـ) وكثير من المتصوفة من بعده مع معارضة الحنابلة الحَرفيين، ومحور القلانيسي، من الريّ، الذي انتقده المحدّث ابن خُزيمة، ومحور الأشعري ([260 هـ، وتوفي عام 324 هـ]) الذي حاول الجمع بين المتصوفة والحنابلة، ونعرف من طريق السبكي أنه لم يلتق بالحلاج، فقد حلّ ببغداد بعد وفاته ورفضه البربهاري، لكنه ارتبط مع ذلك باثنين من المتصوفة، خادمه بُندر الشيرازي (توفي عام 353 هـ) الذي أعلن عداءه للحلاج متبّعًا أستاذه بالتأكيد، وابن خفيف (توفي عام 371 هـ) وهو الأشعري الأول المناصر للحلاجية.

4/ 1/ 3/ 3/ 7) الأشراف (من بني هاشم)

يتعيّن استشارة الأشراف إلى جانب الفقهاء في الحالات المماثلة لحالة الحلاج كما يقول أبو يوسف القزويني، والأشراف هم النبلاء من بني هاشم، وأولهم العباسيون الملقبون (موظفون دينيون) وعلى رأسهم الخليفة، الذي يعين ابن العم هذا أو ذاك لينوب عنه في مهامه المتعددة بعَدِّه إمام الصلاة. يُضاف إليهم نقابة الأشراف من المكلفين حفظ السجلات الوراثية المتضمنة مخصصات الدولة المصروفة للهواشم[86]. وقد انقسمت هذه النقابة منذ عام (306 هـ) إلى نقابتين: نقابة العلويين ونقيبها الحسني بن أبي قيراط[87]، والعباسيين ونقيبها زينبي[88]، هو أبو بكر أحمد بن عبّاس الهاشمي (توفي عام 315 هـ)[89]، أخ أم موسى سيدة البلاط الكبيرة، المكلّف أيضًا الإفاضة السنوية (الحج إلى الحرمين) منذ عام (306 هـ) (خلفًا لفضل بن عبد الملك 298 - 305 هـ، توفي عام 307 هـ) وبالاستسقاء (عام 307 هـ) وصلاة الجمعة في المسجد الجامع في الرصافة (خلفًا لعمر بن عبد الملك الذي توفي عام 307 هـ). ويجب أن يكون قد ترافع لمصلحة الحلاج باسم حاميته الملكة الأم، اللهم إذا لم يضطر للتغيّب كونه أميرًا للحج، قبل إدانة الحلاج، وذلك إذا لم يكن قد استُبدل (كما في عام 308 هـ، وفقًا للمسعودي) إسحق بن عبد الملك (أو ولده ومعاونه محمد بن إسحق) به. وهناك أمير الصلاة الثاني في بغداد، أي المكلّف صلاة الجمعة في المسجد الجامع

في مدينة المنصور، وهو أبو جعفر محمد بن محمد بن هارون بن بُريَه المنصوري (308 هـ، وتوفي عام 310 هـ) الذي بقي والده في هذه المهمة خمسين عامًا، والذي سمح للحلاج ضمنيًا بالوعظ في ذلك الجامع، كما فعل مع الشبلي. كما كان يسمح بإحراق كميات كبيرة من الألوة (البخور) في المجامر، أبقت (بُخوريًا) اسمه أبو المعالي أحمد بن محمد البخاري مشغولاً طوال الوقت (ولد عام 256 هـ وتوفي عام 348 هـ وفقًا للسمعاني 86 أ، وياقوت الجزء 1 الصفحة 522). وكان هناك أيضًا نقيبٌ للأنصار (سبط ابن الجوزي، مخطوطة 1506. عام 467 هـ، مخطوطة 5866، عام 366 هـ) كرّم الهروي عام (474 هـ). ولابدّ من أنه كان صاحب رأي يعبّر عنه بخصوص الحلاج، هذا إذا كان الأخير من أصل أنصاري كما ثُبّت ذلك في البيضاء بعد ذلك.

أما النقيب الثاني، العلوي، فلا شيء يسمح لنا بحكم سابق على مشاعره، سوى أن خلفه محمدًا بن طاهر الموسوي كان (نقيب عام 334 هـ، وتوفي عام 346 هـ) شديد العداء للحلاج. ولربما استشير في ذلك المطّلب الهاشمي (242 هـ، وتوفي عام 322 هـ)[90]، المُعادي لأم موسى من دون شك، لأنه خلف أخاها عام (310 هـ) كونه أميرًا صلاة أول في بغداد بعد اعتقالهما. وهو رجل مرتش يباع ويشترى، قبل بألف دينار من النسطوري الكاثوليكي إبراهيم لكي يتكلم في مصلحة النسطوريين والملكيين أمام الوزير علي بن عيسى[91] عام (315 هـ).

4/ 1/ 4) السلطة الشرعية: أزمة الضمير عند بعض الخلفاء العباسيين

لقد رأينا فيما سبق كيف طُرحت مشكلة السلطة الشرعية على جمع المؤمنين خلال القرون الثلاثة الأوَل من تاريخ وجود المجتمع الإسلامي.

تُرى هل عَدَّ المعتضد نفسه قاضيًا شرعيًا أعلى للأمة عندما نُقل له أن الحلاج يطرح مسألة الإلهام الرباني؟.

إن الجزم بالتأكيد على أن وراثة النبي الشرعية كانت لعمه العباس قبل ابن عمه الشقيق وصهره علي، لم يكن سوى حلّ سهل متأخر تصوّره بعض العلماء المنفردين بدافع من تملّق حماسيّ (ابن الراوندي).

وتعود مرجعية السلطة تاريخيًا إلى وصيّة غير مباشرة من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن العباس، إلا أن هذه الوصية تضع أحقية الإمام علي المبدئية موضع جدل، لأن أبا هاشم لم يرثها من والده (وعمّيه) إلا بتنصيب وضعيّ مستقل عن الخلافة الوراثية، وعلى شكل انتخاب بطريقة طقسية روحية. وقد زاحم العباسيون عليها قبل انتصارهم ثلاثة خصوم على الأقل (الحسن بن علي ابن أخ أبي هاشم، وبيان وعبد الله ابنا عمرو بن حرب وهما حالمان مثاليان من الكوفة وعبد الله بن معاوية الطيّار). ولكي يحفظوها إلى داعيتهم الكبير فقد وجب عليهم اللجوء إلى حكم، إلى ملهَم، ومن ثم إلى خصم (ميسرة، وخلفه بكير، ثم الخلاّل الذي أستبدل أبو مسلم به، وانتقم له المقنّع ورِزام)، وهو ما رفع وتيرة النزاع الروحي ضد مبدأ السلطة في التعاقب على الحكم. وأعدم الإمام إبراهيم سريعًا، وهو زعيم الدعوة العباسية الأول، فبدأت الدولة

بالحزن مرتدية اللون الأسود. وبعد وصولهم إلى السلطة، ضعف اعتقاد الخلفاء بحقهم الإلهي فيها فانقضّوا على الراوندية من بين أنصارهم، وكانوا قد سعوا بحماسة لتقديس العباسيين. وقد وجب أن يكون تعاقبهم شاهدًا على تكليفهم الإلهي، لكنه انتظم بفعل تقلّب الأهواء، التي أدّت بدورها إلى مآس دموية عقب كل حكم.

ثم قرر المأمون بدافع من تأنيب الضمير، من منطق معتزلي (بعد أن تبنّى فكرة المتكلمين عن (العدل)، التي ربطها مؤسسوها بأبي هاشم)، أن يعيد الإمبراطورية للعلويين، وذلك في عام (201 هـ/ 817 م)[92]، فاختار واحدًا منهم هو علي الرضا وريثًا للعرش. وقد وجب التخلي عن المحاولة بعد خمسة أشهر[93] أمام الغضب العام الذي اجتاح أوساط العباسيين المنتفعين (كانت أرملة الإمام إبراهيم لا تزال حية وقد أبدت ردًّا مقتضبًا وعنيفًا)، لكن هاجس الشرعية العلوية استوطن في البلاط وفي ضمير الخليفة بعد تلك الحادثة.

وكان المتوكل جدّ المعتضد عنيفًا في عدائه للعلويين، ومع أن ولده المنتصر كان قريبًا من الشيعة، لم يكن كلٌّ من المعتز والمعتمد والموفق كذلك (أولاد حنبلية متزمّتة هي أشر). لكن بلاطهم كان مُخترقًا بتسربات شيعية.

لكن المعتضد تنبّه، شخصيًا، إلى واجبه في أن يحيط العلويين برعايته، وذلك بعد أن رأى في الحلم الإمام علي ينبئه بالخلافة. وقرر أن يسمح بجمع التبرعات لإعادة بناء قبور الأئمة التي دمرها جده المتوكل، وأن يعطي بعض العلويين الامتيازات المالية. من جهة أخرى أثارت ثائرته حماسة الطبقة الدنيا الحنبلية في بغداد لمعاوية الأموي منذ فتوّته، واستلزم الأمر كل فطنة وزيره إضافة إلى كبير قضاته كي يمنعاه من لعن معاوية في المساجد عام (284 هـ). ونفهم من ذلك، لماذا عُدَّ (مسكويه) مؤرخٌ معاصرٌ مطلعٌ مثل الطبري، عارفٌ بتحيّر الخليفة وارتباكه، شكاكًا في شرعية السلطة.

من جهة أخرى تمثّل في المعتضد قرار الزعيم وألمحيته، فقد رأى انتفاضات الشيعة في الأقاليم ومؤامراتهم في البلاط (شيلمة). وكان مصممًا على أن يدافع عن الإمبراطورية في مواجهتهم، معتمدًا على حرس ضباطه الأوفياء، الذين سُقي وفاؤهم له بالبلاء والمحن المشتركة في شبابه.

لقد سمح بتسمية شيعة (إلى جانب نصارى ويهود) في الدوائر (الخراج بخاصة) لدرايته بطاقاتهم، لكنه احتفظ دائمًا بالمهام التنفيذية (الحجابة والجند والشرطة والبريد) للسنة. وكان له كاتب خاص شيعي (ابن الفياض) مثل الموفق، لكن ندماءه كانوا من المعتزلة حصرًا. وإضافة إلى ظننا أن قصيدة ابن المعتزّ الكبرى التي تعرض لوحة السنوات العشر لحكم المعتضد على شكل قمع لا يتوقف للثوار والمراطقة، هي حقيقية في صلبها. نجدها تشدد من جهة أخرى على إنصافه، فقد بدأ بانتصاره على الزنجي العلوي لكي ينتزع بعدها السلطة من وزير شيعي متعسّف هو ابن البلبل، ثم ليستمر بالدفاع عن الإمبراطورية في الشمال ضد هجوم زيدية الديلم، ولينتهي بمحاولة استئصال هرطقة القرامطة الوليدة في الكوفة والصحراء العربية.

ونلاحظ أيضًا أن المعتضد شرع، ابتداء من عام (286 هـ)، بالتربص بالتشيّع أكثر فأكثر، حتى

في الداخل. وقد ترك وزيره المفوّض عبيد الله بن سليمان بن وهب السلطة تدريجيًا لولده القاسم بن عبيد الله[94]، الذي كان له مزاج المعتضد المفعم بالطاقة ذاته، والهيئة الأنيقة ذاتها، وقسوة الفهد ذاتها أيضًا، وقد كان القاسم يشهر عداءه الأكيد للتشيع. ففقد ابنا الفرات إدارة الخراج والمال في عام (286 هـ)، وخُفضت درجتهم. وأُعيد أستاذهم القديم ابن البسطام إلى السجن. ونفي مؤنس القشوري، ذراع بدر الأيمن إلى مكة لدى عودته من آمد، في عام (208 هـ)[ب]. واعتقل مشبوهون شيعة في الكوفة، سواء من المعتدلين مثل ابن عاصم (توفي عام 287 هـ في السجن)، أم من القرامطة مثل ابن أبي الفوارس (قُتل ووضع على الجذع عام 289 هـ). وقد حاول الشيعة معاودة التحرك في البلاط، فتكلم فياض بن الفياض إلى الخليفة عن زندقة القاسم ((ثنوي) كما قال الحسن بن محمد الكرخي)، لكن القاسم أعدمه. وهلك الفيلسوف السرخصي والشاعر ابن الرومي في أثناء أزمة تلك الفترة. وأظن أن ابن داود اتهم الحلاج بالزندقة أمام المعتضد في ذلك الوقت، معيدًا تهمة حلول الربوبية (الشيعية) ضد هذا السني المتطرف (وهو تكتيك بني النوبخت، وسياسة الغيبة عند ابن الفرات)، ودافع عن الحلاج أمام الوزير القاسم، حاميه وكاتب الدولة حمد القُنَّائي (الذي كان في عمله في ذلك الوقت بالتأكيد، لأن القاسم أعاد توظيف كل بني مخلد في الوزارة بعد زواجه من مريم بنت الحسن بن مخلد عام 286 هـ).

وبعد أن أصبح القاسم وزيرًا مكلّفًا بداية عام (288 هـ)، ردّ أحمد ثم عليًا ابني الفرات على المال في عام (291 هـ)، وهو في أوج سلطته. وخلفه كاتبه الخاص عباس بن الحسن في منصبه وزيرًا بعد وفاته المفاجئة، ومع النفوذ السري (والإفسادي) الذي مارسه علي بن الفرات عليه، احتفظ بنو مخلد بنصف وظائفهم الوزارية التي نالوها عام (286 هـ)، ومن ثم يبدو لي احتمال وجود طلب بملاحقة الحلاج قبل عام (296 هـ) ضعيفًا.

4/ 1/ 5) بلاط الخلافة

4/ 1/ 5/ 1) الوضع العام للإمبراطورية

بدا وضع الإمبراطورية الإسلامية في السنة الأخيرة من حكم المعتضد، إذا نظرنا إليه من العاصمة على النحو الآتي: تطور مشهود من الناحية الإقليمية، بالوسائل العسكرية والدبلوماسية. ففي الغرب، ضعفت السلطة الطولونية في مصر ودفعت الجزية. واستعادت بغداد الثغور (ثغور جبال طوروس) عام (284 هـ)، وأعادت الاتصال المباشر مع الإمبراطورية البيزنطية، تلبية للجهاد المقدس الذي لم يقطعه سوى تبادل الأسرى من حين إلى آخر.

وفي الشرق أيضًا، ضعفت السلطة الصفارية في فارس، وذلك بفضل اتفاق عسكري مع دولة الحكم الذاتي السامانية في بخارى، التي اعتمدت عليها بغداد في احتواء تهديد الديلم القادمين من قزوين، وفي الجهاد المقدس في التركستان والهند. ولم يبق لبغداد اتصال مع هذه الأخيرة سوى بطريق البحر.

وفي الأمكنة العربية المقدسة، تضاعف ثقل التآمر الفاطمي، وكان نشطًا وتوسعيًا في اليمن،

ومتغلغلاً في بادية الشام وصولاً للبحرين، من دون أن يكون القرامطة، ذوو الأصول الكيسانية في الغالب، قد تحالفوا معه حتى الآن.

وكان هناك في بغداد أصحاب (وكلاء) دائمون، كالوكيل الدبلوماسي الساماني أبي علي عمران بن موسى بن سعد عمران المرزباني (280 هـ، وتوفي لذي الحجة من 307 هـ) وأبي الفضل عباس بن شقيق (329 هـ و331 هـ)، ووكيل طولوني لمدة ثمان سنوات، وهو خبير اللآلئ ابن الجصّاص (279 - 287 هـ) وآخر صفّاري هو أبو عصمة (265 - نحو 296 هـ) (البيروني، تاريخ).

ولم تسمح الدولة بأي تدخل دبلوماسي أجنبي لمصلحة الأقليات الدينية من رعاياها، واعترفت بزعيم لكل من هذه الأقليات (عدا المجوسية)، فعند الفرق النصرانية الثلاث، كان الزعيم هو الأب (الجثاليق) النسطوري من مهوزة (إيوانيس 279 - 288 هـ ويوحنا بن عيسى 288 - 293 هـ وإبراهيم 293 - 325 هـ) والذي كان يتدخل لمصلحة الأب اليعقوبي الأنطاكي (دنيس الثاني 284 - 297 هـ) والمفريان[ج] التكريتي (أثناسيوس 273 - 291 هـ، وتوماس) ولمصلحة آب الملكيين (وهو مشبوه، وقد جرت مطاردة قاصده الرسولي عام 300 هـ). وعند فرق اليهود كان الحبر الأرثوذوكسي: نطرون (نحو 257 هـ) وابنه حسداي الثاني ثم عقبة (288 - 307 هـ) فداود بن زكا (307 - 325 هـ) ورئيسا الأكاديمية غاون سُره (بلدة) (شولَم 292 - 299 هـ، يُسَيْل 299 - 312 هـ ويومطوب 312 - 316 هـ) صادي (توفي عام 331 هـ) وحاخام بمباديثا (كيموا 285 - 294 هـ) ثم عدو الحبر القرائي (حزقيال نحو 357 هـ، وحسداي وسليمان).

ونقل رئيس المانوية بعد نصر بن هرمز السمرقندي (توفي عام 260 هـ) مجلسه من بابل إلى سمرقند، إذ لم تعد المانوية مباحة إلا في البلاد السامانية وتعرض للذل بسبب الضغط الدبلوماسي الذي مارسه الأويغور والصين. وكان لصابئة حرّان رئيس في بغداد (قسطاس بن يحيى بن زومعه، 265 - 307 هـ) وقد هُددوا بالحل والذبح عام (321 هـ).

ولم يكن للخليفة وكلاء دبلوماسيون خارج الحدود، وكان يعين ولاة الثغور مبعوثين فوق العادة لتبادل الأسرى مع البيزنطيين (أحمد بن طغان العُجيبي (279 - 284 هـ)، والإخشيد بن بلراد أرخوز (توفي عام.269 هـ) ثم قيصر بن أرخوز، وإخشيذ الفرغاني (284 - 287 هـ): الطبري، الجزء 3، الصفحة.2016)، ورستم الفرغاني (292 و295 و299 هـ) وبشرى (305 و313 و326 هـ)، نائبًا لعمر الدلفي الحاكم العام للثغور (315 هـ)، نهاية القهرة، دميانه (301 هـ)، ابن بَلَك (301 هـ)، وأرسل أحيانًا سفراء إلى بيزنطة: مثل ابن أبي سعدان، متصوف من طرسوس وعدو صريح للحلاج.

4/ 1/ 5/ 2) البلاط والخدمات العامة والوظائف الوزارية

تحفّ الوظائف العامة بالبلاط، فمن جهة، القصر = السادة (الخليفة وأولاده وأمانة سرّه وأساتذة أولاده[د]، والملكة الأم وعائلتها وقهرمانتها) وكبير الحجاب، ثم الحريم (والغلمان)

وإمام الصلاة في مسجد القصر، والحرس (حرس وإسطبلات وحدائق ومطابخ ومكان تربية الصقور ومكان تربية كلاب الصيد والأطباء وحملة المشاعل (على النفط والمهرجون) والبريد (بريد وخارطة = الاستعلامات والحقيبة الرسمية: يديرها مشرف) والشرطة ومركز الحسبة وسوق الرقيق[95].

يضاف إلى هذا كلّه، الندماء[96] الذين يعطون البلاط نبرته، وينتقيهم الخليفة عادة من بين أمراء الدم (ومارس ابن المعتز دورًا كبيرًا في عهد المعتضد. ولم يكن هناك بعده سوى متعطلين مثل إسحق بن المعتمد)، ومن بين هواة الأدب والفن من العارفين في الشعر الجديد والتحف الغريبة والحدائق المغلقة المترفة وأنواع النبيذ ونسبتها إلى الديورة والقيان من الجنسين مما ينتقيه النخاسون للبلاط بعناية فائقة، وترف المغنين الكبار العالي والمغنيات أيضًا (الطنبوريات). وكان المغنون قد انقسموا بعد إبراهيم بن المهدي وإسحاق الموصلي إلى مدرستين متنافستين، مدرسة عُريب (186 هـ، وتوفي عام 282 هـ) والتي يفضلها حزب الشيعة (ابن البلبل، والرسائل المتبادلة بين عُريب وإبراهيم بن المدبّر) ومدرسة شارية (توفي نحو 265 هـ) التي يفضلها ابن المعتز[97]. وقد حافظ الشعراء على التواصل بين الرأي العام والبلاط بوساطة القصائد السياسية، الساخرة غالبًا (ابن المعتز والبحتري وابن الرومي وابن البسام والصولي)، المليئة بالمعلومات القيمة. وبجانب هؤلاء كان هناك قراء قرآن بالأجر مثل أبي بكر محمد بن جعفر الآدمي (ولد 268 هـ، وتوفي عام 348 هـ) الذي خصه مؤنس[98] براتب.

من جهة أخرى هناك الوزارة والوزراء الاثنا عشر المرتبطون بها: الخراج: عن الغرب (مصر والشام) والشرق، والبريد، والضياع، ومراجعة النفقات (الزمام، أو ديوان المحاسبة)، والجند، ونظر المظالم، والموالي والغلمان، وزمام النفقات، والرسائل الرَسمية، والتوقيع (على المستندات الرسمية)، والأختام (تسجيل المستندات الرسمية)، والاحتساب للأوزان والمقاييس. وجاء في المقام الثالث، المتعيشون على الرواتب: أمراء الدم من أقرباء الخليفة المتكدسين في الحريم الطاهري، والهاشميون الأربعة آلاف الآخرون من عباسيين وعلويين تحت رئاسة النقيب الحارس للسجل الوراثي[99]. واختار الخليفة مفوضيه للشؤون الدينية (صلاة الجمعة في المساجد الجامعة، والإفاضة السنوية للحج) من العباسيين بينهم، ثم الهبات إلى ندماء الخليفة، والصدقات الجارية. وأخيرًا قيادة الجيش التي مالت أكثر فأكثر إلى الاستقلال عن القصر والوزارة: ولها باحة للعرض العسكري في باب شماسيّة، وقصر لرئيسها أمير الجيش (بدر وفاتك ووصيف ومؤنس).

وقد ضمن الجيش استمرارية السلطة من عهد الموفق حتى الراضي (256 - 329 هـ)، فقد التزم قادته شخصيًا بالمعتضد وأولاده في أثناء الحرب مع الزنج وفي الحرب الأهلية في (277 هـ): بدر وصهره يانس صديق نصر الحميم وابن أبي الساج (الذي انشق فترة في أرمينية) ومؤنس وعاج ورايق ونازوك وغريب ونصر. يضاف إليهم أمراء طولونيون وبعض الحلفاء، لؤلؤ وطغج وبدر هماني وابن غُمّشجار وخاقان ونُجح وابنه سلامه. ولم يضعف اشتعال المنافسة المتقطع بين هؤلاء

الزعماء (بين ابن كُنداج وابن أبي الساج، بين بدر ومؤنس الفحل، وطغج وتكين وكيغلغ) ولاء الجيش جدّيًا قط، ولم ينجح حزب الشيعة بالانتصار عليه سوى بتسليم بغداد إلى الغزاة الديلم.

وتشكّلت نواة الجيش من الغلمان الخاصة (الحرس الإمبراطوري) يقودهم أستاذان، أستاذ الستينية (25 سرية، منها سرية الحاجب) وأستاذ التسعينية (أو الحُجَرية، رماة القوس). وضباطه من أصول تركية في الغالب مع بعض المهتدين من اليونان (غريب ومؤنس ويانس ونصر وبُنيّ وياقوت وقيصر وذُكا)، يزوّدون الجيش بمراتبه الأربع الأخر: مماليك مختارون يحملون اسم الزعيم الذي جندهم (بغائية من موسى بن البُغا (توفي عام 250 هـ) وناصرية، وأتباع الموفق، والمسرورية والبكجورية واليانسية والمفلحية والأذكوتكينية والكيغلغية والكنداجية والساجية)، ثم الحرس النوبي (نسبة إلى سعيد النوبي توفي عام 314 هـ، ثم يوسف: ويتضمن أيضًا زغاوة وحلفاء زنج وبربر)، فالمصافيّة الذين جنّدهم مفلح في الجنّابة والبصرة، ويقودهم ضباط من أصل قزويني ومغاربي، والشّحنة من حراس الطرقات (يجندها ابن أبي دُلف وابن أبي الساج).

ووجد الحلاج أفضل الدعم والتأييد بين أوساط كبار القادة العسكريين، يؤكد ذلك الإصطخري (أمراء الأمصار)، وقد عرفهم في رحلاته: في مكة تحديدًا، بوساطة الأمير عاج (الذي كان له حديقة في بغداد)، وأمير الجيش بدر (الذي طالب بأن يصار إلى دفنه في مكة)، وصهره يانس مواطن وصديق نصر القشوري، كبير حماة الحلاج، وغريب، أخي السيدة التي ستصبح الملكة الأم، وأصدقاء نصر، شافي مقتدري وأحمد بن كيغلغ وصهره رشيق، وأصدقاء ابن عيسى، سلامه ونجح الطولوني، وأخيرًا (أمير البصرة عام 301 هـ) الأمير حسين بن حمدان المقرب من أمير الجيش مؤنس، الذي أهدى له الحلاج كتابًا قبل عام (296 هـ)، والذي لن نعرف ماهية مشاعره حقيقةً.

وترتسم الأزمة منذ إعادة الاستيلاء على مصر على النحو الآتي (ذهبًا):

- نهب بيت المال على يد الغلمان الخاصة (الدافع العام للغرب عام (307 هـ) هو ابن الحواري وللشرق عام (310 هـ) النيرماني. ثم أبو يوسف النوبختي عام (315 هـ) للاثنين (راجع استنبول، فقد زاد الجيش الإنكشاري من (15.000) عام (945هـ) إلى (53.000) عام (1119هـ) ومن أقشة باليوم عام (945هـ) إلى سبع عام (1115هـ = 1817م) وقفزت الأقشة قياسًا بالدوقيات الذهبية من (10) عام (823 هـ) إلى (40)، ثم (80) عام (1009 هـ) و(120) عام (1102 هـ). وفي عام (1071 هـ) ومن ميزانية قدرها (603) ملايين أقشة، بلغ العطاء (203) ملايين وكلفة الإنكشاريين السنوية (300) مليون).
- تغطية العجز بالمصادرات (التركات وما شابهها).

نعلم أن الملكة الأم دافعت عن الحلاج في عام (309 هـ)، فقد كان مقربًا من خاصتها، أي من أخيها هارون بن غريب وأخته خاطف ومن أم موسى القهرمانة وأخيها النقيب أحمد الزينبي. ترى

منذ متى وبوساطة من قُدّم إليها؟ هناك إشارات تدل على أن الملكة - الأم دافعت عن الحلاج منذ عام (301 هـ)، وحتى منذ (296 هـ): إذ يشير اعتناؤها بشؤون مكة إلى أنها قد تكون اهتمت به في وقت أبكر من ذلك أيضًا، من جهة أخيها غريب وليس من جهة أم موسى (عينت عام 297 هـ) أو نصر (الأسير حتى عام 296 هـ). وتشكلت شيعة لشغب حتى في حياة المعتضد، بسبب مرض المكتفي الميئوس منه، ووفاة منافستها الأميرة المصرية قطر الندى. وقد هدد المعتضد شغبَ ذات يوم بأنه سيجدع لها أنفها.

كان الموقف جليًا في الوزارات المرتبطة بالسلطان، فالحلاجيون كتبة في إدارة الخراج وهم من جماعة بني مخلد الوزارية (أو بني الجرّاح) سواء بالقرابة أم بالسياسة. وهو ما يسلط الضوء على مؤازرة قبلية، ويدعم نظريتنا عن كون وسط موالي البلحارث الكوفيين المهتدين للإسلام هو وسط الحلاج العائلي في البيضاء والأهواز. وقد مدح الشاعر البحتري بني مخلد القُنَّائيين بأنهم من قبيلة يمنية حارثية. وقد أسس إرثهم السياسي الحسن (توفي عام 269 هـ في القاهرة) وأخوه سعيد (توفي عام 276 هـ في واسط)، في السلطة بين (251 و263 هـ) وبين (265 و272 هـ). وترأس حزبهم محمد بن عبدون بن مخلد كاتب أمير الجيش بدر، وأبناء عمومتهم هم بنو الجرّاح: محمد بن داود عامل المال (مشرق، 286 - 291 هـ) وعلي بن عيسى عامل المال (مغرب، 286 - 296 هـ)، المتحالفون مع عائلة من جباة الضرائب هم الماذرائيون (أحمد بن خالد مستشار بدر، وإبراهيم والحسن): وقد شهد حمد بن محمد القُنَّائي، ابن أخت حسن بن مخلد ومعاونه القديم، بصداقته للحلاج، لا بل بإجلاله له، كما أوقف عام (309 هـ) محمد بن علي القُنَّائي (وتوفي والده علي على النصرانية) على أنه حلاجي.

ويتألف حزب بني مخلد هذا من سنة حديثي العهد بالإسلام، وكتبة محترفين ميالين للربح، متخرجين في مدارس نصرانية نسطورية من دير قناء، لكن المثالية والاستقامة في المالية العامة هي صبغتهم. ويبدو أن من بقي منهم على النصرانية، داعبته أفكار مخطط ذي ميول سياسية نصرانية - إسلامية، على أساس (اتفاقية التسليم) التي عقدها أجدادهم من بني البلحارث بن كعب مع الرسول في المدينة. وتضمن المخطط نوعًا من اعتراف الإسلام بشرعية الآباء (الجثلقة) النساطرة كسلطة عليا لكل نصارى دار الإسلام، ونظام مالي مستقل ذاتيًا، وضمان حماية لكل الشعب النصراني. وتعهّد بالولاء للدولة الإسلامية، لكن مع إعفائهم من كل أنماط الخدمة العسكرية ومن أي عائق على نظام العبادة (حتى بشأن نساء النصارى المتزوجات من مسلمين). أما بشأن الزعامة الصادقة في إسلامها من الحزب، فقد بنت ولاءها للسلطة على انتمائها لقبيلة الحارثية، (أخوال) العباسي الأول، وقد أنقذ واحد منهم في الواقع، هو الوزير سعيد بن مخلد[100]، الدولة من الثورة العلوية بقيادة زعيم الزنج.

وبعد سحق حزب بني مخلد عام (272 هـ)، لم يعد إلى السلطة منذ (278 (و286) هـ) حتى (291 هـ)، إلا تحت رعاية عائلة أخرى من كتبة الدولة، ذات أصل نصراني أقدم منها في الإسلام

(لكن نساءها بقيت على النصرانية) هي عائلة بني وهب، والتي حصرت سياستها في هدف عادي هو المحافظة على ثروات الأقلية النصرانية المتوارثة (مرسوم عام 284 هـ)[101]، في دولة راعى نظامها الضريبي كل شرائح الوعاء الضريبي (نيروز في نهاية حزيران عام 282 هـ، لكي يستطيع المزارعون جني المحصول قبل دفع الضرائب، وهو ما كان سببًا لوقوعهم تحت وطأة المرابين في الماضي). وهي السياسة الضريبية العادلة التي وسمت قيادة أكثر بني مخلد شهرة في الوزارة، علي بن عيسى. لقد اعتزل علي بن عيسى النصارى على نحو جليّ (معاش لمرتد)[102]، مع قرابته العائلية لهم، وهو ما تثبته الحادثة مع الأب النسطوري في ما يخص التناول القرباني[103]، لكنه استلهم في إدارته (تظلّمات فارس، مشروع الميزانية العامة عام 306 هـ والسخاء على الأمكنة المقدسة ووزارة للأوقاف) وداعة ودماثة سنيّة لا يصعب على نصراني فهمها.

لكن حزبًا منافسًا وقف في وجه بني وهب وبني مخلد، ظافرًا بين (272 - 278 هـ)، هو الحزب الوزاري الشيعي الذي أسسه الوزير أبو الصقر ابن البلبل (توفي عام 278 هـ)، وهو ذو شخصية بدوية من القوميين العرب مثيرة للفضول، ومثقف مأخوذ بالعلوم الهلنستية. وقد أدار هذا الحزب بعد سقوطه معاونه القديم أحمد بن الفرات (توفي عام 291 هـ) وأخوه علي (توفي عام 312 هـ) وهم من رجال الدولة ذوي المهارة الفائقة، الذين وضعوا القواعد للعبة معقدة. فقد كانوا زعماء فرقة شيعية سرية متطرفة هي النميرية وأصحاب ثروة معتبرة. وقد تحالفوا لكي يستعيدوا السلطة، مع العائلة الشيعية المعتدلة القديمة بني النوبخت، ومع العائلات الشيعية المتطرفة من جباة ابن البلبل من القميين وبني الفياض وبني الشلمغان وبني البسطام والكرخيين، ومع عائلة يهودية دخلت الإسلام هي بنو البريدي ومع عائلتي الجهبذة اليهود (الأقوياء في السلطة الساسانية)، بني النطيرة وبني عمرام المهدَدَين بالميول المعادية للسامية في حزب بني مخلد[104]. ويعتمد هذا الحزب في سياسته المالية على قناعة بعدم شرعية الدولة (المغتصِبة) العباسية، فيقوم على الدخول في خدمتها لاستغلالها من الداخل، لكي يُصار بخرابها إلى إعادة تنصيب الشرعية العلوية. وقد شكل تغييب الضمير في تقنيتهم المالية القائمة على (مصّ دماء الكادحين)[هـ] واقعًا لإثارة غرائز البلاط، فلم تكف نساؤه وجيشه عن الطلب الفوري المتزايد للأموال السائلة.

ولم تكن قضية عام (309 هـ) هي الحادث الوحيد الذي ارتبط بالصراع الاجتماعي المستتر تحت النزاع بين هذين الحزبين على الوزارة، بل ارتبطت به كل الملاحقات القضائية الموجهة ضد الحلاج: لقد كانت أزمة القوت اليومي من الداخل والتهديدات القرمطية والديلمية من الخارج هي التي تضبط إيقاع المأساة.

4/ 1/ 6) حياة الناس: أزمة الخبز؛ الخطر المزدوج؛ مخزونات الماليين المضاربين؛ عصابات القبائل الثورية

لكي نفهم استئناف قضية الحلاج في عام (309 هـ)، والنزاع بين الوزير حامد ومعاونه ابن عيسى، الذي أوصل إلى الانتفاضة الحنبلية لكبح سعار حامد في المضاربة، يجب أن نحلل أزمة

الخبز اليومي. فإذا ما كانت الإمبراطورية الرومانية في الأيام السعيدة للعالم الروماني (paxa romana)، قد استطاعت أن توزّع قمح أفريقية مجانًا على أهل العاصمة (مسرعة بذلك انهيار الزراعة في إيطاليا)، فإن الإمبراطورية العباسية المحارِبة دائمًا في الخارج كما في الداخل، لم تستطع إطعام بغداد مجانًا. لقد حاولت استجلاب يد عاملة زراعية رخيصة بتوطين البدو الجائعين وشحن العبيد السود من زنجبار. لكن هاتين الفئتين من الكادحين اتحدتا في ثورة اجتماعية رهيبة شتتت سواد العراق، وأودت بالبصرة إلى الخراب. وعندما تسنّم الموفق السلطة كانت المقاطعات الثرية، فارس ومصر، خارجة عن السلطان ويتهدد الموصل الشيء ذاته أيضًا، ولم يبق من خصب يتمم السواد، سوى الأهواز، التي أصبحت مركز الاقتصاد الإمبراطوري خمسين عامًا.

وفي الأهواز توسّع البناء الجديد للنظام الزراعي، ولنر الجدول قبل أن نحلل الصيغة.

1) في الدرجة الدنيا فلاح الضيعة، والاستغلال الزراعي: يبذر في تشرين الأول (أو في شتوي) ويحصد نهاية نيسان - بداية أيار. ويدفع عينًا في يوم النيروز (أجّله المعتضد حتى 12 حزيران، لأن المبتزّين كانوا يطالبون بالضرائب عادة قبل الحصاد): الخراج، ومقداره أربعة دراهم للجريب[105] (=2.160 متر مربع = 1/ 5 من الهكتار) ثم (12) درهمًا جالية عن كل ذكر بالغ باق على دينه، بوسطي ثلاثة في كل مزرعة = (36) درهمًا، أو الزكاة فحسب إذا ما كان قد أسلم). كما يجب عليه أن يحتفظ بالخمس لاستهلاك العائلة السنوي والبذار، إذا ما كان المبتز متسامحًا.

وفي أراضي الطمي[106] النهرية، يعطي جريبان من الأرض (514) كيلو غرامًا من القمح: بذلك يطرح الهكتار الواحد (= 5 جرائب) (3.140) رطلاً، أي إن الفلاح يحصد كورًا (= 5.760 رطلاً) من القمح من كل هكتارين مساحة تقريبًا (18.662 مترًا مربعًا تحديدًا)[107].

وبما أنه يدفع عينًا، فإنه يقدم مبلغ ضرائبه العقارية قمحًا (بمعدل 500 درهم للكور عام 306هـ)، فإذا حصد هكتارين (=10 جرائب) يكون عليه (460) رطلاً من القمح (بقيمة 40 درهمًا) تساوي (8 ٪) من الكور المحصود. ثم يسلّم الباقي (عدا هامش الخمس المذكور آنفًا) إلى الجابي، الذي يجهد في جعله يقدم الأكوار المحصودة كاملاً، والذي يخزن ما أقله (72 ٪) وعادة (90 ٪) من المحصول[108]. ثم يراجع المساحة الداخلة في الوعاء الضريبي، ويرسل المستخرج إلى الفلاح مع الأوراق لكي يُدخل الجهبذ المال في الحساب في اليوم عينه.

2) كاتب الضيعة (= باتواري في الهند) وهو الجابي المحاسب، الذي يملك السجل (السياق)[109]، والذي يسجل فيه أرقامًا، يقصد عمدًا ألا يستطيع أحد فهم معناها. ويقتطع عمولته (مرفق) بحد أدنى قدره (10 ٪)[110]، أي ما يعادل (50) درهمًا بسعر (500) درهم للكور. لأنه يستطيع أن يقتطع حتى (42 ٪) من المحصول نفقات عامة إذا ما كان يدير الأمر لضامن، كما كان الحال في فرنسا عام (1774 م) (مقابل دفع

زودة أجر رسمية تعادل ثلاثة بالألف للمراقب المالي لتجديد الأُكارة: (450.000) ليرة في عام (1774 م) مقابل (152) مليونًا من الربح الصافي). من جهة أخرى يحمّل الكاتب المحصول على قارب أو يخزنه في صومعة، ويرسل (يُفضل بالبريد الرسمي) براءة الذمّة عن الضرائب المجباة إلى الصيرفي المحلي، والمبلغ بسفتجة صك (= هُندي في الهند) إلى صيرفي مالك العقار.

3) الجهبذي أو الصيرفي الذي يتلقى السفتجات في بغداد، ويحول الأوراق إلى أموال سائلة يوفّي بها حاجات عميله، مالك العقار الكبير. وإذا ما كان هذا العميل هو الدولة، فنعرف أن المذهب الذي تخيله الموفق وطبقه في الأهواز، يجعل من الجهبذي المضارب في السفتجات وكيلاً للخزانة يغطي مبلغًا مرصودًا سابقًا في ميزانية الواردات، كما علله أحمد بن الفرات إلى ابن عيسى. ومع أنه يستثير السخط، كونه زيادة ظالمة في الكلفة على الرعايا (وهذا ما كان يفعله السلطان عبد الحميد في عام 1907م، باعتماده على صيرفي أرمني، بينما كان الموظفون يلمسون أو يكادونه 1 ٪ من معاشاتهم)[111]. وبذلك كان ربح الصيرفة يحمّل على واردات الميزانية، بقيمتها الثابتة، وكان الجهبذي يقبل السفتجات ممثّلةً لمدفوعات الرعايا العينية بسعر قانوني هو (10) دراهم للدينار، لكنه لا يسلمها للخبازين في بغداد (لكي يأخذوا معادلها من القمح من الصوامع) إلا بسعر صرف يتراوح بين (14) ونصف إلى (15) درهمًا للدينار. ولأن الجهبذي يتحمّل خطيئة السلطان، فقد كان يتلقّى تعويضًا يعادل (25 ٪) (=8 ٪ من المجموع) إلى (50 ٪) (اتفاقية مع ابن عيسى عام 301 هـ، فيما يتعلق بالأهواز) من ربح الصرافة هذا.

4) كان ملوك الضياع، وهم من كبار الموظفين في العادة، وحالهم كحال الدولة في أراضيها، وحال السلطان أيضًا في ضياعه الخاصة، يستغلون جهابذتهم لكي يضاعفوا عوائد أراضيهم التي حازوها بامتياز الإقطاع الوراثي أو بامتياز الطعمة[112] الوظيفي. لقد جعلهم ربح الصرافة وإضافة إلى ما سبق من الربح، يستردون كلفة النقل النهري للحبوب وتخزينها في صوامع بغداد، سواء بالقرب من المرفأين (الفرضة) أم بالقرب من مطاحن البطريق (العباسية). ولم يكن سعر المبيع هو السعر الرسمي = (600) درهم[113]، بل السعر المدعوم = (725) درهمًا (الدينار بِ 14 درهمًا ونصف في نهاية 308 هـ بدلاً من 10). ولم يخسروا إلا بسبب عمليات الاحتيال التي يقوم بها كاتب الضيعة أو، في حالة الدولة المؤجرة، الضامن، وكان الاحتيال يصل في الواقع إلى (50 ٪) من مبلغ المحصول. لكن من وجهة النظر الأخلاقية، كانت أرباح الصرافة هي التي تسببت في القضاء على اقتصاد الدولة، أكثر مما فعله ملوك الضياع.

5) تبقى مشكلة إمداد الخبز إلى الجمع البغدادي. ففي فرنسا (باريس 1860م: 33 ٪) كان ربح الفرانة المحدود والثابت مؤمنًا. لكن يبدو أن الأمر لم يحظ بالاهتمام المطلوب

في بغداد، مع فرض ضريبة الغلة غير القانونية عليهم، والتي تساوي (2 ٪) في العادة في المدن الإسلامية. وكان هؤلاء الخبازون أو أصحاب الطعام، وهم من صغار تجار المفرق في الغالب الأعم، يعملون على رفع سعر المبيع بالقدر الذي يغطي حاجتهم، وبالعلاقة بكلفة صناعة الخبز[114]، وكان ذلك ممكنًا في الأيام العادية، وكان المحتسب (مراقب الأسواق) يسهر أساسًا على ضمان عدم وجود سعر ثابت للسلع الغذائية (سوق حرة). لكن في أوقات ارتفاع تكاليف الحياة، تترقب العامة أدنى ارتفاع عند تجار المفرق. ويلجأ المحتسب في حالات نادرة إلى تثبيت تسعير أقصى للخبز. وإذا ما كان هذا السعر أقل من سعر شراء القمح، فإن تجار المفرق سيعملون بالخسارة، وهو بمنزلة إعطاء الإشارة للفتن: في عام (308 هـ) في بغداد، مثل الموصل قبل ذلك بعام. ففي بغداد عام (308 هـ)، رفعت مضاربات الصيرفة ثمن الكور من القمح الثابت عند (50) دينارًا، إلى (725) درهمًا بدلاً من (600) درهم، ما أجبر الفرانة على العمل بخسارة، ذلك لأن المحتسب إبراهيم بن بَتّا، وفي محاولة منه لاحتواء الأزمة، ثبّت السعر الأقصى للخبز بدرهم واحد لكل ثمانية أرطال (2.3 كيلو غرام)، ما يعطي الخباز (720) درهمًا للكور من الخبز (نعلم أن الوزن يبقى واحدًا) أي بخسارة (5) دراهم، وذلك في الوقت نفسه الذي أعلن فيه حامد، الوزير وملك ضياع في آن معًا، بجنون، رفع سعر القمح إلى (55) دينارًا (777.5 درهم مع ربح الصرافة)، فكان الجوع، واندلاع الانتفاضة وانتصارها.

4/ 1/ 6/ 1) دور الجهبذي

نجد في الشطر الأول من القرن الثالث الهجري وزراء، أمثال أحمد بن إسرائيل، يشتكون فرديًا لأنهم لا يتبيّنون الطريقة التي يتصرّفون بها حيال (الاستردادات)[و] المفاجئة التي يمارسها الخلفاء على ثرواتهم، وهي عمليات لا يستطيع صيارفة منفردون مثل أبي الخير تسهيلها إلا بسريّة. وقد نبّه الخليفةُ البحتريّ المتعغض من كون أبي الخير نصرانيًا، إلى أن كل الجهابذة المفوضين في الدولة تقريبًا كانوا من اليهود أو المجوس[115]. فقد أمكن أن يشكل الجهابذة النصارى خطرًا سياسيًا بالفعل، بسبب الجوار البيزنطي.

ومنذ قبل ثورة الزنج، كانت الدولة العباسية في وضع يائس، وفيها رجلا دولة، الوزير عبيد الله بن يحيى الخاقاني والموفق الحاكم بعد ذلك الذي أخذ على عاتقه إعادة بناء الوعاء الضريبي للمقاطعة الوحيدة في الإمبراطورية، القريبة من العاصمة والمنتجة في آن، أي الأهواز[116]. وكانت فكرة تعيين صيرفي يهودي جهبذًا الدولة، يجبي كل الإيجارات العقارية العائدة للدولة أو للسلطان في الأهواز، ويحركها كنقود سائلة تحت أمر الوزير في بغداد، هي فكرة الخاقاني، وفقًا للتنوخي.

لماذا هذا الدور وهذا الخيار؟ فقد سيطر تجار يهود متمركزون في تستر على اقتصاد الأهواز. وشهدت تستر أول إصلاح رأسمالي أصاب تجارتها الرئيسة، أي القماش، ولربما كان بزازو تستر

هم أول من أنشأ قاعة باذخة مغلقة، أي البزازستان أو القيصرية، من أجل أقمشتهم الفاخرة، وهو نوع من (المخزن العمومي) يضمن السفتجات لغرض توسيع مبيعاتهم. وكانت هذه السفتجات، التي تخدم كعلامة استدلال على تقلب أسعار السلع الغذائية، ذات قيمة عينية على نوع محدد من القماش. وبعدما حلّت جماعة من تستر في بغداد، بالقرب من بزّازين الصينية (درب الزعفران) في الكرخ، أسست بالتأكيد قيصارية أخرى، بجانب جهابذة دار البطيخ، وطورت صناعة القماش العتّابي (والحلاج مرتبط بهذه الأمور، لأنه أحضر معه جماعة من أعيان (تجار) تستر للإقامة في بغداد، ووعظهم هناك في حي عتّاب). كما ظهرت قيصارية ثالثة في الموصل، تآزر فيها كل البزازين في عام (307 هـ)، ورابعة في أصبهان، لوجود صناعة النسيج العتّابي فيها.

وكانت الأهواز قائدة التطور الرأسمالي في مقاطعتين أخريين مطلتين على البحر، سواء فيما يخص التوسع الاستعماري البعيد لليهود الرهوانية (مركز ثانوي، سيراف)، أم صناعة النقل النهرية والبحرية العراقية، التي التجأت إليها من البصرة.

وقد ألمح البحتري، قبل عام (272 هـ)، إلى السيطرة اليهودية المعروفة رسميًا على مالية الأهواز، والمدعومة من يهود حديثي الإسلام هم بنو البريدي (لاحظ أن السفتجة ترسل بالبريد). وكان جهبذي الدولة في تلك الفترة هو جهبذي الأهواز سهل بن النطيرة، سليل عائلة يهودية واسعة الشهرة، عمل جابيًا منذ عام (247 هـ)[117]. ونعلم أنه قام بأداء مبالغ لعائلة بني وهب الوزارية عندما زُجّت في السجن (مترقبًا عودتهم إلى السلطة بعد ثلاثة عشر عامًا) في عام (265 هـ)، كما فعل الشيء ذاته عام (278 هـ) مع جرادة المعزول ولم تعد عليه بفائدة (ولم يكن من الممكن استئجار معلمه الوزير ابن البلبل، لأنه أُعدم).

وخلف سهلاً في منصبه يوسف بن فنحاس حمو ولده نطيرة، والذي ارتبط به رسميًا هارون بن عمران (وولده بشر). وقد سمح موقعهم في البلاط (نظام تشريفات خاص لمراسلاتهم) بالتدخل على نحو حاسم عدة مرات، ليس في مصلحة المجتمع اليهودي البغدادي وحسب (جبوا لهم الضرائب، وعيّنوا غاون راجع صاديه الشهير)، بل في مصائر الإمبراطورية العباسية. فمن المؤكد أنهم اختاروا بني الفرات ضد بني الجراح من بين الحزبين السياسيين المتنافسين في الوزارة، حتى قبل عهد المقتدر. فقد مكنتهم سفتجات الأهواز أن يقدموا الدفعات الشهرية المالية لحرس بغداد الخاص، وبما أن العطاء كان واسعًا في عام (295 هـ) من أجل تنصيب المقتدر، فقد اضطر زعماء انقلاب عام (296 هـ) لمصلحة ابن المعتز أن يتوجهوا إلى جهابذة البلاط لكي يدفعوا للقطعات العسكرية بعد مرور (24) ساعة، فكان أن رفض[118] الجهابذة ذلك بالاتفاق مع ابن الفرات، فأدى هذا الرفض العادي للائتمان إلى سقوط ابن المعتز، وإعادة المقتدر مع ابن الفرات وزيرًا. وبعد أن أصبح ابن عيسى وزيرًا في عام (306 هـ)، وجب عليه التعامل معهم لكي ينال في بداية كل شهر النقد اللازم لرواتب قطعات بغداد العسكرية، بينما حرمهم من جهة أخرى من جزء من عوائد الأهواز (التي كان لهم سيطرة الصيرفة عليها) ومن عائد واسط الشهري (المؤجرة للوزير

حامد). ترى هل عمل الصيارفة الاثنان على إعادة ابن الفرات إلى الوزارة؟ في جميع الأحوال، أظن أنهم عملوا في عام (306 هـ) مع أخي أبي صخرة مساعد ابن البلبل القديم وصديق ابن الفرات، فشجعوا حامدًا والمسمعي (المعروف بذات الميول، وملك ضياع في الأهواز منذ عام 304 هـ) على سحب عوائد أكثر (600.000 دينار إضافية) تحملت الأهواز الجزء الأكبر منها، مع معارضة ابن عيسى والنعمان.

واستمرت الشراكة بين هذين الجهبذين بالامتيازات ذاتها في البلاط وفي الأهواز حتى عام (317 هـ)، عندما أفرغ الانقلاب صناديق الدولة والخليفة. بينما انتقلت الأهواز من جهة أخرى إلى أيدي بني البريدي من الناحية الضريبية منذ عام (316 هـ)، فاختاروا جهبذين جديدين للأهواز، هما إسماعيل بن صالح وسهل بن نطيره آخر، حفيد السابق، كوكيلهم المستقل بمعزل عن البلاط. وتوفي [الأخير] عام (329 هـ).

4/ 1/ 7) عامة الشعب في بغداد:
نموذجية هذه الجماعة من وحي أمثالها السائرة

تتجه المدن الكبرى في دولة ما وفي كل عصر من عصور النضج الثقافي إلى المشاركة بنوع من الشخصية النفسية، أو النموذجية بالأحرى، فتميّز التناقض المتبادل في داخل عالمها بطريقة الأمثال. وتعمم هذه الأمثال تقويمات مستوحاة من قصص معينة، فتعبّر عن المعدل الوسطي لاتجاهات الرأي. ويشكل مجموعها دليلاً عمليًا ومختصرًا نصف مقنع ونصف ساخر عن العادات والعلاقات الاجتماعية. هكذا أوجد الأدب العربي في القرن الثالث للهجرة، وهو ينظر إلى الماضي، صورة تزيد أو تنقص في ثرائها وسخريتها (مثالب أكثر من كونها مفاخر) عن القبائل العربية القديمة، والطبقات الأساس في المجتمع المسلم المدني، وأخيرًا عن المدن الكبرى أو الأمصار. وتعرض هذه الأمثال ديكورًا منمنمًا (لكنه مقبول من قبل من يقع عليهم، حتى عندما يستهزئ بهم وكلاء التجارة الجوالون في ملحوظاتهم الشديدة الإيجاز) وزاخرًا بالحياة: وهو أمر جوهري لاستعادة ذكرى العامة التي استمعت إلى مواعظ الحلاج.

ولربما كان ابن المبارك هو أول من تكلم، باختصار، عن الانحرافات الستة عن السنّة (الفرّا، 305 هـ): «لا تأخذوا عن أهل الكوفة في الرفض شيئًا. ولا عن أهل الشام في السيف شيئًا. ولا عن أهل البصرة في القدر شيئًا. ولا عن أهل خراسان في الإرجاء شيئًا ولا عن أهل مكة في الصرف، ولا عن أهل المدينة في الغناء». وذلك قبل نهوض بغداد.

كما قال الجاحظ[119] قبل الحلاج بخمسين عامًا: «الأمصار عشرة: المروّة ببغداد والفصاحة بالكوفة والصنعة بالبصرة والتجارة بمصر والغدر بالريّ والجفاء بنيسابور والبخل بمرو والصّلف ببلخ والحرفة بسمرقند» ويزيد المقدّسي[120] بدقة متحزّبة أن: (أسفلها قومًا وأشرّهم أصلاً وفصلاً الأهواز، وأكيسها قومًا وتجارًا وأكثرها فسقًا فارس، وأجفاها وأثقلها وأغشّها قومًا المغرب). أما الأمصار: (فلا أطمع من أهل مكة ولا أفقر من أهل يثرب ولا أعفّ من أهل

بيت المقدس، وأكثرها عبادًا وقرّاءً وأموالاً ومتجرًا وخصائص وحبوبًا مصر (أي الفسطاط) ولأصفهان الحلل والفخّار ورسوم شيراز على الإسلام عار، وبلخ خزانة الفقه مع الرحب واليسار ونيسابور بلدة الكبار فطوبى لأهل الغرج بعد الشار، ولا أعصى من أهل دمشق وإيليا تصلح لأهل الدين والدار، وليس أكثر ولا أرذل من مذكّري نيسابور ولا أذهن من أهل الريّ ولا أصحّ موازين من أهل الكوفة ولا أحمق من أهل حمص ولا أعفط من أهل البطائح وأهل البصرة سريعو الغضب[121]) أخيرًا: (أظرف الأقاليم العراق وهو أخفّ على القلب وأحدّ للذهن وبها تكون النفس أطيب والخاطر أدقّ، لكنها مشوبة بالنفاق) (راجع العراق نفاق).

وفي هذا المجتمع البغدادي وجدت كل مهنة وكل طبقة اجتماعية نفسها وقد لقبت بلقب يشير بسخرية إلى عيب يشوبها[122]. بعضها ذات طابع إنساني عام مثل الغمز بالأديان وميول المنافع الشخصية عند القضاة وشهادة الزور بين الشهود واختلاس عمّال الودائع والموظفين الحكوميين، وغشّ أصحاب الطعام وبخسهم بالميزان، والأدوية المغشوشة أو المسمومة عند الأطباء، وإزعاجات محصلي الضرائب وابتزاز الشرطة.

بينما يسجل آخرون لائحة أكثر إثارة للفضول[123]، حفظها الشيعة جيدًا وهي لائحة (المهن التي تلعن صاحبها): البيطار والجزار والمشعوذ والشرطي والنشّال ودلاّل الشرطة والعسس (وحيدًا في الليل مع كلاب الطرقات والأسواق، اللهم إلا إذا كان على جبهة أو في رباط)[124] والدبّاغ وصانع الدلاء سواء من خشب كانت أم من جلود، وإسكافي النساء ودافن القمامة والحفار وعامل الحمّام واللبّاد والمدلّك والجُنباز. وفي لوائح أخرى يُضاف النسّاج والحدّاد والمتنافسون في الحَمام وفي الشطرنج.

ومن ضمن طبقة المثقفين، والعلماء منهم بخاصة، تميّز أتباع كل مدرسة بطبائع تحددها صفات نفسية مغايرة، وقد ترك لنا المقدّسي ملخصًا عنها في لائحة من الأقوال المأثورة الساخرة: «وقلّما رأيت فقهاء أبي حنيفة رحمه الله ينفكّون من أربع: من الرياسة مع لباقة فيها والحفظ والخشية والورع، ولا يخلو أصحاب مالك من أربع: الثقل والبلادة والديانة والسنّة، وأصحاب الشافعي من أربع: النظر والشغب والمروّة والحمق، وأصحاب داود (الظاهرية) من أربع: الكبرة والحدّة والكلام واليسار، والكرّاميّة من أربع: التقى والعصبيّة والذلّ والكدّيّة، والمعتزلة من أربع: اللطافة والدراية والفسق والسخرية، والشيعة من أربع: البغضة والفتنة واليسار والصيت، وأصحاب الحديث (الحنابلة) من أربع: القدوة والهمّة والإنفاق والغلبة، والأدباء من أربع: الخفّة والعجب والتصرّف والتجمّل، والقراء من أربع: الطمع واللواطة والرياء والسمعة[125]».

وحتى يومنا هذا، تبدو للمراقب الطبائع النفسية التي تلبس جموع المسلمين في الطريق: فالمكيون مولعون بالربح على نحو جليّ، بينما يبدي أهل القاهرة صمتًا هادئًا لا يخلو من الاستهتار، ويبدو الانضباط وحسن النية على أهل استنبول، وهناك رهافة الذوق التي يخص بها أهل أصفهان أنفسهم، أما أهل فاس فتجد فيهم المكر والتقلب العدائي، كما تجد عند أهل تونس النعومة

المخادعة، والهيجان الفجائي عند الدمشقيين، والكلبية الأنيقة الهادئة عند البغداديين[126].

لنقلّب الآن كتيّب أبي الحسن الطالقاني قاضي البلخ الحنفي، «رسالة الأمثال البغدادية العاميّة»[127]، الذي جمع فيه الأمثال العربية الشهيرة في بغداد عام (401 هـ/ 1030 م)، ملخصًا هيئة الأخلاق والسلوك في العاصمة في القرن الذي خلا، ومنه نستطيع دراسة أثر الطبع البغدادي في زمن وعظ الحلاج في شؤون عقيدة المسلم، بوساطة الأحكام العامية المصوغة في الأخلاق السائدة وطريقة الانشغال بالفروض الدينية، والصلاة، والحج بخاصة، وأخيرًا الإقبال المتمايز على نصوص الوحي، في القرآن وآياته عن الرسل والملائكة واليوم الآخر.

في الأخلاق، مستوى القاعدة هو الاستسلام الساخر للأسوأ: «اسجد للقرد في زمانه) [90]، (العبد من لا عبد له) [66]، (من لم يكن له شيخ فليشتر شيخًا) [447]، (إذا عدل السلطان جارت الرعية) [40]، (جور السلطان ولا عدل الرعية) [186]، (عناية القاضي خير من شاهدي عدل) [319]، (الناطور على قد المبقلة) [14]، (أذنبوا الصفّارين وأخذوا الحدادين) [26]، (إذا كنت سندانًا فاصبر وإذا كنت مطرقةً فأوجع) [43]، (أنا من تلوّن الزمان كأني حبل صباغ) [53]، (إن كان لابدّ من قيد فليكن مجلوًّا) [83]، (اطرح نهرك وكُلْ جهدك) [84]، (أقوَد من درهم وضح) [97]، (أنا أجرّه إلى المحراب وهو يجرّني إلى الخراب) [102]، (الوسط أخو الرّدي) [113]، (أوّل الدنّ دردي (الثفل) [120]، (العاهة جمعتهما) [124]، (بلاؤنا منّا) [134]، (تمر وزنبور) (مثل في الخير لم يُوصل إليه إلا بشرّ) [156]، (تشكو إلى غير رحيم) [161]، (جاني بوجه أملس وجبّة عوديّة) (يُضرب مثلاً في صلابة الوجه) [184]، (جوع وكتّاب ومعلّم أعمى) [185]، (جاهك عندنا جاه كلب ممطور في جامع) [189]، (جنّة ترعاها الخنازير) [192]، (جعل أحد أذنيه بستانًا والأخرى ميدانًا) (مثل لمن لا يسمع قول واعظ) [193]، (خُذه بالموت حتى يرضى بالحمى) [220]، (خصيّ ابن مئة سنة ابن ستّين) [221]، (سنّورة تعوّدت كشف القدور لا تصبر عنه) [263]، (شوى سمكته في هذا الحريق) [276]، (صحبة السفينة كانت مثلاً في التقاطع والهجران) [281]، (صفعان بخلعة) [286]، (صبّ في قنديله زيت) [287]، (طريق الأصلع على أصحاب القلانس) [306]، (غريب وشيخ بيت الكذب) [327]، (غضب الجلاد على المضروب) [331]، (فرعون يعظ موسى) [335]، (فرّ جزاه الله خيرًا من قُتل رحمه الله) [336]، (قد نزع العارية والتف في البارية) [370]، (كلما نكبر نشرّ) [397]، (لو زرعت ليت يخرج منها عسى) [422]، (لولا الوطن خرب بلد السوء) [437]، (منهزم يضرب بالبوق) [450][128]، (من يشهد للعروس، قال: أمها وتحلف) [466]، (ما بقي من اللص أخذه العرّاف) [470]، (من لم يرضَ بحكم موسى رضي بحكم فرعون) [512]، (من غلب سلب) [514]، (فم يسبّح ويد يذّبح) [515]، (نعِمُ كلب في بؤس أهله) [521]، (ويل للقوي بين الضعيفين) [525]، (هو مع الله على المدبر) [545]، (لا تعلّم اليتيم البكاء) [568]، (لا يطيب الخسف إلا بزلزلة) [570]، (لا تأمن الأمر إذا غشّك الوزير) [573]، (لا تفعل الخير لا يصيبك السوء) [579]، (لا تكن كالجراد يأكل ما وجد ويأكله من وجده) [588]، (يرضى من المعاصي بالتهم) [602]».

من بين الوظائف الدينية، الحج هو الأكثر ذكرًا، مع بعض إشارات تهكّم لا خبث فيها ولا سوء نيّة: «أنت من كعك فيد ليس أنت من زبد البحر»(ز) [21]، (فلان كالكعبة يُزار ولا يزور) [342]، (ذا رأسًا لا يحلق بمنى) (مثل لمن لا يطمع فيما لا يناله) [236]، (مكة لا تصلح إلا لصاحب إيمان أو لصاحب هميان (= كيس النقود)) [462].

أخيرًا، تُبيّن لنا الأمثال التي تتطرق لآيات القرآن المتلوّة في الصلوات، نقاط التقاء بعض محاجّات خُطب الحلاج مع الممارسة الشعبية: «أيش في تبّت مما يفزع به الجنّ» [54]، (ليس ﴿قل هو الله أحد﴾ من رجال ياسين) (437 مكرر)، وهي حجّة شيعية (يا وسين = العلويون) قلبها الحلاج عليهم (يا سين = أولياءه المتصوّفة)، وهو ما يؤيّد المثل الذي حفظه المدايني (رُدّ من طه إلى بسم الله)، (من حبّ واستقى ثم صبّ) [496]. ثم بضعة أمثال عن العلاقة بين المعلم والتلميذ: (قد أدّى عنه حقّ الخميس) [380] (والخميس هو يوم العطلة في المكتب، ويُعطي التلاميذ فيه هدية للأستاذ لطعامه: البلغيثي، الجزء 1، الصفحة 261)، (أحمق من معلّم كتّاب) [14].

وأخرى تشير إلى مسببي القلاقل: (صفع المجالس غير صفع الديلمي((مثل للاعتذار في الأمور الحادثة) [285]، (صاحب ثريد وعافية) (مثل للمتباعد من الشرّ. ومن ذلك يسمّي شطّار العراق من لم يكن منهم (ثريديين) [283][129]. وترك لنا آبي، معاصر الطالقاني، تفاصيل مهمّة عن شطّار بغداد، بخاصة مهنة الحلاج: وإليك هذا الحوار بين اثنين من الشطّار: (مخطوطة باريس، 3490، ورقة 54 أ): «ولو كانت قدماك على جبل قاف ويداك على الجوزاء فستبقى حلاجًا»[130]، «وأنت لو قبضت على قوس قزح بيديك فستبقى ندّافًا»[131]. وسنبحث في مكان آخر إجلال الشطّار والعيّارين البغداديين للحلاج: في موضوع الفتوّة.

4/ 2) الدعوة علنًا في بغداد

4/ 2/ 1) السمة النهائية للمهمة الحلاجية

بعد عودة الحلاج من ثاني رحلاته الكبرى، وفي أثناء حجته الثالثة، اتخذت سمته الشديدة الأصالة طابعها النهائي بفضل هذا التطور البطيء الإيجابي الذي مرّ به.

فقد أضاف إلى شدة الانضباط الداخلي من كبح للشهوات وتهذيب للأخلاق الذي أخذه عن سهل التستري، معرفةً سلفية بالسنة الأصولية اكتسبها من أهل الحديث من المتصوفة، الشديدي الحميّة للنبي، مثل المكي والجنيد وابن عطا. وقادت الحلاجَ خبرةُ الأحوال الصوفية في حياته الباطنية، إلى أن يختار من بين تقاليد السنّة، ما يوجّه إلى الزهد والتذلل الشديد لله على وجه الخصوص، ودفعه فيض الإيمان إلى دعوة الناس، من إخوته في الإسلام حتى عبدة الأوثان، ومن علية القوم حتى العامة، إلى الأخذ بقواعد الحياة التي وجدها جيدة لذاته. ولم تشذ شخصيته حتى هذه اللحظة عن الطيف الذي ينضوي إليه السلفيون الآخرون ذوو الميول الصوفية، فلم تكن الحرية التي انتهجها في التصرفات حكرًا عليه، كما وُجد آخرون استخدموا مفاهيم المنطق اليوناني،

مثل الترمذي والخرّاز.

شيء واحدٌ فقط بدا وكأنه يفصله عن الآخرين، وهو الأعداد غير المألوفة من البشر التي جعلت تسعى إليه كما تسعى إلى مخلّص، كأولئك الذين كتبوا له الرسائل يدعونه فيها (بالمقيت) أو(المميّز) أو (المصطلم). وازدادت الكرامات التي نسبت إليه، بالتوازي مع هذه الحركة من هوى الأفئدة إليه.

لقد كانت الكرامات التي نُسبت إلى من سبقه من المتصوفة[132] من إبراهيم بن الأدهم إلى ذي النون ومن البسطامي إلى التستري، طُرفًا مارسوها أمام جماعات صغيرة من الأتباع، مروية في حكايات جدّ متأخرة[133]. لكن تلك التي نُسبت إلى الحلاج جرت أمام العامة. وكان هذا ما أدهش معاصريه وصدمهم.

عندئذ فحسب تبرز شخصية الحلاج في هيئتها النهائية. بعد عودته من الحج الثالث، دخل بغداد، ويلاحظ ابنه حمد أنه (تغيّر عما كان عليه في الأول). - (واقتنى العقار وبنى دارًا[134]، ودعا الناس إلى معنىً (مذهب) لم أقف إلا على شطرٍ منه. (حتى خرج عليه محمد بن داود وجماعة من أهل العلم، وقبحوا صورته، ووقع بين علي بن عيسى (الوزير) وبينه لأجل نصر (الحاجب) القشوري (الذي هداه الحلاج)، ووقع بينه وبين الشبلي وغيره من مشايخ الصوفية. فكان يقول قوم إنه ساحر، وقوم يقولون: مجنون، وقوم يقولون: له الكرامات وإجابة السؤال. واختلفت الألسن فيه حتى أخذه السلطان وحبسه).

ما هي صفات هذا التبشير الجديد؟ لقد عاد من مكة بعد عامين من المجاورة. وهناك تيقن من مفهوم الحياة الكاملة، ومن هدف علم الكلام الصوفي. فقد قال الله عز وجل في صلاة ليلته الأخيرة عام (309 هـ): «أوعزت إلى شاهدك الآنيّ (= الحلاج) في ذاتك الهويّ (الهوّي للكلام عنك أنت بالضمير الأول، أسانيدك للروايات) كيف أنت إذا مثّلت[135] بذاتي (استخدمت ذاتي لخدمتك كرمز بين الناس) عند عقيب كرّاتي (في آخر أحوالي)، ودعوت إلى ذاتي (= أنت، يا خالقي) بذاتي (المخلوقة).». إن هذا الاختيار الثاني والنهائي هو الذي طبع الفترة الأخيرة من حياة الحلاج. وقد لاحظ خصومه من الإمامية، تطوره، فقد اغتصب حق الدعوة في البداية وهي حكرٌ على نائب الإمام الشيعي وحده، ثم ادعى لنفسه حق إصدار قواعد العبادة، وهو حكرٌ للإمام وحده، وأخيرًا وفي حجته الأخيرة، ادعى حق الأمر مثل الله - الربوبية التي لا تكون إلا لله، والتي لم يوكلها سبحانه حتى للأنبياء[136] من عباده.

يكون الولي فيما يخص الولاية والاتحاد الصوفي أكثر من رسول مكلّف مهمة خارجية يتعين إتمامها، وأكثر من مفوض بسلطان الرقيب. ومع توحيد إرادته مع إرادة الله، يجد الولي نفسه في كل شيء وفي كل مكان كمؤدٍ مباشر لعين الإرادة الإلهية، في نوع من الطبيعة الربانية، (المتحولة) في الله. وسندرس بعد ذلك، وبالتفصيل، الصيغة الكلامية المثيرة للفضول التي أعطاها الحلاج في هذا المفهوم[137]، والتي يبدو أنه كان مدفوعًا لتطبيقها في حياته، والدعوة لها بالمثال، قبل أن يصوغها في نظرية.

ويبدو هذا أول ما يبدو في الخطبة التي قالها في مكة[138]، في اليوم التاسع في حجة الوداع، عام (295 هـ/ 907 م)، على جبل عرفات[139]، وأمام جمع الحجيج: «يا دليل المتحيّرين»، ترى هل صاح من مرتفع[140]؟ ثم ضرب على صدره وصاح: «إلهي، أنزّهك عما يفعله عبادك ليتقربوا إليك، وما يقوله موحدوك لكي يوحدوك، وأنزهك عن تسابيح من يقول سبحانك وتهليل من يقول لا إله إلا الله، وعما يقوله فيك أولياؤك وأعداؤك جميعًا، إلهي أوقفتهم في مواقف العجز ثمّ طالبتهم بتكاليف القدرة. إلهي أنت تعلم عجزي عن مواضع شكرك[141] فاشكر نفسك[142] عنّي فإنه الشكر[143] لا غير[144]»

لدينا هنا التأكيد المضاعف على مذهب الكلام الذي طوره الحلاج وعرضه في دعوته: التنزيه الإلهي الخالص، والحضور الرباني بالمنّة الإلهية في الأنفس عبر تطهرها بشعائر العبادة. التقشف الروحي السلبي الذي حضّ الجنيد عليه ليس سوى مرحلة تحضيرية، السكر الجنوني الملاحظ عند البسطامي ليس هو الحضرة الإلهية الحقيقية والمستمرة في المتصوف. لأن عقل الولي يسيطر في عين الجمع على كل أفعاله التي تبقى متناسقة وإرادية، لكنها مباركة وإلهية. ولا ينتهي الاتحاد الإلهي بتدمير شخصية الصوفي، بقهرها بالصبر والصحو أو بعزلها بالسكر، لكنه يأخذ بها إلى الكمال وينذُرها ويمنحها الولاية ويجعل منها آلته الحرّة الحيّة.

هكذا هو الكشف المطلق والرسالة الأخيرة التي نادى بها الحلاج في دعوته المتوقدة بعد عام (295 هـ/ 907 م). لقد صرخ بالفرح لحصوله ولامتلاكه لما (تاهوا به ولهًا)[145]، فيما وراء عبادة الخوف التي تدفع بعضهم إلى التقوقع داخل إطار الفروض. وفيما وراء عبادة الحماسة التي تستجر الآخرين إلى الغلوّ في الوله عبر أهداف مبتدعة وبوسائل إنسانية، حيث تكون نتيجة هذه الممارسات هي التدمير العبد - وثني[ح]) للذات على أقدام الألوهية الموصَدة. لكن المتصوف عند الحلاج لا ينتهي إلى هذا. إن الاتحاد الإلهي (عين الجمع) الذي يُستهلك فيه (المتصوف) هو عرس العاشقين الذي ينضم الخالق فيه أخيرًا إلى مخلوقه، ويحضنه.

فيبوح المحب لمحبوبه بخطاب حميمي ودّي ملتهب متدفق. ويغدو الحديث مستمرًا بينه وبين هذا المحاور الإلهي الذي يستحوذ عليه في إنّيته، مستخدمًا معه (أنت وأنا)[146] فيربط به كل شيء ويقدم له كل شيء: عذابات وأشواقًا وأسفًا وأملاً. لا يوجد متصوف عربي بلغت لغته العاشقة اللهيب والعفة، في آن معًا، اللذين لهج بهما لسان الحلاج، ولم يكن لرموز الحب الدنيوي أن تحظى بأي استعارة منها تُعكر هذه الحماسة.

4/ 2/ 2) عامة بغداد ومسرح الدعوة

وجد الحلاج بعودته إلى بغداد أتباعًا، أولئك الذين أسموه المصطلم[ط]. وبنى دارًا مع زوجته وابنه حمد في حي (التستريين). نقول هذا إذا سلّمنا أن نبلاءِ الأهواز الذين أقنعهم بالمجيء معه إلى بغداد في عام (292 هـ/ 904 م) قطنوا هذا الحيّ. وقد أُنشئ هذا الحي على الضفة اليمنى من

دجلة، بين السنة في باب البصرة المأهول بالهواشم من جهة والشيعة في الكرخ قرب باب محوّل من جهة أخرى. وكان أهل تستر تجار نسيج القطن والبروكار (الديباج)[147]، ويمكن أن يكون الحلاج قد عاد إلى مهنة الحلج بالقرب منهم.

وتبرزه الشهادات في جميع الأحوال، داعيًا ومصليًا على الضفة اليمنى من دجلة، بجانب حي التستريين، وفي مسجد المدينة المستديرة (المنصور)، وفي مسجد عتّاب في سوق القطيعة، وهي السوق الرئيسة في قطيعة أم جعفر، أي طعمة السلطانة زبيدة القديمة، وفي الطريق بين السورَين في الكرخ، وفي خان الجبانة، وعند مقابر الشهداء، و مقابر القرشيين[148]، وقبر ابن حنبل، وباب خراسان. وقد مشى داعيًا من مسجد عتّاب[149] (= في حي العتّابين) حتى سوق القطيعة (= قطيعة أم جعفر) وإلى مسجده (تحول إلى جامع عام 379هـ: إذا ما كان هو جامع القلاّيين؟). وقد ثارت قطيعة أم جعفر عام (308 هـ) ضد حامد (الهمذاني،17 أ)، ثم عام (353 هـ) وعام (389 هـ) (استوطن علويون في ذلك التاريخ، هذا الحي السنّي)، والعتّابين هو حي ابن سمعون (وبينه وبين الحربية حي الخندق). وسيظهر مصلبه على الضفة اليمنى، وهناك سيقام قبره.

إلى من توجه بحديثه؟ سنرى أنه قبِل دعوات من الأكابر، من قائدَين من الجيش مقربين إلى البلاط، هما ابن حمدان والقشوري وأهداهما كتيبات، وغدا الأخير من أتباعه، واستقبله تجار كبار مثل المدائني، وقبل صدقات مجوسي اسمه بَهرام.

لكنه فضّل التوجّه إلى العامة، وكان ذلك في الأسواق وعلى أبواب المساجد، بخطب ارتجالية لكنها عقلانية، وجدلية لكنها ملتهبة: نوع من (وله الابتهاج يروي ذاته أمام العامة، وحال استبصارية بعيدة عن الجنون في كلماتها وإشاراتها. لقد واظب على الوعظ بالندم من دون شك وعلى أن يعيش هو في زهد، لكنه أوجب على نفسه فوق ذلك الشهادة على غبطته بالاتحاد الصوفي، والصراخ بها.

هل توقف العامة في بغداد لكي ينصتوا له إراديًا؟ وما الذي ظنوه فيه؟ يجيبنا ولده: قالوا عنه (ساحر أو مجنون)، لكن آخرين دافعوا عنه، قائلين «له الكرامات وإجابة السؤال».

لقد اهتمت العامة بدعوة الحلاج العلنية في بغداد، إلى جانب اهتمامها بقصص الحنابلة ونائحات الشيعة، التي أصدر المعتضد مرسومًا عامًا (284 هـ) (مثل مرسوم 334 و367 و398 هـ) لكي يكبت التجرؤ فيها. فقد شُبهت بقصائد الشعراء الساخرين، الذين هابت علية المجتمع هجومهم (المعتضد ذاته في أبيات لابن البسام عن خليلته دُريرة)، وهو ما يشبه كثيرًا هجومية صحف الفضائح في عصرنا هذا. وكان الحلاج شاعرًا معروفًا مثل صديقه الشبلي، إلى جانب كونه صوفيًا، فكان له راوية[150] أو أكثر يرددون قصائده المقفاة عند مفترقات الطرق، كما كان له قوالون أيضًا يغنونها في محافل خاصة[151]، وكان له ورّاق أيضًا (تاجر ورق وصاحب محترف للنسخ معًا يوظف فيه مستملين بإجازة المعلم لهم بالإملاء) يمكن شراء كتيباته من عنده.

وكانت قصيدة مفترق الطريق أو الصالون في بغداد تُدخل البهجة في أكثر المناقشات حيوية،

وقد وضع الحلاج تقريظًا تهكميًا عن النظام السري عند المتصوفة (بعد قطيعته معهم) ونسخها راو بإملاء الحلاج في الكوفة. وتلقى المعرّي متأخرًا في بغداد، قطعة ساخرة معادية للحلاج حُررت في حياته[152]. وتسخر قصيدة شيعية قصيرة باللغة الفارسية احتفظ بها عباس القمّي من معروف الكرخي ومنصور الحلاج (في قبرين متجاورين)[153]، وتبدو كصدى أمين للاحتقار الجارح المقفّى الذي تلقاه الحلاج في حياته: «إذا كان صنّاع الفخار من أولياء الله، فمعروف الكرخي من أولياء الله، وإذا كان الزبد في الفم يرفع صاحبه إلى عرش الله، فقد ارتفع البعير منصور حلاج»[154](ي).

لقد أحبت العامة الشكاكة المستسلمة السنّةَ السلفيين وأجلّتهم، وأقامت لابن حنبل مراسم دفن عظيمة، وأجبرت تصرفاتها الوزير على إطلاق سراح ابن عطا (309 هـ/ 922 م) مخافة الانتفاضة. كما أحبت وأجلّت الحلاج[155]، وحافظت على الترحّم عليه، إلا أن وعظه الأخير لم يستطع أن يهزّها على نحو فوري. لقد أحسّت العامة بالمعاناة الاقتصادية والاجتماعية أولاً، التي بدأت نذرها في عام (308 هـ/ 921 م)، وأدت الانتفاضات وفوضى الذعر الساخطة في عدة أحداث متتالية دوّنها حمزة الأصبهاني (دوّن ثمانية عشر منها بين 308 هـ/ 921 م و320 هـ/ 932 م)[156]، إلى تدمير سلطة الخلفاء الزمنية، وإلى بروز البويهيين وتسلّطهم.

لقد ارتاد الحلاج زاويةً من مقبرة قريش الكبيرة للصلاة ليلاً في أثناء دعوته الأخيرة، ونصح مريديه[157] بالاعتكاف هناك عشرة أيام في صلاة وصيام. إنها المقابر المسماة (مقابر الشهداء). وهو الاسم الذي أطلقه أهل الحديث من السنة البغداديين، على ضحايا اتهام المعتزلة للأربعة الكبار الخراسانيين الأصل، شهداء (كلام الله غير المخلوق): أحمد بن نصر، أعدم في (231 هـ/ 846 م)، وأحمد بن حنبل الذي جُلد عام (219 هـ/ 834 م)، ورفيقيهما ابن نوح وابن حمّاد وقد توفيا في السجن للسبب عينه[158]. وقد دفن ابن حنبل بالجوار.

وهذه الحقيقة شديدة الأهمية، فهي تظهر أولاً، أن مذهب الحلاج القائل بالمشاركة الدائمة للأولياء العدول في الكلام النفسي الأزلي، إنما هو نتاج اعتراض ابن حنبل الذي أعلن إيمانه بأن القرآن غير مخلوق[159]. كما يشرح التذكير بإجلال الحلاج لابن حنبل، لماذا انبرى من حنابلة بغداد رجال دافعوا عن الحلاج بتفان لدرجة تعريض أرواحهم للخطر، مثل ابن عقيل وابن الغزّال.

هاكم حكاية عن صلاة الحلاج في تلك الأنحاء[160]:

> وعن ابن الحداد المصري القاضي[161] قال: عن أبي الحسين البصري: خرجت في ليلة مقمرة إلى قبر أحمد ابن أحمد ابن حنبل رحمه الله، فرأيت هناك من بعيد رجلاً قائمًا مستقبلاً القبلة. فدنوت منه من غير أن يعلم، فإذا هو الحسين بن منصور وهو يبكي ويقول: يا من أسكرني بحبّه، وحيّرني في ميادين قربه، أنت المنفرد بالقدم، والمتوحّد بالقيام على مقعد الصدق، قيامك بالعدل لا بالاعتدال[162]، وبُعدك بالعزل[163] لا بالاعتزال[164]، وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب[165] لا بالارتحال. فلا شيء فوقك فيُظلّك، ولا شيء تحتك فيُقلّك،

ولا أمامك شيء فيجدك، ولا وراءك شيء فيدركك.
أسألك بحرمة هذه التُرَب المقبولة والمراتب المسؤولة، أن لا تردّني إليّ بعدما اختطفتني منّي، ولا تريني نفسي بعدما حجبتها عنّي، وأكثر أعدائي في بلادك والقائمون لقتلي من عبادك».
فلما أحسّ بي التفت وضحك في وجهي ورجع وقال لي:
يا أبا الحسن، هذا الذي أنا فيه أول مقام المريدين. فقلت تعجّبًا: ما تقول يا شيخ، إن كان هذا أوّل مقام المريدين فما مقام من هو فوق ذلك؟ قال: كذبتُ، هو أول مقام المسلمين لا بل كذبت هو أوّل مقام الكافرين. ثم زعق ثلاث زعقات، وسقط وسال الدم[166] من حلقه. وأشار إليّ بكفّه أن اذهب، فذهبت وتركته. فلمّا أصبحت رأيته في جامع المنصور، فأخذ بيدي ومال بي إلى زاوية، وقال: بالله عليك، لا تعلم أحدًا بما رأيت منّي البارحة.

4/ 2/ 3) زياراته إلى «أبناء الدنيا» البغداديين

تولد الحضارة المدنية وتتطور في نقاط التجمع من أسواق وأمكنة مقدسة ومحاكم وحدائق. أما نخبتها، أو علية المجتمع، التي تبدأ وحدها مهمة إطلاق قوى الفكر الفني والعلمي، فتتجمع وفقًا لروابطها، في مجالس الهواة المتعطشين وحلقات المتنورين من كبار الموظفين وأثرياء المال والجيش ونبلاء بني هاشم وكبار ملاك الأراضي المهتدين إلى الإسلام. وكانت بداية الأمر في (المدينة)، مع (سهولة تنقل) النساء الفتيّات مردفات (أي بتعدد الطلاق) بين الأحرام (جمع: حريم) الصاخبة لكبار الصحابة (أسماء بنت عُميس، أم كلثوم بنت عقبة بنت معيط، عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل.)، ومع سهولة تنقل الغلمان في كل ربيع (معرض غلمان الأنصار)، والذين أقحموا في (التآخي) الحضري الذي عقد بين المهاجرين والأنصار (معاذ بن جبل، جرير بن عبد الله البجلي، أسامة بن زيد، دحية، قيس بن سعد، أنس بن مالك، عمرو بن حمز)[ك].

ثم جرى التخصص في انتقاء وإعداد العارضين الذين يمثلون كمال الجمال المحترف، من الفاتنين الذين أتقنوا مداعبة الأحاسيس وإثارة الشهوات، عبيد من كلا الجنسين جرى إعدادهم بتأن للرقص والغناء، يصاحب ذلك تعليمهم الارتجال الأدبي بفضل دراية النخاسين الكبيرة، وهم النخاسون الذين امتهنوا تنظيم الحفلات المترفة بأجور باهظة. لكأنه الفردوس، مع الندماء والطعام والشراب والورود والحوريات والغلمان: سفور لجمال الوجه البشري تُفكّ به طلاسم المعنى المثالي المطلق، وهو سفور لا يقود دائمًا، بتبذّله للجميع، إلا لتحطيم الوشائج التي تربط العائلة الطبيعية عبر جاذبية الوجه الأنثوي، وللحط من الروابط الثقافية الرفيعة بألق الوجه الذكوري.

وقد تجوّل النخاسون بقطعانهم من العارضين والعارضات من المدينة، قيان حجازيات (جميلة، عزاة الميلاء، سلامة الزرقاء)، إلى البصرة ثم بغداد، وقد تجرأ بعضهم، مثل عبد الملك بن رامين،

على عرضهم في الحج في مكة.

وتنضم إلى الرجال الحاضرين في هذا المشهد حرائر النساء، مشاهدات أو حتى محدّثات من وراء حجاب أو من علو (مقصورة).

ونعلم أن بغداد عام (360 هـ/ 971 م)، عدّت (580) امرأة ترف (120 معتقة و460 أمة) و(95) غلامًا جميلاً امتهنوا التقليد وسيطروا عليه. وشكل العارضون الذكور غالبية طبقة المقلّدين الاجتماعية هذه. ويكفي أن نستذكر استنبول التركية والِ (شهرنغيز) المسيحي وفِرق اللعبة بازان الإحدى عشر (= نحو 3.000 غلام عارض) التي أحصاها أوليه (Ewlia) نحو عام (1050 هـ/ 1640 م) في استنبول.

لكن الجنسين تساويا في العدد تقريبًا في عصر الحلاج، وبرزت (نساء الترف) مثل بعض الخادمات والغانيات الإغريق لمقدرتهن الأدبية (توجد بضع رسائل من عُريب (توفي عام 282 هـ) إلى صديقها إبراهيم بن المدبر، عامل الخراج، ونعرف أيضًا متيّم البغدادية (سيدة البنفسج) (مثل: JEANNE DE LOYNES)، وبدعة (توفي عام 302 هـ)). في حين لم يبرز من جهة الذكور عبيد أو مماليك معتقون (مثل أياز، عتيق محمود الغزنوي الذي زرت قبره في لاهور، وأميرها الأول)، بل فنانون من المغنين الشباب (جهزة) أو شعراء (سيبدأ أبو العتاهية وأبو نواس مهنتهم بثمن عفتهم الرجولية في معارض البلاطات).

كانت مثالية علية المجتمع البغدادي غير المعلنة إذًا هي البحث عن نشوة: أمام مثال من الجمال يمجّد الصورة البشرية ويجلّي المعنى الإلهي فيها. وهو ما نسميه (الشاهد) الذي يحقق ما هو الله.

ومن هنا كانت نظرية الحب العذري التي ولدت بين اليمنيين. وارتبطت في زمن دعوة الحلاج بالمفهوم الفلسفي للحب الأفلاطوني على يد فقيه بغدادي، هو ابن داود. وهو زعيم المذهب الظاهري الشاب الذي اشتهرت صداقته باللوطي الرقيق محمود بن جامع في مجالس بغداد.

وقد أشار ابن داود في كتابه ‹الزهرة› إلى بعض المتصوفة تحديدًا (لكن من دون أسماء)، مثل أبي حمزة وأبي حلمان والنوري، فتكلّم عن اعتقادهم بإمكانية تحويل الحب المثلي (الأوراني) إلى حب إلهي، وذلك بتحديد نظرة العاشق عند النقطة التي تجعله يكتشف الله، مخترقًا، من بين دموعه، وجه الحبيب المخلوق. ويجب ألا يرتدي الشاهد قناعًا مسرحيًا عاديًا كممثل مغمور حتى لا يكون مخادعًا، وإنما أن يقبض بقلبه المعطاء المبذول الحضرة (الإلهية) التي تفوق التصور. وقد شرح البسطامي رغبته فيها، وأعاد الششتري قولها.

إن هذا الحضرة فوق، المفهومة هي التي ظن الشبلي رؤيتها، وسيراها مرة أخرى عام (309 هـ) مشخّصةً في صورة الحلاج البشرية، في جامع المنصور يوم (أنا الحق). كما يجب الإقرار بأن الحلاج مال إلى إظهار هذه الحضرة بجسارة، في زياراته للمجالس البغدادية عند المدائني والساوي وبهرام، أكثر منه في الأسواق. وقد عدّلت من فضيحة هذه الشهادة رغبته التي عبر عنها بالموت ملعونًا لأجل جميع المؤمنين الذين عرض نفسه كمشهد أمامهم: وهو ما حرّض شهود المحكمة الشرعية

على إدانته، الشهود الذين ألّبهم ابن داود عليه تحديدًا.

4/ 2/ 4) الحلاج، إشكالية المهنة والأزمات الاجتماعية في زمانه

كان والده حلاجًا للقطن، ولربما عاد[167] الحلاج لمزاولة مهنة والده كلما احتاج للتكسب، واستمرّ على ذلك بعد أن لبّى نداء الصوفية، وكذلك فعل المتصوفة الآخرون. وقد قادته مهنة الحلاجة، مع والده، إلى الأهواز ذات الجو الحار والأرض المروية، والتي تضاعفت في أريافها زراعة القطن وفي مدنها محترفات النسيج لتصدير الأقمشة القطنية. وتشكلت طبقة من الكادحين بهذه الطريقة، فاستقبلت ثورة الزنج بتعاطف. وتحالفت عائلة الكرنبائي البورجوازية الرفيعة مع الثوار، وكان منها حلاجي واحد على الأقل (لربما هو خال ولد الحلاج). ويثبت هذا أن الثورة التي ولدت في جوع ويأس عمال المستعمرات، التي زرعها النخاسون كسّاحين للعمل في الترعات، قد وجدت صدى لها بين الحرفيين في المدن، ممن لا يجد قوت يومه، وبين طبقات أعلى أيضًا.

ثم تزامن القضاء على الزنج مع إعادة تنظيم الدولة العباسية، حيث شرع الموفق المحاط بالخبراء الماليين بإعادة هيبة الإمبراطورية معتمدًا على تقنية ضريبية زراعية وصناعية شديدة القسوة. فقد تضاعفت حاجات الترف عند النخبة الحاكمة[168] مع ازدياد عائد الضرائب من جهة والتطور المصرفي من جهة أخرى. ولم يكن للعملاء الذي سرّعوا هذا التحول الاجتماعي أي رادع أخلاقي ضد ازدياد وحشية الاستغلال، سبب ذلك أنهم لم يؤمنوا يومًا بشرعية السلطة الحاكمة، كونهم في غالبيتهم من غلاة الشيعة، كذلك لم يكن رفاقهم في العمل من اليهود والنصارى مؤهّلين لكبح هذه الحركة، لتحدرهم من أقليات مضطّهدة.

وقد جلب، تبعًا لذلك، التطور الاقتصادي، بدءًا من عام (270 هـ)، تفاوتًا طبقيًا تقليديًا في المدن الصناعية (مثل تستر وواسط[169] والموصل وأصبهان والري والقاهرة). بين العامل المنتج والتاجر الذي يتوسط بينه وبين المستهلك، والذي كان يحقق أرباحًا مضاعفة. فقد كان هذا التاجر على اتصال مباشر مع أهل الحظوة في الدولة من كبار المديرين ومحاسبي الضياع الكبيرة ومحتكري صوامع الحبوب وملاك القوارب الناقلة والصيارفة. لقد ولدت تجارة مدينية كبرى، تتحكم في بيع المنتجات الصناعية والسمسرة والعمولة والتخزين. ونشأت أربعة تحالفات ضخمة: 1) بين البزازين[170]، الذين حموا أقمشتهم الثمينة والصوفيات والكتان والبروكار في سوق خاص هو البزازستان أو القيصرية[171]، وهي قاعة مسقوفة ضخمة ومترفة، تقوم مقام مخزن عمومي وبورصة لتحديد قيمة القماش في آن معًا، ذلك لأن نوعًا معينًا من قماش الكتان كان يعمل كمعيار صرافة لكل تجار المدينة. 2) ثم الدقاقين والحنّاطين 3) والأساكفة (أو الخرّازين) وقد تحالف معهم أصحاب الخُلقان (بائعو الخلق من الثياب)، 4) وأصحاب المربّعة (العربات (الكارو في مصر)) ولربما الدلاّلين (الصياحين) أيضًا.

وقاد الانتفاضة في مواجهتهم، باسم المستهلكين المستغَلين المسحوقين، تجمّع أصحاب الطعام[172] من الخبازين المنسيين وأصحاب المطاعم الحقيرة وبائعي الفاكهة. واندلعت أول انتفاضة من هذا النوع عام (307 هـ) في الموصل، تلتها الثانية في بغداد نهاية عام (308 هـ)، وأخرى غيرها في مكة[173].

وتنفصل مهنة الحلاج عن سلسلة تصنيع قماش البزاز بأربع مهن كادحة: الندّاف والغزّال والنسّاج والخيّاط[174]. وهذا ما دفع الحلاج مثل آل الكرنبائي إلى الاهتمام بالعمال في الأهواز بدلاً من التجار.

لقد اصطحب إلى بغداد جماعة من نبلاء تستر، أي من البزازين، من تجار الجوخ والبروكار الذين أنشؤوا محترفاتهم فيها. لكن من الواضح أن هؤلاء التجار الذين استوطنوا الشرقية، شرقي السراة، في حي التستريين، جنّدوا عمال مصانعهم العائلية من الحي البغدادي الذي اتخذ اسمه[175] من قائد حرس الشاكرية في عهد المهتدي (قُتل معه في عام 256 هـ)، عتاب بن عتاب. وقد أُعطي اسمه العتابي للقماش الفاخر من الحرير أو القطن[176]، الذي ذكر الإصطخري بعد خمسة عشر عامًا أنه لا يزال يصنّع في أصبهان[177]. وبقيت المشاغل والمحترفات البغدادية المتخصصة في هذا النوع من القماش تشغل هذا الحي ثلاثة قرون، أو حتى الغزو المغولي. وقد بني هذا الحي على الجهة الأخرى من المدينة المستديرة في ربض باب الشام جنوب طعمة قطيعة أم جعفر[178]، متاخمًا لحدود الحربية. وهو حي سنّي للعمال، مجاور لمقام الكاظمَين الشيعي. وفيه ألقى الحلاج مواعظه العامة الكبرى لدى عودته الأخيرة من مكة، عندما (ابتنى دارًا) كما يروي لنا ولده (بفضل مساعدات عليا)، في حين بقيت زوجته وولده عند خال ولده في حي التستريين حتى ذلك الوقت (وسيكونان هناك في عام 309 هـ). وفي القطيعة قُمعت الانتفاضة عام (308 هـ).

وتقدم لنا إحدى حكايات الأخبار الحلاج يعظ في مسجد عتّاب (ربما هو مصلى خاص لدار عتّاب، زعيم الشاكرية الخراسانيين)[179]، بينما أشار السمعاني (381 ب) بعد قرنين من ذلك الزمان إلى وجود مسجد في ربض عتّاب[180]. وتنقلنا روايتان أخريان إلى سوق القطيعة، الحي الذي ستخترقه الدعوة الشيعية، وفيه عاش سنّي من أهل الحديث هو دعلج السجستاني (توفي عام 351 هـ) نصف قرن من الزمان، وكرّس ثروته الكبيرة للأوقاف السنّية، في درب أبي خلف[181]، وهو اسم القرد المفضّل عند زبيدة. وقد حاول البويهيون مصادرة أوقافه بعد وفاته فدافع سنيّان هاشميان عنها، هما ابن أبي موسى المعبدي والنقيب أبو تمّان، بأقصى ما استطاعا. وبعد ذلك بخمسة وعشرين عامًا، عام (379 هـ)، نجح نقيب الشيعة العلويين، أبو أحمد الموسوي[182]، في إجبار الخليفة على تفويضه بناء جامع بدلاً من مسجد القطيعة. ونال السنة (الحنابلة) عام (383 هـ) الحق في بناء جامع بالقرب منه في الحربية، تعويضًا عن ذلك. وبني الجامع السني بجوار قبر ابن حنبل[183]، وكان خطباؤه بمجموعهم، مثل ابن المهدي (توفي عام 444 هـ)، من المعادين للتشيع. ونظن أن الحلاج ذهب إلى هناك، إلى أوساط الحرفيين الكادحين بدافع من التعاطف مع المستضعفين، أكثر من رغبته في حشد أنصاف الشيعة (كلّمهم بمصطلحات سينية) إلى مهديته الروحية المتصوفة[184].

4/ 2/ 5) خطبه العلنية

4/ 2/ 5/ 1) في الأسواق

1) عن ابن مردويه قال[185] (أحمد بن فارس بن حصري قال)[186]:

رأيت الحلاج في سوق القطيعة ببغداد باكيًا يصيح: أيها الناس أغيثوني من الله، ثلاث مرات، فإنه اختطفني منها وليس يردني علي، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران فأكون غائبًا محرومًا. والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويُهجر بعد الوصل. فبكى الناس لبكائه حتى بلغ مسجد عتّاب[187]، فوقف على بابه وأخذ في كلام فهم الناس بعضه وأشكل عليهم بعضه. فكان مما فهمه الناس أنه قال: 'أيها الناس، إنه يحدّث الخلق تلطّفًا فيتجلى لهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم. فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعًا، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين

لكن ليس يستتر عني لحظة فأستريح حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيته وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر، ولا وجه ولا خبر».

وكان مما أشكل على الناس معناه أنه قال: «اعلموا أن الهياكل[188] (الأجسام) قائمة بياهوه (لاهوت)، والأحكام[189] متحركة بياسينه (ناسوت). واللهوة[190] (تصاريف رد الفعل) والسير[191] طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية[192]. ثم أنشأ يقول:

عقد النبوة مصباح[193] من النور
معلّق الوحي في مشكاة[194] تأمور
بالله ينفخ نفخ الروح في جلدي[ل]
لخاطري نفخ إسرافيل في الصور[195]
إذا تجلّى بطوري أن يكلمني
رأيت في غيبتي موسى على الطور»

2) وعن أحمد بن فارس[196] قال:

رأيت الحلاج في سوق القحطبة[197]، وكان يقول: عين التوحيد مودعة في السر، والسر مودع بين الخاطرين[198]، والخاطران مودعان بين الفكرتين، والفكرة أسرع من لواحظ العيون، ثم أنشأ يقول:

لأنوار نور النور في الخلق أنوار
وللسر في سر المسرين أسرار
وللكون في الأكوان كون مكون
يكن له قلبي ويهدي و يختار

تأمل بعين العقل ما أنا واصف
فللعقل أسماع وعاة وأبصار

3) وقال أحمد بن فارس[199]:
رأيت الحلاج في سوق القحطبة قائمًا على باب مسجد[200] وهو يقول:
أيها الناس، إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحدًا أفناه عمن سواه، وإذا أحب عبدًا حث عباده بالعداوة عليه، حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه[201].
فكيف لي ولم أجد من الله ثمّةً[م]، ولا قربًا منه لمحةً، وقد ظل الناس يعادونني. ثم بكى حتى أخذ أهل السوق في البكاء. فلما بكوا عاد ضاحكًا وكاد يقهقه، ثم أخذ في الصياح صيحات متواليات مزعجات وأنشأ يقول:
مواجيد . . [ترجمة في الطبعة الأولى، الصفحة 529، هامش 1]

مواجيد حق أوجد الحق كلها
وإن عجزت عنها فهوم الأكابر
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة
تنشئ لهيبًا بين تلك السرائر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت
ثلاثة أحوالٍ لأهل البصائر
فحال يبيد السر عن كنه وصفه
ويحضره للوجد في حال حائر
وحال به زُمّت ذرى السر فانثنت
إلى منظر أفناه عن كل ناظر

4) وقال أحمد بن القاسم الزاهد: (رقم 38)
سمعت الحلاج في سوق بغداد يصيح: يا أهل السوق، يا أهل السوق أغيثوني. فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه. ثم أنشأ يقول:

حويت بكلي كل كلك يا قدسي
تكاشفني حتى كأنك في نفسي
أقلب قلبي[202] في سواك فلا أرى
سوى وحشتي منه وأنت به أنسي

فها أنا في حبس الحياة ممنع
عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس»

5) وعن الحسين بن حمدان أيضًا، قال: (رقم 52) سمعت الحسين يقول في سوق بغداد:

ألا أبلغ أحبائي بأني
ركبت البحر وانكسر السفينه[302]
ففي دين الصليب يكون موتي[204]
ولا البطحا أريد ولا المدينه

فتبعته، فلما دخل داره كبّر يصلّي، فقرأ الفاتحة والشعراء إلى سورة الروم فلما بلغ إلى قوله تعالى:)وقال الذين أوتوا العلم والإيمان(الآية كررها وبكى. فلما سلّم قلت: يا شيخ تكلمت في السوق بكلمة من الكفر ثم أقمت القيامة هاهنا في الصلاة، فما قصدك. قال: أن تقتل هذه الملعونة، وأشار إلى نفسه. فقلت: يجوز إغراء الناس على الباطل. قال: لا ولكني أغريهم على الحق، لأن عندي قتل هذه من الواجبات، وهم إذا تعصبوا لدينهم يؤجرون.

4/ 2/ 5/ 2) في المجالس

1) قال أبو القاسم عبد الله بن جعفر المحب[205]:

لما دخل الحلاج بغداد واجتمع حوله أهلها، حضر بعض الشيوخ عند بعض رؤساء بغداد، يقال له أبا طاهر الساوي[206]، وكان محبًا للفقراء، فسأله الشيخ أن يعمل دعوة ويحضر فيها الحلاج. فأجابه إلى ذلك وجمع المشايخ في داره وحضر الحلاج. فقال للقوّال: قل ما يختار الشيخ، يعني به الحلاج. فقال الحلاج: إنما يوقظ النائم[207] (ليوقظ النائم) وقوّال الفقراء (المتصوّفة) ليس بنائم. فقال القوّال (بهذا المعنى) وطاب وقت القوم. ووثب الحلاج وسطهم وتواجد تواجدًا تلألأت منه أنوار الحقينة (الإلهية) وأنشد:

ثلاثة أحرف لا عجم فيها
ومعجومان وانقطع الكلام
فمعجوم يشاكل[208] واجدْيه
و متروك يصدقه الأنام[209]
وباقي الحرف مرموز معمى
فلا سفر هناك ولا مقام[210]»

2) وروي عنه أيضًا[211]

إن رجلاً من الأكابر، يسمّى ابن هارون المدايني، استحضر الحلاج وجماعة من مشايخ بغداد ليناظروه. فلما اجتمعوا تفرّس الحسين بن منصور فيهم النكارة (بالإطلاع على ما في القلوب)، فأنشأ يقول:

يا غافلاً لجهالة عن شاني
هلاّ عرفت حقيقتي وبياني
أعِبادتي لله ستة أحرفٍ[212]
من بينها حرفان معجومان
حرفان أصليٌ وآخر شكله[213]
في العُجم منسوب إلى إيماني
فإذا بدا رأس الحروف[214] أمامها
حرفٌ يقوم مقام حرفٍ ثانِ
أبصرتني بمكان موسى قائمًا
في النور فوق الطور حين تراني[215]

فبهت القوم. وكان لابن هارون ابن مريض مشرف على الموت فقال للحلاج: ادعُ له. فقال الحلاج: قد عوفي فلا تخف. فدخل الابن كأنه لم يمرض قط.
فتعجب الحاضرون من ذلك. فأتى ابن هارون بكيس مختوم وقال: يا شيخ، فيه ثلاثة آلاف دينار، اصرفها فيما تريد. وكان القوم في غرفة على الشط، فاخذ الحلاج الكيس ورمى به إلى دجلة، وقال للمشايخ: تريدون مناظرتي، على ماذا أناظر. أنا أعرف أنكم على الحق وأنا على الباطل، وخرج[216].
فلما أصبحنا، استحضر ابن هارون الجماعة، ووضع الكيس بين أيديهم، وقال: البارحة كنت أتفكر فيما أعطيت الحلاج فداخلتني ندامة لما رمى به الماء. فلم تمض ساعة على ذلك إذ جاء فقير من أصحاب الحلاج، وقال: الشيخ يقرئك السلام ويقول: لا تندم فإن هذا كيسك، فإن من أطاع الله أطاعه البر والبحر[217]».

4/ 2/ 5/ 3) في الجوامع

1) عن جندب ابن زادان الواسطي، قال:

دخل علي في نصف الليل ببغداد بهرام[218] بن مرزبان المجوسي، وكان مكثرًا، ومعه كيس فيه ألفا دينار، وقال لي: تذهب معي إلى الحلاج، فلعله يحتشمك، فتعطيه هذا

الكيس. فذهبت معه، ودخلنا عليه، وكان قاعدًا على سجادته يقرأ القرآن ظاهرًا. فأجلسنا وقال: ما الحاجة في هذا الوقت؟ فتكلمت في ذلك، فأبى أن يقبل. فألححت عليه، وكان يحبني، فقبل. وقال لي: لا تخرج. فوقفت وخرج المجوسي. فلما ذهب المجوسي، قام الحلاج، وخرجت معه، حتى دخل جامع المنصور ومعه الكيس والفقراء نيام. فأيقظهم وفرق الدنانير عليهم بعد أن يفضّهم حتى لم يبق في الكيس شيء. فقلت: يا شيخ، هلا صبرت إلى الغد. فقال: الفقير إذا بات في عقارب نصيبين خير له من أن يبيت مع المعلوم[219]».

2) قال عبد الكريم بن عبد الواحد الزعفراني[220]:

دخلت على الحلاج وهو في مسجد وحوله جماعة، وهو يتكلم، فأوّل ما اتصل بي من كلامه أنه قال: 'لو ألقي مما في قلبي ذرّة على جبال الأرض لذابت[221]، وإني لو كنت يوم القيامة في النار لأحرقت النار، ولو دخلت الجنّة لا نهدم بنيانها[222]. ثم أنشأ يقول:

عجبت لكلي[223] كيف يحمله بعضي[224]
ومن ثقل بعضي ليس تحملني أرضي
لئن كان في بسط[225] من الأرض مضجع
فقلبي على بسط من الخلق في قبض'»

3) وعنه قال[226]:

رأيت الحلاج دخل جامع المنصور[227] وقال: أيها الناس اسمعوا مني واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير، فمنهم محب ومنهم منكر. فقال: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني. فبكى بعض القوم. فتقدم إليه من بين الجماعة عبد الودود بن سعيد بن عبد الغني الزاهد[228] وقال: يا شيخ، كيف نقتل رجلاً يصلي ويصوم ويقرأ القرآن؟ فقال: يا شيخ المعنى الذي به تحقن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن فاقتلوني تؤجروا وأستريح وتكونوا أنتم مجاهدين[229] وأنا شهيد، قال الشيخ عبد الودود: فبكى القوم، وذهب إلى داره، فتبعته، وقلت: يا شيخ ما معنى هذا؟ قال: ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي، واعلم أن قتلي قيامًا بالحدود ووقوفًا مع الشريعة فإن من تجاوز الحدود أقيمت عليه الحدود» هنا، تضيف مخطوطة تيمور رقم (52) مكرر [مترجمة في الطبعة الأولى الصفحات 524 - 525] وإليك نصها بالعربية:

فقلت له: كيف الطريق إلى الله تعالى. قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد. فقلت: بيّن. قال: من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عباراتنا. ثم قال:

أأنت أم أنا هذا في إلهين
حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
هُوِيّة لك في لائيتي أبدا
كلّي على الكل تلبيسٌ بوجهين
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى
فقد تبينَ ذاتي حيث لا أين
وأين وجهك مقصودٌ بناظرتي
في باطن القلب أم في ناظر العين
بيني وبينك أنّي يزاحمني
فارفع بأنّيكَ أنّيي من البين

فقلت له: هل لك أن تشرح هذه الأبيات. قال: لا يسلم لأحد معناها إلا لرسول الله استحقاقًا ولي تبعًا: وتعود كلمة السهروردي الحلبي (الصفحة 525، هامش 3) إلى ذلك التحقيق (أي إلى التحقيق المضاف، وكلمة السهروردي الشهيرة هي: بهذه البقية (لعل الأصح: الأنيّة) التي طلب الحلاج رفعها، تصرف الأغيار بدمه. ولذلك قال السلف: الحلاج نصف رجل وذلك أنه لم ترفع له الأنيّة بالمعنى فرفعت له صورة)، لأنها تتعلّق بالنداء للموت (ترجمة في الطبعة الأولى، الصفحة 130)[230].

4) ويروى عن إبراهيم بن سمعان أنه قال[231]:

رأيت الحلاج في جامع المنصور وكان في تكتي[232] ديناران شددتها لغير طاعة الله. فسأل سائل، فقال الحسين: يا إبراهيم، تصدّق عليه بما شددت في تكتك. فتحيّرت، فقال: لا تتحيّر، التصدق بهما خير مما نويت. فقلت: يا شيخ، هذا من أين؟ فقال: كل قلب تخلّى عن غير الله يرى في الغيب مكنونه وفي السر مضمونه. فقلت له: أفدني بكلمة. فقال: من طلب الله عن الميم والعين[233] وجده، ومن طلبه بين الألف والنون في حرف الإضافة[234][235] فقده. فإنه تقدّس عن مشكلات الظنون وتعالى عن الخواطر ذوات الفنون. ثم أنشأ يقول:

ارجع إلى الله إن الغاية الله
فلا إله إذا بالغت إلا هو
وإنه لمع الخلق الذين لهم
في الميم والعين والتقديس معناه
معناه في شفتي من حلّ منعقدًا

عن التهجّي إلى خلق به فاهوا
فإن تشكّ تدبّر قول صاحبكم
حتى تقول بنفي الشك هذا هو[632]
فالميم يفتح أعلاه وأسفله
والعين يفتح أقصاه وأدناه[732]»

4/ 2/ 5/ 4) ثلاثة مقاطع

1) رواية أحد تلامذته القدامى (القصري) إلى ابن الأزرق[238] قال:
كنّا معه في بعض طرقات بغداد، فسمعنا زمرًا[239] طيبًا شجيًا. فقال بعضنا: ما هذا؟ فقال لنا هو (أي الحلاج): هذا نوح إبليس على الدنيا[240].

2) حكاية زكريا القزويني (توفي عام 682 هـ/ 1283 م):
وحكي أنه خرج يومًا من الحمام، فلقيه بعض من ينكر مذهبه، فصفعه في قفاه صفعة قوية، فقال له: يا هذا لم صفعتني؟. قال: الحق أمرني بذلك. فقال: بحق الحق أردفها بأخرى. فلما رفع يده للصفع يبست[241].

3) رواية الثعالبي (توفي عام 429 هـ/ 1038 م):
ومن ظريف ما نقل عنه أنه قال له بعض منكريه، قال أحدهم[242]، لمنصور بن الحسين[243] الحلاج: إن كنت صادقًا فيما تدّعي فامسخني قردًا. فقال: لو هممت بذلك لكان نصف العمل مفروغًا منه.

4/ 2/ 6) إدانة الكرامات العلنية

4/ 2/ 6/ 1) هرطقتها في الفكر السنّي

واجهت هذه الدعوة العلنية المدوّية في قلب عاصمة الإمبراطورية معارضة من الأوساط الصوفية والفقهية والسياسية. لقد تجشّم الحلاج ذنبًا ثلاثيًا في نظر الأمة الإسلامية:

أوله إفشاء الكرامات.

ثم دعوة الربوبية التي تعد الإمام مندوبًا زمنيًا عنها على نحو محدود عند السنّة، ومندوبًا روحيًا وزمنيًا، معصومًا ومنزّهًا، عند الإمامية.

وأخيرًا، الزندقة (طريحة الحب الإلهي).

قدم الحلاج في دعوته الأخيرة كراماته على أنها معجزات، أي أفعال مباشرة من الله، وإشارات عن مهمة إلهية للعالمين كما كان أمر الأنبياء، وليس ككرامات عادية، كمنن فردية خاصّة يمنحها الله في هدوء إلى أوليائه الورعين الزاهدين في الحياة الدنيا.

لقد خرق الحلاج هنا مبدأ التمايز الجوهري بين الأولياء والأنبياء، وهو المبدأ الذي عرفه[244]

من قبل وسار عليه[245]. لقد قبل يحيى بن معاذ وذو النون والبسطامي إمكانية أن يصنع الله المعجزات العلنية عند الاقتضاء بالأداة التي هي أولياؤه، وذلك بأن يجذبهم في حالة السكر فيصنع فيهم دلائل جبروته[246] في غيبة عن الوعي والإدراك. لكن الحلاج، وعلى نقيض ذلك، قدّم علنًا، طريقةً ملهَمةً وكرامات تشدّ من أزرها. ويعد الربط بين الكرامات[247] والطريقة[248]، حالة فريدة في تاريخ أولياء السنّة.

عندئذ تخلى عنه المتصوفة، بعد أن كانوا قد تبعوه بأعداد كبيرة. وبقي عندهم واحدًا من الجماعة مع أنه ترك الصوف، ولم يتخل الحلاج يومًا عن لغتهم التقنية في الواقع، وكان يتكلم بها علنًا[249]. لقد ردّه زعماء التصوف، لكنهم بقوا على اتصال به. وحضر الشبلي وابن فاتك وأبو الحسين الواسطي وقت تعذيبه، لا بدافع الفضول، بل ليشدّوا من أزره بكثير من التعاطف. لقد حدثت القطيعة عندما بلغ الحلاج، حيًا، هذا الخط المثالي، الذي لم يشأ الفكر الصوفي أن يكون أكثر من خط مقارب[ن] له أو التوكيد على الجوهر الإلهي الخالص. فلم تُدمّر شخصيته بمجيء المعجزة من القدرة الإلهية كما أرادها علم الكلام الصوفي عند الجنيد، بل رُفعت على العكس درجات، ونُذرت وتطهرت. ويبدو أن واحدًا فقط من تلامذة الجنيد، أعاد النظر في كلام أستاذه في فكر الحلاج، هو أبو يعقوب المزابلي: وكانت طريحته: «إن التصوف حال فيه اضمحلال[250] للإنسانية[251]». واستبعدت[252] فرقته من دون أن تنال نجاحًا. واعترض بقية المتصوفة، وحاولوا، مثل الرويم[253]، أن يعيدوا صياغة مفاهيم اللاهوت والناسوت التي استخدمها الحلاج في معنى مقبول. لكنهم رفضوا كراماته[254]، بعد أن كانوا قد قبلوا بها.

4/ 2/ 6/ 2) موقف ابن عطا

كان ابن عطا، الوحيد الذي أيدّه حتى النهاية، في حرج كبير:

> أخبرنا (أي السلمي) محمد بن علي بن الفتح، أنبأنا محمد بن الحسين النيسابوري، قال: سمعت أبا العباس (أحمد بن فاتك) الرزّاز يقول: قال لي بعض أصحابنا[255]: قلت لأبي العباس ابن عطاء: ما تقول في الحسين بن منصور؟ فقال: ذاك مخدوم من الجن[256]. قال: فلما كان بعد سنة سألته عنه، فقال: ذاك من حق. فقلت: قد سألتك عنه قبل هذا فقلت مخدوم من الجن وأنت الآن تقول هذا؟ فقال: نعم، ليس كل من صحبنا يبقى معنا فيمكننا أن نشرفه على الأحوال، وسألت عنه وأنت في بدء أمرك وأما الآن، وقد تأكد الحال بيننا، فالأمر فيه ما سمعت.

لقد كانت هذه النظرية في الاتحاد التحولي الفوري المباشر بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية غير مقبولة للغالبية. ولم تكن هبة المعجزات عندهم أكثر من قوة شخصية خاصّة منحها الله لبعض أخياره، فتفننوا بالسيطرة عليها، لكي يأمروا الجن[257].

وكذلك الحال مع طاهر بن أحمد التستري: «تعجبت من أمر الحلاج، فلم أزل أتتبع وأطلب الحيل، وأتعلم النيرنجات لأقف على ما هو عليه. قال: فدخلت عليه يومًا من الأيام وسلّمت

وجلست ساعة، ثم قال لي: يا طاهر لا تتعنّ فإن الذي تراه وتسمعه من فعل الأشخاص[258] لا من فعلي. لا تظن أنه كرامة أو شعوذة. قال: فصح عندي أنه كما يقول»[259].

وجملة الحلاج لا استدراك فيها، بل هي بيّنة على أن معجزاته العلنية ليست حيل خفّة يؤديها بمفرده، بل مشاهد حقيقية لعدة أشخاص، وحده الله يحدد توافقها، لكن لهجة الخطاب تُلمح إلى أنه يؤدي دوره كقائد الأوركسترا بأمره للجنّ.

4/ 2/ 6/ 3) الأهمية غير العادية لمخاريق الحلاج في تاريخ أولياء الإسلام

لقد داومنا على الإصرار هنا على الحقائق (الطبيعية ظاهرًا) في ترجمة الحلاج بحيادية مطلقة، لأن واجب المؤرخ هو نقد الإجازة الشخصية للراوي قبل الأخذ بروايته، ومن ثم، وإذا ما قبل المؤرخ الراوي، فيجب عليه ألا ينقص أو أن يحط من روايته لكي يؤيّد نظريات وضعها سابقًا. وتوجد بداهة معطيات العقل الراشد التي لا نستطيع التخلي عنها. لكن الواقع الذي يفرض ذاته هنا هو أن (كراميات الحلاج) ليست تزاويق للأسطورة أضيفت إليها بعد ذلك، بل أفعال حقيقية لم يعزلها معاصروه عن سيرته، فهي موجودة في كل النصوص القديمة التي تكلّمت عنه بما فيها بيان كاتب المحكمة المساعد ابن زنجي، وإن وردت بتأويلات من وجهات نظر مختلفة. ولم تكن تهيؤات وهمية نابعة من حب الذات، بل هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تبشيره ودعوته، سواء كان سببها مهارته أم طالعه أم ولايته. وتمتاز من جهتين جوهريتين من (الكرامات) الأخرى في تاريخ الأولياء المسلمين. فقد أثارت هذه الكرامات وعلى نحو فوري، حروبًا كلامية وفتنًا، وصادق عليها خصوم له مثل النوبختي. كما كانت موضوع رسالة هجاء كتبها الأوارجي في حياة الحلاج، أدت إلى إعادة فتح قضيته في عام (309 هـ/ 922 م)[260]. وقال مفيد عن الحلاجية بعد ستين عامًا: «ونسبوا له الكرامات، كما فعلت المجوس مع زارادشت والنصارى مع كهنتهم» (شرح عقائد السعدون) (مؤلّف مجهول: ومن ثم ترجمة)».

كما أثارت نقاشات مذهبية وتسببت في طرح نظريات جديدة عن مفهوم الكرامات[261] عند المتصوفة. الطبيب الرازي وابن وحشية وطريحة الاشتراك بالإرادة الإلهية عبر الاتحاد الصوفي. وهي الطريحة التي دعمها الحلاج وابن عطاء ضد الطريحة السنّية القديمة عن قوة خاصة ممنوحة، أي سلطة تمارس على الجان بالإنابة. وكان هناك عند المتكلمين طريحة المعتزلي أبي علي الجبائي عن لا حقيقية كرامات الأولياء[262]، التي اختزلها إلى ألعاب خفّة. وكذلك طريحة الباقلاني[263] الأشعرية. وكان لهاتين النظريتين التقليديتين دافع وهدف محدد هو كرامات الحلاج.

وثارت معارضة المتصوفة السلفيين ضده في زمانه، إذ لم يعد مسموحًا عندهم تقديم كرامات علنية (كان آخرها كشف القرآن ذاته)، بل كرامات خاصة يُمنع إفشاؤها علنًا تحت طائلة ارتكاب جريمة إفشاء سرّ المنّة الإلهية. وهي قاعدة غريبة بعض الشيء، فهي تؤكد اعتقاد كثير من المتصوفة، نظريًا، بأن الحلاج على حق. لكن إفشاء (سرّ الربوبيّة) عمليًا، كما رآه سهل التستري[264]، يخاطر بِ (القضاء على جدوى النبوّة)[265]. لقد شعروا مضطربين بالتناقض بين تجربتهم الصوفية

والعصمة الإلهية الظاهرة في شريعة النبي.

ولم يكن لهم قوة نفس الحلاج الذي ردّوه واستمتعوا مطمئنين بالثنوية في حياتهم بين شريعة حرفية ظاهرية تمامًا وباطنية متصوفة فردية تمامًا.

وقلّد فقهاء السنّة في غالبيتهم ما ذهب إليه السلفيون في هذا: من الاعتقاد بإمكانية الكرامات وربطها بالتحريم إذا ما أظهرت علنًا. أما الإمامية، فتبنّت السلبية الخالصة التي ذهب إليها المعتزلة[266]، كما سوف نرى.

4/ 3) الإدانة السياسية: الدعوة إلى الربوبية

4/ 3/ 1) الأصل الشيعي لهذه الإدانة: الغلوّ

كان الغلو هو الاسم الرسمي لجريمة الحلاج، الذي سوغ الوزير به اعتقاله في عام (301 هـ/ 913 م)، ولاحق بموجبه تلميذه ابن بشر عام (298 هـ/ 910 م). فما هو المعنى الحقيقي لهذا التعبير وما أصله؟.

إن (الدعوة) هي التبشير العلني، أما (الربوبية) فهي قدرة الله العليا، وسلطته النافذة التي يحتفظ بها فوق كل توكيلاته التي يكلفها الرسل والأئمة لإنشاء وحكم الدول.

وبذا يكون الادعاء بها تهديدًا للشرع الإسلامي وأمن الدولة في آن، ففيها علوّ فوق الرسول والإمام، وتغيير عبادات العقيدة وأسس الدولة[267]. وتكشف لنا سمة الاتهام المزدوج هذه، بجمعها ما هو روحي مع الزمني، أنها ليست إدانة سنّية بل شيعية. فقد استخدم الشرعيون الشيعة هذه الكلمة للإشارة إلى فعل الذي يتجاوز، باغتصابه السلطة الروحية والزمنية في آن معًا، السلطة المعصومة المنزّهة التي كلّفها الله الأئمة العلويين، إنها هرطقة الكيسانية والخطّابية، وبيّان ابن سمعان وأبي الخطّاب النَميري، وكلهم غُلاة. ووفقًا للإماميين المشرّعين، تعدّ جريمتهم الغلو (عكسها: تقصير)، جريمة مضاعفة: 1) انتحال العصمة المحصورة بالعلويين بامتياز النسل[268]، 2) تعريف هذه العصمة بأنها عين الجمع بين الإنسان والله، والمسح المبارك الذي يولّي الإمام، وهو تجاوز مُحال وفقًا للمتكلمين الإماميين. فقد كانوا ذرّيين (يؤمنون بالجوهر الفرد) وماديّين كالآخرين، فلم يكن ممكنًا تفسير ذلك عندهم إلا عبر حلول جزء إلهي في الإنسان، لأنه يفرض مُحالين كلاميين: تركيب = ماديّة = تجسيم في الله، ومن ثم لاتنزيه إلهيًا.

هذه هي النظرية التي نُسبت إلى الحلاج، وأصلها الشيعي لا جدل[269] فيه. فقد رأى المشرعون الإماميون تطلعات سياسية عند الحلاج، لأنه ادعى الإلهام من الله. وليس لأحد عند الإمامية الحقّ بتنظيم عبادة المؤمنين خلا الإمام، وأيًا يكن الفاعل، فهو بفعله مغتصب دعيّ بالإمامة حكمًا (Ipso facto). وتعد نظريته في الولاية، التي دعا الجميع لها، محاولة لنزع الملكية موجهة ضد امتيازات الإمام، ليس لتحويل هذه الامتيازات إلى فرع علوي جديد مثل الزيدية أو القرامطة، بل لجعل الاحتكار المحفوظ لفرد واحد في متناول الجميع.

4/ 3/ 2) [موضوع المهدي والشرعية الشيعية]

انتهت سنون الدعوة البغدادية هذه إلى أن تجعل من الحلاج رجلاً معروفًا، وهدفًا للشيعة في البلاط أكثر منه في حيّه السنّي الصغير. فقد تساءل الشيعة إذا ما كان منهم، وهو الذي طرح موضوع المهدي في مهمته في خراسان، في مدينة طالقان المشار إليها في الحديث، والتي خصّها، محمد بن القاسم (توفي عام 219 هـ)، العلوي و(الصوفي)[270] في آن، بدعوته. لنراجع هنا باختصار، الخطوط الكبرى لموضوع المهدي، الذي كان له صدى قوي الحضور وحقيقي في كل بلاد الإسلام.

لهذا الموضوع بواعث في القرآن الكريم، إذ تعلن آيات أخروية وقيامية عن (أيام) مأساوية قبل قيام الساعة، وهناك (صيحة) نداء خارقة في (نداء المنادي) خاصة بالمؤمنين الحق لتهديهم في زمن الفتن: (اهدنا) بمعنى (أرشدنا) كما وردت في الفاتحة. وكان الهادي الأول هو النبي وقد مات. ولم يستطع صهره علي إحلال السلام وقُتل من دون أن يُثأر له (تلف)، فبحث بعض المؤمنين في ذريته عن (الأسباب) الوسيطة مع الله التي تحدث عنها القرآن[271]، وعن الغمامة، التي قادت خروج شعب موسى، حتى ساعة عودة المسيح، وبدا لهم انتظار هذه الساعة معينًا بالسنوات التسع والثلاثمئة لنوم أهل الكهف الغامض، وفقًا لسورة الكهف التي كانت تُقرأ كل يوم جمعة جهرًا في المساجد.

وكان أمرِ المهدي موضوعًا لنبوءة من محمد، مصوغة على نموذج ملحمة: « . .يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت جورًا وظلمًا».

يتعلق الأمر إذًا بهذا الأمل العميق بالعدالة الاجتماعية الذي يثير عامل الفتنة في كل مجتمع إنساني، والديني منه بخاصة، عند رؤية الظلم والجريمة الذي تستطيع أي روح ملحدة أن تغري قادته باقترافها. ولن ندهش إذا ما علمنا أن هذا الشعور قد تغذّى على ذكريات فولكلورية قبل إسلامية (الأمل في مجيء طفل غامض تحرس مهده عنقاء[272]، أو عودة زعيم عادل يحتفظ الله به في كهف تحرسه الفهود[273]، وسيُعرف من علامات جسدية مثل خال الحسن)، أو يهودية – نصرانية (سيسبق هذا المنقذ نفس زكيّة يغتالها الدجّال في المعبد، وسيساعده فاتح يمني هو منصور اليمان)[274]، أو إيرانية (مجوسية، . .) أو مانوية . . إلخ.

لكن مفهوم المهدي في الإسلام ليس خلطة سهلة مما بقي أثره من الحكايات القديمة جرى ضبطها وفقًا للقرآن، بل هو موضوع ذو شكل محدد أصيل وصبغة شيعية: فهناك ظهور منتصر مجيد للمهدي (المنتظر، صاحب الأمر، صاحب الزمان)، وهو القايم الذي سيعيد بناء الحياة القرآنية الحقيقية، وسينتقم لشرع الله، وسيعدم كبار المذنبين من دون رحمة أمام ضحاياهم. وسيجري ذلك بنعمة الرجعة، وهي نوع من البعث الأول يؤكد نجاة الأرواح بهذا الأسلوب البدائي، في انتظار يوم البعث العظيم. وستكون هذه العدالة دامية، وسيخرج المذنبون، الذين ستنزل بهم العقوبة، مؤقتًا: من مسوخهم المعاقبين بها لكي تتعرف عليهم ضحاياهم لوهلة.

وهناك المزيد ﴿يوم تشخص فيه الأبصار﴾ (إبراهيم،آ 42)، لأنه سيكون أكثر من إصلاح الأمر كما أعلنه النبي، سيكون إكمال هذا الأمر. وسيحمل إلى المؤمنين الصادقين العتق من شعائر العبادة المفروضة على أساس الخشية، ومطلق الحرية في يوم الله، مثل عيد الفطر في نهاية شهر الصوم.

ونستشف من هذا ما يمكن أن يتضمّنه موضوع المهدي من قلق، ليس للسلطة القائمة وحسب، بل للسلفيين المتشددين أيضًا، فهو روح ثورية تدعو إلى العدالة، ويمكن أن تنفلت من عقالها ضد كل الامتيازات الدنيوية، وبخاصة تسلط العرق العربي، المستفيد الوحيد من الجهاد وغنائمه وعوائده المالية.

لقد كان المستضعفون من المهتدين أول من تأمّل في فكرة المهدي: كالقبائل المحتَقرة من قريش القبيلة المسيطرة (وثقيف)، سواء لأنهم من ربيعة، أم لأنهم يمنيون (عبد القيس وحمدان وكنده ومذحِج وخزاعة)، أم لنفوذ مواليهم مثل عشائر كاحل وغادِرة لأسد، وحنظلة وسعد حباق لتميم (نظرًا لحلفهم مع الحمراء الإيرانية)[275]. وقبل أن يصبح علي خليفة، كانت هذه الروح هي التي حرضت دعوات شيعية مثل دعوة أبي ذرّ ودعوة زيد بن سوحان العبدي تلميذ سلمان ضد تفضيل عثمان.

لقد قيل دومًا إن التشيع وُلد في شرعيّة دنيوية وضيعة مطالبًا بالحكم في الإسلام للعلويين، لأن لِ (آل بيت النبي) نسبًا ماديًّا من محمد، فهم أولاد علي، ابن عم لحّ وزوج ابنته فاطمة. واستنتج بعضهم أن هذه (الشرعية) غير ملائمة لمفهوم السلطة في دولة الإسلام القائم على الشورى منذ يومه الأول، فهي من مبدأ ساساني نقله الإيرانيون، مع أن معاوية كان أول من طبّق هذا المبدأ، ومع أن أوائل الشيعة كانوا عربًا خلّصًا من الكوفة[276]. وفي الواقع فإن ترديد الصيغ الدينية مثل شطر الشهادة الثاني (وأن محمدًا رسول الله) والصلاة على النبيّ، وجّه فكر المؤمنين المتحمسين إلى آل محمد[277]. وإذا ما أنكر بعضهم أن محمدًا أوكل السلطة السياسية على نحو واضح للعلويين، فقد أشار آخرون إلى أنهم كانوا ورثته الخاصين وفقًا للعرف العربي. ليس هذا وحسب، بل وخاصة لأنهم كانوا (وكلاءه) القانونيين علنًا، وتصرفوا كذلك مع مواليه وفي ديون الدم.

وتعود هذه الوكالة، كما يؤكد التشيع ويوافقه القرآن والمعطيات التاريخية إلى يوم المباهلة في (21) ذي الحجة (10 هـ)/ (22) آذار (632 م). فقد دعا النبي محمد مبعوثي النصارى من بني عبد المدان من بلحارث نجران إلى (حكم الله) (تراجع النصارى عنه خائفين صبيحة اليوم التالي ووقعوا (المصالحة)، وهي الأولى بين النصرانية والإسلام). وجمع محمد لِ(حكم الله) رهائن صدقه (في رفضه التجسيد) وإيمانه (برسالته)، هم (عترته) (الخمسة أصحاب الكساء): حفيداه الحسن والحسين وابنته فاطمة وصهره علي. ومذاك انتقلت إليهم بهذه الوكالة القانونية الرسمية كل آمال العدالة والحب الحماسي الذي خص الصحابة به النبي، وكل الثأر والكراهية التي تغذّى عليها الأمويون القرشيون ضد مؤسس الإسلام أيضًا، بسبب أمواتهم من عبدة الأصنام الذين قتلوا ببرود يوم بدر.

وطالب عليّ بالمساواة في الحقوق للمهتدين إلى الإسلام من غير العرب منذ خلافة عمر، وكانوا إيرانيين في غالبهم. وكان هناك حلف عبر النساء[278]، بين الدهقان هرمزان والعلويين، وهو ما يسوغ الإصرار الذي طارد فيه علي ابن عمر قاتل هذا الدهقان. وكانت أول المعاني التي أعطاها العلويون عن خلافتهم النبي هي توكلهم (بنصرة المظلومين)، ولهذا ترك الشهداء (من أباة الضيم)[279]، مثل الحسين في كربلاء وزيد في الكوفة، ذكريات حيّة.

لكن المباهلة اتخذت منذ وقت مبكر معنى أكثر عمقًا: فَـ (حكم الله) لمصلحة النبي وعترته العلويين لا ينقل للعلويين قوة (الحق الإلهي) وحسب، بل يشير أيضًا إلى نوع من النسب الروحاني في أولئك الذين فهموا معناها كاملاً. هكذا أصبح مؤسس هذا المذهب، الصحابي سلمان الفارسي، عند الإمامية، الحنيفية منها والإسماعيلية، ما كان عليه تاريخيًا[280] بالتأكيد، مستشارًا روحيًا لآل البيت.

وأخذت المدرسة الشيعية، المسماة المخمّسة، على نفسها تأويل مشهد المباهلة بكل رمزيته. فعند مقبرة المدينة في البقيع، عند الكثيب الأحمر[281]، نجد الخمسة واقفين على العباءة، مكللين بالبرق والنور، وأمامهم يقف سلمان، مع موالٍ آخرين من التابعين الواصلين، مشيرًا إليهم أمام إجلال النصارى النجرانية الذاهل[282] لهم، وفي صوت التابع يعرفون الخمسة في تجلّيهم العظيم. أما أكاليل النور فتشير إلى سلطتهم الآتية من (حق إلهي)، وتؤكد أن أجسادهم ليست سوى ظلال للنور الإلهي، وأشباح يبرز الفيض الإلهي تقاطيعها على نحو مؤقت، معفيّة من التوالد والفساد الكامنين في العذاب والموت. أما نداء التابع، فهو الذي يحرّك المشهد ويحققه: إنه آلة الروح الإلهي التي تكشف السر الإلهي، وختم الرسالة النبوية الذي يَسِمُ الخمسة: ما يرفع سلمان فوق النبي والأئمة، كما رُفع الخضر فوق موسى في سورة الكهف[283]: ففوق النبوة هناك الولاية، وباستطاعة رفاق سلمان من التابعين الوصول إليها.

في مواجهة هذا المشهد هناك مشهد آخر أكثر شهرة وأسطورية، لأن القرآن لم يأت على ذكره، كما أن الأحاديث العديدة (حتى السنيّة منها) التي تصفه، لم تؤكد تأريخيته، بينما جعلته الحماسة الشيعية عصب تفكيره وتأملاته: «إنه يوم الغدير». فقد توقف الرسول في غدير الخُم[284] لدى عودته من حجة الوداع في (18) ذي الحجة (10 هـ)/ (19) آذار (632 م)، ودعا عليًا وليًا للعهد من على منبر مرتجل عُدّ على عجل من سروج الدواب. ما الذي تعنيه هذه الدعوة[285]: ترى هل تعلن نقل كل أو جزء من سلطته النبوية إلى من هو أقلّ[286] منه منزلة، أم إلى من هو في منزلته؟ هل كان هذا إعلانًا عن بشارة سابقة من سرّ إلهي أشار إلى علي زعيمًا معصومًا سيرتضي الله يمين الولاء له من الأمة الإسلامية[287]؟ لكن محمدًا ناطق، وعليًا صامت، وعصمته القبلية (a priori) التي سيورّثها كونها امتيازًا طبقيًا عائليًا للأئمة، ليست جزاء التطهّر الداخلي، لأنها عصيّة على المؤمنين الذين ينقذهم ورعهم من دون أن يجلّيهم. والاختلاف الثاني الذي يطرحه مشهد الغدير بين الرسول (= ميم) والإمام (= عين) هو مسألة حق التقدّم، وهو موضع جدل كبير بين الميمية

والعينية، لأن التكليف الإلهي الذي يشير إليهما مجموعين يظهر القدرة الإلهية لا الحضرة الإلهية لجلاله: لأنها تجعلهم فاعلين من دون تحوّل مجلّي فيهم، وليس من الضروري لتعريفها تخيل حلول جزء إلهي فيهم كما ظن بعض الغلاة.

أما مشهد المباهلة فيتطلب تسويغًا روحيًا أكثر دقة: كيف نعرّف طريقة التدخل، المطلقة القدسية، للروح الإلهي في شخصية التابع الواصل؟ وكيف تعطي هذه الطريقة قوله فاعليةً أشد قوة بمراحل من قول النبيّ «فالرسول ليس سوى ناقل نبأ»؟ لأن التابع الواصل يستطيع بعث التابعين السالكين في الحياة الأبدية، وينقل إليهم الفطرة (أي صبغة الولاية)، بأن يجعلهم يعرفون ويتأملون أمرًا إلهيًا في أصحاب الكساء. لقد أثبتت الفلسفة الهلنستية وطريحتها عن حلول العقل الفعّال، الموضوعة لكي تفسر كيف يُحرّك الحاكم، سواء كان مشرعًا أم نبيًا أم إمامًا، لكي يحكم بالعدل كحكيم[288]. نقول إن هذه الفلسفة وطريحتها أثبتتا قصورهما عمليًا عن تفسير سلطان الروح الناطقة على التابع الواصل، وعبره على التابع السالك الذي يُعاد إحياؤه بها، فالولاية تفوق الحكمة. إن صوت التابع الواصل المقنع يضمر في داخله حضرة إلهية من نمط آخر غير الذي يضبط توازن القوى الأرضية، أي تلك القوى الخاصّة بالأئمة وتلك القوى التي تخصّ مجموع الكتل الماديّة. ويتربّع فوق ما هو مألوه الإلهُ الذي يُلهم فعل التأليه التعبدي، كما يلاحظ أبو الخطاب. وروح العارف الواصل ممسوسة[س] من الله. هكذا كان الالتفاف المليء بالمضللات، شديد الغنوصية، الذي جرّ المتكلمون من الشيعة المخمّسة الإسلام به لكي يتعامل على نحو علني مع (مفهوم)[ع] الولي، من خلال حالات محددة من تدخل محتمل للروح الإلهي.

لقد كانت مجموعة المصطلحات الميتافيزيقية الوحيدة المتوافرة للمخمسة في ذلك الوقت هي مصطلحات المانوية ذات المبدأين، وجرّ عليهم حديثهم عن حلول جزء إلهي إدانة المعتزلة الزيدية بسهولة، كمؤيدين لمُحالين في علم الكلام (تركيب = ماديّة = تجسيم في الله، ولا تنزيه إلهي)[289]. لربما حاولوا أيضًا تطبيق الطريحة الهلنستية على الروح الإلهية، حول حلول العقل الفعال في الروح (في أثناء تكوين المدركات العقلية) مقلّدين في ذلك من أسماهم ابن حنبل (زنادقة من النصارى)[290]، وهو ما يقع ضمن الإدانة ذاتها.

ولم يكن لمحاولات التفسير الميتافيزيقي هذه أن تستطيع تسكين العدوانية المتصاعدة عند فقهاء الخوارج والسنة والزيدية لهذا الميل الشيعي لتأليه وتقديس البشر. وكان متكلمو الشيعة المعتدلون شديدي القلق، وعارضوا أن يكون الأئمة مسؤولين عن هذا التجاوز في التقديس الذي خُلع عليهم. وأكدوا أن الأئمة لم يتوقفوا عن طرد الغلاة (غلاة من غلو: عكس تقصير) من أشد أتباعهم اندفاعًا. في حين تمسّك هؤلاء الأتباع وبجسارة كبيرة بنظام الباطنية لكي يستمروا في دعوتهم، مطرودين ملعونين من الإمام الذي أعلنوا استعدادهم للموت فداء له، حتى وإن تغير عليهم. هكذا توفي المغيرة مرفوضًا من النفس الزكيّة، وقُتل أبو الخطاب بعد أن ردّه الإمام السادس، وحدث الشيء ذاته بين ابن الفرات والإمام الثامن، ويوجد لدينا عن بشار وابن سنان

نصان متوازيان مهمان[291]، عن هذين المخلصين، اللذين يتفاوت صدق ولعهما بالإمام الذي لعنهما. ويقدم هذان النصان صورة أولية عن الموضوع الحلاجي عن الشيطان الملعون بالحب الصريح.

وأدان المتكلمون الشيعة المعتدلون منذ هشام بن الحكم المخمسة كونهم غلاة بسبب مذهبهم في الحلول، كما فعل الأئمة، مستخدمين في ذلك حجج المعتزلة. وكم هي طويلة لائحة الهراطقة الحلولية المعروضة على هذه الشاكلة، والتي استقاها منهم إخوانهم من السنّة كما هي. وتظهر الحلاجية فيها، وسنرى قريبًا لماذا. وهناك المزيد: فالتسمية الرسمية للدافع القانوني المشار إليه في عام (298 هـ) لاستصدار أمر الملاحقة لكل من الحلاج وتلميذه ابن بشر، ولتحقيق التوقيف والحبس في عام (301 هـ)، هي (الدعوة إلى الربوبية)، المصطلح الشيعي الذي ظهر وقت طرد الغلاة أمثال المخمسة. ففي عام (298 هـ)، كان الوزير في السلطة هو علي بن الفرات الذي بقي على التشيع سرًا، وتبنى صيغة الاتهام هذه متبعًا نصيحة خصم الحلاج القديم أبي سهل النوبختي، زعيم الشيعة المعتدلة في بغداد. في حين رأى كثير من كبار الموظفين السنة في الحلاج مسيحًا زمنيًا.

4/ 3/ 3) نظرية حق العلويين الإلهي [وحزب الإمامية]

طرحت مسألة حق العلويين في الامتياز السياسي والمالي، أي الحق في السلطة والزكاة في أثناء حياة علي: وذلك منذ عام (11 هـ/ 632 م) عندما صودرت صدقات البيت، ثم في أثناء انتخابه المتأخر خليفةً عام (36 هـ/ 656 م). وانتظمت الدعوة الشيعية لهذا العلوي أو ذاك مرشحًا للإمامة في عهد الأمويين، واستثمرت ولاء المريدين السري والمساهمات الطوعية لقلب السلطة المغتصِبة. وعمل الأمويون على إشعال الخلافات المالية بين المرشحين، مستفيدين من وشاياتهم وسعاياتهم بعضهم ببعضهم الآخر. فدعموا الدعاوى ضد الحسنيين المسؤولين عن مجموع الأوقاف الأهلية العلوية، والتي انتقلت مسؤولياتها في عام (80 هـ) لعمر آخر أولاد علي، وفي عام (90 هـ) لأبي هاشم (كيسانية) وفي عام (119 هـ) لزيد (حسيني)[292]. لكن مصادر المتآمرين الحقيقية كانت في مكان آخر: مضاربين في أعطيات سرّية تدبرها أطراف ثالثة، من صيارفة وعمال مال (جباة الخراج)، ومن بعض أهل الكوفة، الذين ثار جدل في حقيقة سرائرهم[293] من حين لآخر.

واستطاعت القوة الاقتصادية التي تشكلت سرًا على هذا النحو أن تستنهض جيشًا من خراسان، توّج لدى مجيئه إلى الكوفة عباسيًا وريثًا للكيسانية بدلاً من علويّ، ذلك أن هذا الفرع المتطرّف من الشيعة قبل بمبدأ التبنّي في نقل الإمامة.

وفك العباسيون ارتباطهم مع أصولهم من هذا الوسط الغنوصي (الراوندية) بسرعة كبيرة بعد أن أصبحوا أسيادًا في السلطة. وعيّنوا قضاة من السنّة، فأضعفوا بذلك الشعور بالشرعية الذي كانوا قد استغلّوه وربطوه بهذا العلوي أو ذاك من الطامحين. وبعد الثورة الحسنية الكبرى في عام (144 هـ) (والتي أيدها الزيديون)، والتي بقيت الكوفة عباسية بعدها بفضل الصيرفي عبد

الرحمن بن المقرّن[294]، أصبح أبو الحسن موسى الكاظم بن جعفر (148 هـ، وتوفي عام 183 هـ) زعيم الشيعة الأساس، وسجن بسبب وشايات ودسائس منافسه محمد بن إسماعيل بن جعفر (زعيم الإسماعيلية)، الذي حظي بتأييد الوزراء البرامكة السرّي على الأغلب. وموسى هو الإمام السابع عند الشيعة الحنيفية، وقد مات في السجن في بغداد تاركًا ثروة مهمة عند وكلائه الثقات. ومما تجدر ملاحظته أن كبير هؤلاء الوكلاء، الكاتب زياد بن مروان الكندي الأنباري (الذي ردّ، بعد مشقّة، مبلغ 70.000 دينار كانت في حوزته إلى الإمام الثامن في عام 183 هـ)، شق طريقه لكي يصبح وزير خزانة الدولة العباسية في عهد هارون، مع كونه مؤلّفًا شيعيًا متطرّفًا مشهورًا ذكره ابن نُصير. وكانت هذه هي الحالة الأولى للتسرب الشيعي إلى الإدارة المالية العباسية. وقد توقف هذا التسرب لبرهة بعد هزيمة الإمام الثامن الرضا (توفي عام 203 هـ)، بسبب عدائية الوزراء السهليين الشديدة لهم، وردة فعل المتوكل (توفي عام 248 هـ) الحنبلية، حيث استخدم وكلاء ضرائب من النصارى مثل الأمويين. لكن التسرب عاد وبزخم أكبر ابتداءً من عام (265 هـ)، وبدأ الاستعداد لوضع اليد على الإمبراطورية من قبل القوى الشيعية، وهو الأمر الذي جرى بعد سبعين عامًا. وسنرى أن الجو السياسي للدعاوى الموجهة ضد الحلاج أمام المحاكم السنيّة كان مشبعًا بعقلية كتبة الشيعة المذهبية ومصطلحاتهم. وتبدو حركة تكوين هذه الظاهرة الاجتماعية الخطيرة في سيطرة عنصر الأقلية الشيعي على الإدارة المالية العباسية على النحو التالي: نعرف أن الدولة الإسلامية توقفت عن موازنة ماليتها وفقًا للقواعد الشرعية (الغنائم، الأعشار، الخراج، الإعالات) بسرعة منذ وقت مبكر. وبما أن تجارة الذهب والفضة كانت محرمة على المسلمين، فقد أصبح اللجوء إلى (أهل الكتاب) من اليهود والنصارى للإدارة المالية ضروريًا. وكانت الغالبية من النصارى في البداية. ولم ير المتوكل في العائلات الوزارية الكبيرة من بني وهب وبني الجرّاح، التي أمدّت السنّة بخيرة رجالات الدولة، أنصاف نصارى بل عملاء مال لا يؤدي تحريم الربا القرآني أي دور عندهم، ولا يردعهم في شيء. وتقلّص مع ذلك عدد هؤلاء العملاء في نهاية عهد المقتدر. ويعود السبب إلى أن متطلبات الدولة التي أمعنت في طغيانها المالي، وجدت منفذين أكثر جرأة ونعومة، ألا وهم طبقة الكتاب من غلاة الشيعة، موضوع اهتمامنا. فهم أكثر جرأة لأنهم كانوا مسلمين في الظاهر، وأكثر نعومة وكلبيّة لأنهم ظنوا في بواطن سرائرهم أن الدولة العباسية التي يقومون بخدمتها هي سلطة غير شرعية، ومن ثم فإن كل قواعدها القانونية باطلة تحت شعار كونها دولة مغتصِبة، ما أباح لهم في أثناء تأدية وظائفهم، استخدام كل الخدع والحيل من دون وازع من ضمير. كما سمح لهم تولّي الوظائف في الإدارة العباسية بالعمل بفاعلية أكثر لإنجاح التآمر الشيعي. وهذا هو المهم: فطبقوا مبدأ التقيّة الشيعي، وكان هذا التطبيق يزداد صرامة بازدياد غلوّهم (وكان هذا في الواقع حال كل الكتّاب).

وكانت الدولة العباسية على اطلاع على هذه الحالة النفسية[295] (لدى الكتاب)، فقد لعب حكامها لعبة خطيرة بمبدأ (التسامح) للتمكّن من (السيطرة) على موظفيها من المنافقين. وتزامن هذا مع التهديد من حين لآخر، يحدوها أمل في الحصول على أسرار المؤامرات التي تحاك

في داخلها. لكن من الواضح أن ضمائر مشوّهة بهذا النحو، أي ضمائر غلاة الشيعة، لم يكن لها أن تقدم للشرطة أكثر من دروب واهية لا تفضي إلى شيء، حتى عبر مهنة (الاستردادات المالية)(ف)، التي أثرت عائلات مثل آل الفرات وآل النوبخت على نحو كبير من وراءها. فقد عملت هذه العائلات كوسيط - جاسوس[296] بين التفتيش الضريبي ووكلاء الأوقاف الشيعية السرّية التي كان الوصول إليها أمرًا متعذرًا دائمًا.

لقد نال حزب الإمامية الحنيفية بين عامي (203 و260 هـ)، أي منذ وفاة الإمام السابع إلى وفاة الإمام الحادي عشر، مكانةً رسميةً في الدولة، فنصّب الخليفة المأمون الإمام الثامن، علي الثالث الرضا (= أبو الحسن الرابع)، وريثًا للخلافة في كل أرجاء الإمبراطورية، وبقي كذلك [عدة] أشهر. وأصبح الإمام الشيعي بذلك الزعيم الوارث لسلطة ممثلة في البلاط، وفي المرتبة التالية بعد أقرباء الخليفة العباسي، وفي الصف ذاته مع قاضي القضاة، متقدمًا على نقيب الهاشميين، وخُصّ بنفقة سنوية تبلغ (20.000) دينار[297]. وكان هؤلاء العلويون، المعتقلون طوال حياتهم عند السلطان في مقره الملكي في السامراء، يبعثون ميلاً خفيًا نحوهم في كثير من القلوب، ويتعرضون لكل ما يمكن أن يفرزه الكره العدواني أو الصداقة الخرقاء من إزهاق أرواحهم إلى التفريج عنهم. لقد شكّل اضطهاد نسل الرسول هذا، شهداء الشرعية الذين ضحى بهم المسلمون أنفسهم بهذا الأسلوب الظالم، عذاب ضمير متعاطف معهم عند كثير من رجال الدولة، وعند كثير من الخلفاء العباسيين أنفسهم لدى استذكارهم لعذاب العباسي الأول وهو تأنيب ضمير اعترفوا به في بعض الأحيان، فكان عملاً طبيًا أن يشاطروا الآخرين فيه: إمامية شاعرية هي تلك الظاهرة في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي في لندن، والمتمثّلة في تمجيد حاشية الفيغ (WHIG) لآل ستيوارت (STUARTS) في زمن السلطة الهانوفرية(ص).

وإليك ما كانت عليه بنية حزب الإمامية السياسي[298] في عهد آخر أربعة أئمة:

1) عهد السابع، موسى الكاظم أبي الحسن الثالث أو أبي إبراهيم، (148 - 183 هـ):
وكيل (= مفوّض السلطات ووكيل قانوني ومالي): مُفضّل بن عمر الجُعفي، ثم محمد بن مُفضّل ومحمد بن بشير وزياد الكندي للغلاة، وعلي بن يقطين (توفي عام 182 هـ)، للمعتدلين (جزافًا، والأصح: الحنيفيين).

2) عهد الثامن، علي الثالث الرضا أبي الحسن الرابع، (183 - 203 هـ):
وكيل: عمر بن الفرات (توفي عام 202 هـ، للغلاة، وعثمان الروّاسي ويونس بن عبد الرحيم، توفي عام 208 هـ)، للمعتدلين.

3) عهد التاسع، محمد الأول جواد أبي جعفر الثاني، (203 - 220 هـ):
وكيل: أحمد بن الخصيب ثم علي بن مهزيار الدورَقي (توفي عام 230 هـ) (معتدلون)، ومحمد بن سنان الظاهري (توفي عام 220 هـ) (غلاة).

4) عهد العاشر، علي الرابع الهادي أبي الحسن الخامس، (220 - 254 هـ):

وكيل: بعد الدورقي، أيوب بن نوح (230 - 255 هـ) (يرافقه خازن: أبو علي بن الراشد، ثم عروة بن يحيى الدِهقان الذي كتب التوقيع بطرد المتكلم الكبير فضل بن شاذان)[299] (معتدلون)، سلسلة من الوكلاء الغلاة: علي بن حَسَكَة (توفي نحو 230 هـ) ثم الحسن بن موسى الشَريعي، وفارس بن حاتم القزويني (طُرد ثم قُتل نحو عام 248 هـ بأمر الإمام)، ونفيس وكيل الطامح محمد ولد الإمام (توفي عام 249 هـ).

5) الحادي عشر، الحسن الثاني العسكري أبي محمد الثاني، (254 - 260 هـ): وكيل: علي بن جعفر الهمّاني (ضد فارس) (الكاشي 324 هـ: حسدهم أبو طاهر البلالي):
وكيل: أبو محمد عثمان بن سعيد الأسدي العمري الأول، (255 - 258 هـ) (معتدلون، أما الإسحاقية الغلاة الذين قبلوا به فسمّوه حفصًا بن عمرو[300]، وجعله الخصيبي مساعدًا للباب الحادي عشر عندهم محمد بن نصير النميري توفي عام 270 هـ، الذي كان قبلاً من أشياع الطامح محمد بن علي توفي عام 249 هـ). ثم ولده أبو جعفر بن عثمان العمري الثاني (258 - 305 هـ)، وقبله الإسحاقية أيضًا. وقد عرّفت العقيدة الشيعية العمريين الاثنين على أنهما (الوكيلان الأول والثاني في أثناء الغيبة الصغرى) (= بداية حياة التخفّي عند الإمام الثاني عشر، أبي القاسم المهدي محمد الثاني بن الحسن).

4/ 3/ 4) وكالة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري الثاني (258 - 305 هـ)، ووزارة ابن البلبل، وتنسيق العمل بين العائلتين الشيعيتين الكبيرتين آل الفرات وآل النوبخت

نجحت سلطة الوكيل العمري الثاني في الحفاظ على وحدة الجماعة في سنوات مصيرية، كما تقول أسانيد الشيعة الحنيفية. فقد بسط قبضته على عمال الوكيل في الجزائر[301] الاثني عشر التقليدية، بأن خاطبهم بعد عام (260 هـ)، أي بعد وفاة الإمام الحادي عشر، بسلطة طفل محتجب ولربما غير موجود، هو الإمام الثاني عشر، أي المهدي.

لقد شكل الشك بوجود هذا الوريث قلقًا كبيرًا عند زعماء الحزب من قبل وفاة والده. فتبنّى بعضهم طريقة الفتحية، جاعلين من الحسن (توفي عام 260 هـ) الإمام الثاني عشر (بأن دسّوا عبد الله ولد الإمام السادس البكر قبل الكاظم) والأخير، والذي سيمحو الله بعده الإمامة (إذا ما مات) في غضبة منه، أو سيقطعها (بانتظار عودته، أو بعثه على أنّه قايم). وكان الفتحية كثيري العدد، ولا سيما في الكوفة، وكان أحمد بن هلال العبرتائي (توفي عام 267 هـ) وبنو الزبير وبنو الفضل[302] من الصيارفة زعماءهم. - وأنكروا أن يكون للإمام ولد.

وتقبل طريقة الفتحية أن يكون في سلسلة الأئمة أخ يخلف أخاه (فقد بسطوا امتياز الولاية،

المحصور بولدي علي اللذين شاركا في المباهلة، إلى الكاظم بعد عبد الله). وذهب بعضهم إلى الظن بأن الحسن ربما أوصى بالإمامة في عام (260 هـ) إلى أخيه جعفر (كما فعل قبلاً أخوهم الأكبر محمد، الذي توفي 249 هـ) ثم إلى ذريته من بعده. وقد عدَّتهم المحاكم العباسية ورثةً له كما سنرى. ولعلّه كان المقدّر لهذا الحزب أن يجمع غالبية الشيعة حوله لولا سيرة حياة جعفر الخاصة التي أضعفته.

وبينما أصرّت أقلية شيعية على تصديق وجود هذا الطفل الغامض، نظرت إلى عدم اليقين به على أنه إثبات من الله، وإحدى إشارات نذر الآخرة عن المهدي العلوي المنتظر منذ وقت بعيد. وثبّتت النظرية الشيعية الرسمية اسمه، محمد، أما تاريخ ولادته فهو (256 هـ) وتاريخ اختفائه (264 هـ)، في سرداب بسامراء. وعندما حلّ العام الذي اختفى فيه، لم يجرؤ أي من أتباعه المخلصين، الذين التفّوا حول الوكيل العمري الثاني، على تحديد اسمه (ربما علي، وقد لُقب (الخلف الصالح الغريم)) أو سنة ولادته (252، 254، 256، 257، 258 هـ)، أو حتى (261 هـ)، أي بعد ثمانية أشهر من وفاة والده. أو بعد مئة عام، أي بعد 100 عام من الحبل) أو سنة اختفائه (لربما قبل عام 260 هـ) أو عودته (لربما في عمر الثلاثين، عام 284 هـ)[303]. بينما ظنت فرقة الخديجية (علي بن أحمد[304]) أنه سيقود أمته بالظهور هنا وهناك، وعلى نحو خاص وليس على الملأ، في حضرة مؤمنين يقيمون الصلاة. وقد قوّى هذا الظن ظهوره لوكيل جاحد هو ابن بلال، في عام (261 هـ).

ومن المؤكد أن عالم الكلام الإمامي الرئيس، أبا سهل إسماعيل بن علي النوبختي، أدخل الحزب في عملية وضع النظرية الشارحة لوجوب طاعة إمام مهدي (غير مرئي) بالاتفاق مع الوكيل العمري الثاني[305]. وقد صاغها في كتابه ‹السنة (= التنبيه) في الإمامة›[306] على هذا النحو: «لقد ترك الحسن، الإمام الحادي عشر، ابنًا وُلد وترعرع في السرّ، كما بقي اسمه سريًا خوفًا من الشرطة، بينما استطاع نبلاء ثقات الاتصال به على مدى عشرين عامًا (260 - 280 هـ)، وتلقّوا أجوبة مكتوبة موثّقة. ولم يبق بعد عام (280 هـ) سوى رجل ثقة واحد، هو الوسيط (= السبب)، ينقل للحزب أجوبةً لم تعد تُعطى كتابةً (وهو العمري الثاني الذي لم يبدأ دوره إلا بعد عام 280 هـ). كيف يثبت في هذه الأحوال، أن ابن الحسن هذا والإمام الثاني عشر لا يزال حيًا حياة حقيقية؟ يجيب أبو سهل عن هذا جوابًا فضفاضًا في أنه (موجود العين، ثابت الذات). وقد أوّله ابن النديم متأخرًا، بأن نسب إلى أبي سهل ما يلي: ‹أنا أقول إن الإمام محمدًا بن الحسن. ولكنه مات في الغيبة. وقام في الأمر بالغيبة ابنه. وكذلك بعد ذلك من ولده[307] إلى أن ينفذ الله حكمه في إظهاره›. وقد انبرى أبو سهل لتأكيد النجاة عقيدةً خلُص إليها في كتابه، بالاستدلال من محاجات مطروحة على طريقة دلائل وجود الله عز وجلّ: استحالة أن يحرم الله الإسلام من هذا الإثبات الحي الذي هو الإمام، وتبقى (الغيبة) المديدة لهذا الإمام، خلفًا سريًا بسبب الأسر الطويل الذي تعرّض له سابقوه، مقبولة لأنها لم تتجاوز بعد (أكثر من ثلاثين سنة)، المدة الطبيعية للحياة الإنسانية، كما أن القرآن قد أشار إليها (أي إلى الغيبة)».

ما كان أساس فكر أبي سهل؟ هو قائد (وراءه ألوف) كما قال للحلاج، وزعيم عائلة آل النوبخت[308] القوية، و، قبل كل شيء، الشخصية السياسية القوية القادرة على صياغة عقيدة الإمام (الغائب) سلاحًا يسمح للتشيع بتهديد الدولة العباسية باستمرار، من دون أن يمنع هذا التشيع من تأييد مطالب علوي مرئي مرة أخرى.

نظن إذًا أن الأمر يتعلق بتعريف كلامي، سياسي، أشاعه أبو سهل النوبختي لكي يزيد حزب الشيعة صلابة بعد أن تضعضع في عام (260 هـ) بوفاة الإمام الحادي عشر. ولنأخذ مرة أخرى توالي الأحداث زمنيًا: في عام (260 هـ)، توفي الإمام الحادي عشر من دون أن يترك ولدًا معروفًا، بينما طالب أخوه جعفر، وقد كان طامحًا بالإمامة، يؤيده الكاتب أحمد بن ثوابة، بميراثه أمام الوزير الخاقاني الأول في مواجهة أمه حديث (أم الإمام المتوفى). وعارضت مطلبه جارية مملوكة هي صيقل التي أعلنت أنها حامل، ووضعت تحت الرقابة بأمر من قاضي القضاة ابن أبي الشوارب[309]. وانتهى الأمر بأن رُدّ التماسها، ونُقلت سرًّا إلى منزل واحد من كتبة الدولة، اسمه الحسن بن جعفر النوبختي (263 هـ). ثم، وبعد عشرين عامًا، أغلق الخليفة المعتضد أبواب القصر على صيقل لمزيد من الحيطة، وماتت هناك في عهد المقتدر. ومما تجب ملاحظته أن مصير التركة لم يتحدد إلا في عام (267 هـ)، حيث قُسمت بين جعفر وحديث (والتي رفض جعفر دفنها بقرب ولدها الإمام الحادي عشر). وقد جرى هذا في بداية وزارة إسماعيل بن البلبل، الذي كان وزيرًا في السامراء منذ عام (265 هـ)، ثم في بغداد ولكل الإمبراطورية بين عامي (272 و277 هـ).

وحاول ابن البلبل، الشيعي المدعوم من قبيلة عُكبرا الشيبانية وأمرائها الشيعة، أن يقلص عدد وزارات الموالي الشبه - النصارى والسنة من بني وهب وبني الجراح الذين زجهم في السجن. من جهة أخرى أحاط ابن البلبل نفسه بشخصيات هامة، ويوحي وجود الشاعرين البحتري وابن الرومي في حاشيته بمن كان حوله: آل الفرات وبنو البسطام وبنو الفياض وبنو النَهيك وبنو النوبخت وبنو البريدي والكرخيون والحسين بن علي الباقطئي[310] وأحمد بن محمد الطائي. أي إن الجميع كانوا شيعة، أو غلاة شيعة (عدا بني النوبخت) من فرقة المخمسة. ويمكننا أن نؤكد أيضًا انتصار المخمسة العينية (آل الفرات وبني البسطام) على المخمسة الميمية (بني الفياض وبني النَهيك) في عهد ابن البلبل: بينما انقسمت على نفسها إلى عصبتين روحيتين، الإسحاقية التي قبلت بالوكيلين العمريين الأول والثاني سلطةً زمنية، والنميرية المتجددة التي رفضت حتى ذلك الوقت قبولهما.

ويمكننا أن نتصور أن الحلف السياسي الوطيد بين آل الفرات وآل النوبخت الذي توثّقه وزارات علي بن الفرات الثلاث (في أعوام: 296، 304، 311 هـ) يعود إلى وقت أسبق، وأنه شرع في العمل منذ عهد الوزير ابن البلبل[311].

ويبدو أن الحنيفية الإمامية قد أكدت أن إمامها الثاني عشر الغائب في عام (264 هـ/ 878 م) هو الأخير وهو المهدي على لسان ابن روح، بعد وفاة أبي سهل، وأن الرسول قال ذلك في حديث

معروف عند السنة: «لا يزال الإسلام عزيزًا إلى اثني عشر خليفة»[ق]. وقد ثار الزيدية على التأويل الإمامي بأن (الخلفاء الاثني عشر) هم (الأئمة الاثنا عشر). ومن المحتمل أن يكون حديث الاثني عشر، وبخلاف حديث السبعة[312]، المشهور عند الشيعة في القرن الثاني، قد بدا وكأنه يتعلّق بمعاصرين في زمن واحد (مثل نقباء النبي الاثني عشر في العقبة، أولاد إسماعيل الاثني عشر، أسباط اليهود الاثني عشر، أنصار المسيح الاثني عشر) قبل أن يعبّر عن تتابع في الزمن. ويوجد في الواقع آثار للتأويل الأول عند القيسانية (وجزائرهم الاثني عشر) والنميرية المتجددة (تشير الأشهر الاثنا عشر إلى النبي وأعمامه الثمانية وأولاده الثلاثة)[313].

لكن المخمسة أخذت منذ وقت مبكر بحديث عن جابر الجُعفي (تفسير الباقر)[ر] في تأويل للآية (36) من سورة التوبة: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض﴾، هو على النموذج التالي: عدد الأئمة سيكون مثل هذه الشهور اثنا عشر (منها أربعة حرم) (= الأئمة الأربعة المسمّون عليًا)[314]. وهذا الحديث مغرق في الغلو (لتشخيصه) الأشهر بهذه الطريقة، والعام/ السنة أيضًا على أنه إشارة للرسول، وهو معروف منذ ابن سنان (توفي عام 220 هـ)[315]، ولأنه يعتمد على حديث آخر مُغالى فيه (تفسير القرآن، سورة القدر مع سورة الدخان آ 3): «إن أمير المؤمنين عليه السلام قال لابن عبّاس: إن ليلة القدر في كل سنة، وإنه ينزل في تلك الليلة أمر السنة، لذلك الأمر ولاة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم فقال ابن عباس: من هم؟ فقال: أنا وأحد عشر من صلبي أئمة محدّثون روح الأمر[316]».

ويوجد مقطع يتفرّد المقدسي به، لكن تاريخه الذي يعود إلى عام (355 هـ/ 966 م) لا يسمح بالتقليل من شأنه، وفيه يشير[317] إلى أن الحلاج كان على علم بهذا الحديث. إذ يعلن الحلاج في كتابه (الإحاطة والفرقان) عودة المهدي بتأويله الاثني عشر شهرًا في سورة التوبة على أنها الأئمة الاثنا عشر الذين يضع قائمة بهم. ولأننا لا نعرف هذه القائمة، نخاطر بالتكهن: في أن الحلاج قد تأمل بفرقة الفتحية الإمامية الشديدة النفوذ في الكوفة، والتي جعلت من الحسن (توفي عام 260 هـ) الإمام الثاني عشر (لأنها حشرت بعد الإمام السادس ولده البكر عبد الله)، أي الإمام الأخير، الذي سيلغي الله بعده الإمامة في غضبة منه: ما سمح للحلاج بتقديم الفكرة الصوفية عن مهدي من خارج العلويين (لكن المقدسي لا يشير إلى ذلك): أي مهدي يبطل دوائر (كرّات) الأشهر، لأن الروح تغلق الدائرة التي تحيط بالخمسة.

ترى هل كانت هذه الطريقة في تسويغ المهدية الصوفية هي العامل الأساس في تأليب أبي سهل النوبختي على الحلاج؟ لقد كان بينه وبين الحلاج شقاق في مجالات نشاطه الثلاثة، التي يظهر فيها زعيمًا لحزب الإمامية: دينيًا (كان معتزليًا في العقيدة) وفقهيًا (كان ميالاً إلى الظاهرية) وسياسيًا (كان الوكيل المالي للحكومة).

إن شخصية خصم الحلاج الرئيس ذات الأوجه الثلاثة تستحق دراسة موجزة.

4/ 3/ 5) أبو سهل إسماعيل النوبخت

كان أبو سهل إسماعيل بن علي النوبخت[318] شخصية مرموقة، شديد الفخر بمحتده وقوته، سريعٌ في الانتقام من أي تهكمات تطوله[319]. كما كان أديبًا شاعرًا في زمانه، وفيلسوفًا مدرسيًا، أي متكلّمًا[320]. وكان أخيرًا رجل أعمال في خدمة الأقوياء (دوره مع حامد[321]). فقد أدار أموال الحزب مع الصيارفة من اليهود وغير اليهود. واقترن التشيع الإمامي معه بالفكر المعتزلي على نحو قاطع، بينما كانت الزيدية سباقة إلى ذلك.

وتعطينا المعلومات عن عناوين مؤلفاته[322] فكرة عن نشاطه الأدبي الكبير، وتفسّر لنا الطريقة التي عرف فيها كيف يثبّت موقف القِطّيعية في التشيع (في مواجهة الواقفية) والخاصّيّة في السلفية الإسلامية (ضد العاميّة أو السنيّة).

وإضافة إلى مؤلفاته الإرشادية والتعليمية الإمامية[323] الصرفة، نجد أنه دعم حربين كلاميتين جدليتين ضد منشقّين من الشيعة:

1) ضد علي بن الحسن الطاطري الكوفي[324] وحزب الواقفية الذي ظن أن الإمام الحادي عشر لم يمت وأنه المهدي، ولم يقبل الإمام[325] الثاني عشر.
2) لدحض الغلاة الذين ذهب توقيرهم للأئمة إلى القول بوجود نوع من (جزء) إلهي في شخصياتهم المقدسة[326]. وبذلك اتفق أبو سهل وحزبه على تأكيد: وفاة الإمام الحادي عشر الحتميّة من ناحية، واستحالة الحلول الإلهي في الأئمة[327] من ناحية أخرى.

أما خارج الإمامة، فقد صعّد أبو سهل من نبرته الفقهية، الواضحة في ظاهريتها، في هجومه على مذهبين سنيين: الشوافعة برفضه لمبدأ القياس[328] والحنفية في معرض ردّه على عيسى بن أبان[329]، حيث يرفض أي مشروعية لاستخدام الرأي في الاجتهاد[330].

وتجد جدليته الأخيرة مسوغاتها في المقترحات الواضحة غير الإسلامية التي أدى اجتهاد الرأي بفيلسوف معاصر ذي نفوذ كبير إلى تبنّيها من دون أساس كلامي عقدي. وهذا الفيلسوف هو ابن الراوندي[331] الذي كتب أبو سهل مجرّحًا له في مناسبتين.

وتؤكد كتبه الأخرى على العناصر الأساس في الفكر المعتزلي: السمة الافتراضية البحتة في التمييز بين الصفات الإلهية (نفي الصفات)، لا خلق إلهيًا للمشيئة البشرية[332]، استحالة عقلية لرؤية الله[333]، لا أبدية العالم[334].

ودعّم محاوراته في اثنين من مؤلفاته: ما كان بينه وبين صديقه المعتزلي أبي علي الجُبائي رئيس مدرسة البصرة[335] في الأهواز. وهو مؤلّف ربما كنا نمتلك مقطعًا[336] منه. ومحاوراته مع ثابت بن قرّه[337]، معرّب المؤلفات اليونانية الأشهر في وسط المفكرين البغداديين. وهو الوسط الشديد التأثر بالفكر الهلنستي، الذي حاز فيه ابن أخته، الحسن بن موسى النوبختي، لقب (فيلسوف أكثر منه شيعيًا)[338].

أخيرًا، يذكرنا مؤلفه عن (التوحيد)[339] برفضه الكامل للتصوف (ضد الأفكار المعبّر عنها

في ديوان أبي العتاهية[340] عن التوحيد). ويتعيّن علينا أن نقبل بوجود رأي سابق شديد التعصب، لكي يدفع فيلسوفًا مثل أبي سهل لمهاجمة شاعر قليل الخبرة في المصطلحات الفنية الفلسفية[341] توفي منذ وقت طويل. والحادثة شديدة الأهمية.

إن اللغة السهلة والنمط الواحد لهذا الديوان جعله أداة ثمينة للدعاية، ونصيرًا غير متوقع في حالة الدعوة العلنية للتصوف، مثل الدعوة الحلاجية، بسبب انتشاره الواسع: ويوجد لدينا إثباتات على أن الحلاج استخدمه لهذا[342] الغرض:

(قال: إذا دام البلاء فألفه وأنشد[343]:

تعودت مسّ الضرّ حتى ألفته

وأسلمني حسن العزاء إلى الصبر)

وهو بيت لأبي العتاهية[344].

وعند أبي العتاهية أيضًا أبيات عن العشق الواجب لله، وعن تملك الله للنفس.

وقد أدان ابن النوبخت أبا العتاهية، لأنه، ومع ظهوره شيعيًا زيديًا للفروع (وفقًا للفرقة التي أسسها كُثير الأبتر)، فقد كان في علم الكلام العقدي معارضًا في نقطتين للمفهوم التعليمي المتعارف عليه عند الإمامية المتكلمين: في مسألة خلق أفعال العباد، حيث كان جبريًا[345]، يعارض المعتزلة، كما كان الحلاج، كما أدان أبا العتاهية في مسألة استخدام الكلمات المانوية (نور) و(ظلمة)[346]، وهو اتهام أُعيد استخدامه ضد الحلاج، وهو ما سمح بنسب نظرية مانوية في الولاية للاثنين من دون عناء.

لقد كان ابن النوبخت من اتهم الحلاج أمام السلطات العباسية بأنه مدّعي الربوبية. فقد كان زعيم الإمامية في بغداد ووثيق الصلة مع الوزير ابن الفرات، أول من بدأ بملاحقة الحلاج. إضافة إلى ذلك، كان له مشادتان فاصلتان مع الحلاج (عرّاه) فيهما كما ادّعى.

4/ 3/ 6) الوكيل الثالث ابن روح النوبختي، ومنافسه الشلمغاني[347]

أدار ابن روح الوكالة عمليًا منذ عام (302 هـ)، بأجر قدره ثلاثون دينارًا في الشهر إضافة إلى أعطيات ومنح مهمة، مثل منحة بني الفرات[348]. ثم أصبح وكيلاً معيّنًا في جمادى الأولى من عام (305 هـ)، ونال من الخليفة نوعًا من الاعتراف الرسمي بمساعدة ابن الفرات الذي كان وزيرًا آنذاك: (وخرج (إليه) ذكاء الخادم[349] ومعه عكّازة ومَدْرج وحُقّة، وقال له: «إن مولانا (الخليفة) قال: 'إذا دفنَني أبو القاسم الحسين وجلس (كوكيل) فسلّم إليه هذا، وإذا في الحُقّ خواتيم الأئمة'. ثم قام الخليفة ومعه طائفة فدخل دار أبي جعفر محمد (العمري = إقامة الوكيل)». فكثرت غاشيته حتى كان الأمراء والوزراء يركبون إليه والأعيان، وتواصف الناس عقلَه وفهمه)[350]. ونستطيع بالتأكيد أن نضع زيارة ابن روح إلى ابن صيّور نجيّ السيّدة في ذلك الزمان، حيث سمعه شيعي

آخر وهو يكاد يموت من الضحك، يؤكد بجدية طريحة أحقية أبي بكر[351]. لقد كان سيّدًا في النفاق والموارية، ولهذا اختير وكيلاً كما يقول أبو سهل: «هم أعلم وما اختاروه، ولكن أنا رجل ألقى الخصوم وأجاريهم . . وأبو القاسم فلو كانت الحجّة تحت ذيله وقُرّض بالمقاريض ما كشف الذيل»[352].

واتخذ كاتبًا في البداية أحمد بن إبراهيم النوبختي[353]، صهر سلفه وزوج أم كلثوم أم الكاتب هبة الله، التي أنجبت البَرَنّيَة. ثم نُحّي ابن الفرات عن الوزارة بعد عام على الأكثر، فاتخذ ابن روح محمدًا بن علي الشلمغاني معاونًا مباشرًا، بسبب موهبته في الكتابة على الأغلب، فقد كان كاتبًا مشهورًا لعدة مؤلفات شيعيّة. وهو صاحب شخصية سياسية نافذة، جاء من واسط إلى بغداد مع الوزير السنّي الجديد حامد وأصبح رجله الثقة[354]. وعمل ابن روح والشلمغاني على تقوية الشيعية الإمامية طوال ستة عشر عامًا. يعتمدان في ذلك على مبدأ بقاء المطالب (المختبئ)، الإمام الثاني عشر المهدي من دون شك. كما صرّح الشلمغاني بجرأة لابن الجنيد: «ما دخلنا مع أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه في هذا الأمر إلا ونحن نعلم فيما دخلنا فيه، لقد كنا نتهارش على هذا الأمر كما تتهارش الكلاب على الجيف»[355]. وقد تمثّل فيهما، في تلك الأيام الحاسمة، الاتجاهان اللذان شتتا التشيع الأولي دائمًا: فقد اتفق ابن روح، الأكثر اعتدالاً وخضوعًا، مع المدرسة الفقهية في قم[356] على تأسيس نظام ذي نموذج إداري يمكن الجماعة الشيعية من البقاء، بينما أراد الشلمغاني، سليل العائلة المتطرفة من الغلاة، أن يعيد ‹إحياء› الجماعة على أساس نظام هرمي (هراركي) من الأتباع السالكين في مسارّة إلهام إلهي وفقًا لمذهب المخمّسة، وهو إلهام يمكن بموجبه تبنّي أئمة من غير العلويين. وظن الاثنان في البداية إمكانية القيام بعمل مشترك، فراجع ابن روح كتب الشلمغاني الفقهية، وروّج له منها كتاب ‹التكليف›[357]. وتمكّن سلطان الشلمغاني كونه عارفًا[358] بين كتبة الدولة أمثال الكاتب ابن أبي عون[359]، وبين عائلات كبيرة جدًا من خبراء الضرائب الرسميين أيضًا، أمثال بني البسطام والكرخيين (كان أحدهم والي المال في الموصل، ولربما قدّمه إلى الأمراء الحمدانيين) فظن إمكانية تسلمه زعامة الحزب الشيعي في بغداد منفردًا. وفي تلك الأثناء، بحث الوزير حامد في تطبيق (عمليات استرداد) لكي يعيد التوازن للميزانية، فكان ذلك، بالتأكيد، بالاتفاق مع صهره، أحمد بن محمد بن البسطام، ومع الشلمغاني موضع ثقته. فشرع بإزعاج وملاحقة ابن روح، من أجل الهدايا السخية التي تلقاها من الوزير السابق ابن الفرات، وهو ما انتهى في نهاية عام (308 هـ) بالملاحقة الضريبية قضائيًا.

لذلك يجب تأريخ التوقيع[360] الذي أصدره ابن روح، وفقًا للصيغة القانونية الملفقة: «باسم الإمام الغائب»، بطرد الحلاج، بعد عام (308 هـ). ويقول الأردبيلي: «وظهر توقيع في لعن الحلاج، وكان الحسين بن روح بين الشهود الموقعين بإهدار دمه»[361]. ولم نعثر على نصّ هذا التوقيع، لكن نصًا آخر لابن روح، نذكره أدناه، يثبت أنه أدان الحلاج بالحلولية، مشبّهًا إياه بهراطقة الشيعة المخمسة. لماذا ارتأى ابن روح الوكيل الشيعي أن يعلن نفسه عدوًا لمتصوف سنّي متّهم بالهرطقة؟ لمداهنة الوزير حامد عدو الحلاج الشخصي، ولوضع الألغام في طريق الثقة

الممنوحة للشلمغاني، الذي كانت نظريته الأساس قائمة على الحلول، كما أشار ابن روح في اتهامه الموقع ضده في العام (312 هـ).

وبقي ابن روح والشلمغاني على اتفاق ظاهريًا في أثناء ذلك، وعندما اضطُرّ ابن روح للتخفّي في عام (309 هـ)، لأنه لم يدفع بعد الغرامة المطلوبة من قبل وزارة الاسترداد، وجب عليه أن يعيّن نائبًا، وكان هذا النائب، ولمصلحة الحزب، هو الشلمغاني الذي نال ترقية ضاعفت من طموحه[362].

وبعد قتل الحلاج والغضب على أم موسى سقط الوزير حامد، واستبدل ابن الفرات به. لكن الشلمغاني سرعان ما استعاد مركزه في البلاط، الذي منحته إياه سابقًا ثقة حامد: بفضل المحسن، ابن الوزير الجديد ومساعده، الذي نجح الشلمغاني في إنقاذه من عقوبات أراد حامد إنزالها[363] به في عام (306 هـ). وفي سنة (311 هـ)، التي ضاعف بها المحسن جرائمه مسعورًا في الانتقام، بحجة (استرداد الأموال) للخزانة، بدا الشلمغاني، وقد وضعه المحسن على رأس هذه المهمة في البلاط، وكأنه نصّب نفسه جلادًا للعدالة الإلهية. فشرع بذبح المتّهمين المبعدين إلى البصرة (كالغنم)، بيد معاونه البصري[364].

وصمت ابن روح الذي بقي متهمًا ومختفيًا، وعندما قاد الخطر القرمطي الخارجي إلى سقوط وزارة ابن الفرات وولده المحسن في ربيع الأول من عام (312 هـ)، سجن الوزير السنّي الجديد، الخاقاني الثالث، ابن روح، لكنه وجد نفسه أقل عرضة للتهديد من الشلمغاني، كونه لم يشارك في جرائم المحسن. ولم يتردد في القطيعة معه رسميًا، مع سجنه. وطرد (أي ابن روح) الشلمغاني، وعيّن أبا علي محمدًا بن هُمان الإسكافي (توفي عام 332 هـ)[365]، نائبًا بدلاً منه، وأمره بنشر النص الإمامي الموقّع، مضيفًا اسم الشلمغاني إلى المرتدّين، مع(الشريعي[366] والنميري[367] والهلالي[368] والبلالي[369] وآخرين[370]) وذلك في ذي الحجة من عام (312 هـ). وكانت إدانة ابن روح له، كما قال لأم كلثوم، عندما أتت لكي تشكو إليه انضمام والدة بني البسطام إلى مذهب الشلمغاني المسارّي: «فهذا (أي هرطقة المخمّسة هذه) كفر بالله تعالى وإلحاد، وقد أحكمه هذا الرجل الملعون في قلوب هؤلاء القوم ليجعله طريقًا إلى أن يقول لهم: بأنّ الله تعالى اتحد به وحلّ فيه، كما يقول النصارى في المسيح عليه السلام، ويعدو إلى قول الحلاج لعنه الله»[371].

ولم يكن ابن روح ليخفى عليه عواقب هذا التوقيع، لكن القسم الأعظم من الحزب الشيعي بقي وفيًا لزعيمه المسجون. كما أحبطت الشرطة مؤامرة قرمطية في أنحاء بغداد، وفي بَراثا، (صفر من عام 313 هـ)[372]. وكان للشلمغاني اتصالات مع القرامطة، فرأى نفسه مهددًا وفر إلى الموصل، حيث عاش في معلثايا وألّف كتبًا في حماية الأمير، في المستقبل، حسن بن عبد الله الحمداني حتى عام (317 هـ).

وفي السنة ذاتها، (317 هـ)، أفرج مؤنس عن ابن روح بعد خمس سنين من الحبس[373 - 376]، في اليوم الذي احتجز فيه الخليفة المقتدر (في داره)، وبقي الخليفة طوال حياته متأثرًا بالانقلاب غير

الناجح في (15 – 16) محرم من عام (317 هـ)، لكأنه إنذار إلهي عاقبه على تركه ابن روح يُودع السجن عام (312 هـ). وأصبح الوكيل الشيعي ابن روح طليق اليد في العمل والدعاية لحزبه لتسع سنين بعدها. وساعده في ذلك اثنان من عائلته، هما إسحق النوبختي ابن أبي سهل، والي المال على واسط (315 هـ، وتوفي عام 321 هـ)، وصاحب التأثير القوي في مؤنس قائد الجيش، والذي أوحى إليه باختيار القاهر خليفةً في عام (320 هـ) (وسيقتل القاهر الاثنين)، وعلي بن العباس النوبختي (توفي طاعنًا في السن عام 327 هـ)[377]، مدير إقطاعات السيدة (وقد خانها في عام 320 هـ). ولُعنت ذكرى معاوية من على منابر بغداد في عام (321 هـ)، ورُحّل زعماء الحنابلة المناوئون إلى البصرة. واحتفلت بغداد بعيد الغدير الشيعي في عام (325 هـ)، للمرة الأولى.

وتبلورت في هذه الأثناء خلافات في داخل حزب الإمامة. فقد عاد الشلمغاني إلى بغداد في عام (317 هـ)، فوجد أتباعًا قدامى أهمهم بنو البسطام، فانجذب لما كان عليه من جديد. وليس مؤكدًا وجوب أخذ نظريته عن النكاح بمعنى الشذوذ الجنسي الضيق، والتي تقول بإخصاب المُسارّ بضوء العارف الواصل[ش]، وهي نظرية تقليدية عند غلاة الشيعة. لكن من الواضح أن نوعًا من الفجور والفسق سادا في هذه الفرقة الغنوصية. ويمكن ملاحظة المذاق المنحرف للعبادة الشاذة في رسائل الأشياع. وإذا ما كان ابن روح قد رد الشلمغاني فإن هذا الأخير لم يقطع معه. فقد طبق الشلمغاني نظريته عن الاتصالات، (نقطة اقتران القمر بالشمس أو مقابلته لها) الحادثة بين قرينتين تناقضان بعضهما بإرادة الله، على الضدّ المكلّف (بالدلالة على) الولي (وهي نظرية طبقها الخصيبي على الصراع بين الوكيل الأول العمري والنميري)، وأصر الشلمغاني في مقطعين من كتابه «الغيبة»، على احترام من لعنه[378 - 383].

وأُسندت الوزارة العباسية في مناسبتين، عامي (319 و321 هـ)، لواحد من تلامذته، الحسين بن قاسم بن عبيد الله بن وهب الرابع، الذي وقّع في مراسلات المسارّة المحفلية مع ابن أبي عون (= باب الإمام الشلمغاني) تحت اسم (عبدِهِ مرزوق بن ثلاّج)، من دون أن يتجرّأ الشلمغاني على استغلال ذلك لإبعاد ابن روح. وعندما استغل هذا الأخير تسمية وزير جديد، سنّي معتدل قريب من الشيعة هو ابن مقلة[384]، فضاعف من هجومه على الشلمغاني، حاول الشلمغاني في عملية جريئة أن يدعو أمام الوزير إلى المباهلة بين الشيعة: «اجمعوا بيني وبينه حتى آخذ يده ويأخذ بيدي فإن لم تهبط عليه نار من السماء (في ثلاثة أيام) تحرقه وإلا فجميع ما قاله في حقّ». لكن الخليفة الراضي أخذ بنصيحة الوزير وأمر بإيقاف هذا المتطاول (في شوال 322 هـ) الذي تجرأ على استدعاء الله (فهذا حكر على الأنبياء)[385]. وبعد محاكمة استغرقت شهرين على الأقل، أُدين الشلمغاني وجُلد وقطع رأسه ونُصب على الجذع مع ابن عون الذي أبى أن ينكره (في 29 ذي القعدة 322 هـ). ولربما تشاور ابن روح مع الوزير سابقًا ليضمن النجاح لانتقامه الأخير، وفي المقابل نجح ابن روح في إنقاذ حياة الوزير في عام (325 هـ)[386].

والتف الحزب الشلمغاني حول البصري (توفي عام 341 هـ) يدعمه بنو البسطام[387]، فاستقر مع الخصيبي في بلاط الحمدانيين في حلب. لكن سلطة ابن روح الذي توفي في (15) شعبان (326

هـ)، ودفن مثل بقية النوبختية[388] في الكرخ، بقيت موضع نقد حتى بين المعتدلين مثل أبي بكر محمد بن أحمد العمري[389]، ولد أخت الوكيل الثاني عشر. وذلك عندما نقل ابن روح الوكالة إلى الوكيل الرابع للشيعة الحنيفية أبي الحسن علي بن محمد السمرِّي (توفي في 15 شعبان 329 هـ، وقبره في نهر أبي عتّاب، في حيّ باب محوّل)، الذي لم يفعل شيئًا مميزًا، ولم يعيّن خلفًا[390]. وبقي خليفة أبي بكر العمري الوكيل الوحيد، واسمه أبو دلف محمد بن مظفّر الأزدي[391]، وقد زجّه البويهيون في السجن. لقد تسامح الأمراء البويهيون الشيعة كثيرًا مع خلافة العباسيين[392] المغتصبة، التي لم تمثّل قيمة روحية لهم، لكنهم كانوا مصممين على أن لا يعطوا لأحد سيادة عليهم، سواء باعترافهم بإمام علوي أم وكيل يمثّله ذي منزلة أعلى من منزلتهم. ولهذا السبب لم يبثّوا الحياة في منصب نقيب الطالبيين عندما دعموا مركزه في بغداد في عام (354 هـ)[393]، لكي ينشئوا نوعًا من السيادة المذهبية الشيعية الرسمية، فلم يمنحوه أي استقلال ذاتي (محاولة في عام 393 هـ)[394].

لقد وضع دخول البويهيين إلى بغداد في عام (334 هـ) الخليفة السني العالمي تحت سطوة اتحاد من أمراء الشيعة، ومع ذلك فقد نجم من هذا نتيجة متناقضة أدت إلى انهيار الحزب الإمامي الديني القوي، بعد إخفاقه في السيطرة على الإمبراطورية عند قتل الحلاج. أما العائلتان اللتان صنعتا قوته، آل الفرات وآل النوبخت، فقد هاجرت الأولى إلى مصر (327 هـ)، وانزوت الأخرى في بطالة وفراغ ماليي بغداد المتعلمين[395]، تاركة أمانة سر الوزارات إلى موالي الوزراء البويهيين الريفيين. واتجه الشيعة الذين أبوا التخلي عن الأمل الديني في إعادة تجديد المجتمع نحو الخلفاء الفاطميين، تاركين الإمامية الحنيفية تدخل في فترة الخضوع والانقياد في (الغيبة الكبرى) للإمام المهدي. وسيعجز أي إلهام في إعادة ‹إحياء› حطام السلفية، التي نجت ثلاثة قرون من الاضطهاد السنّي بفضل عقيدة العلماء المؤمنة الأمينة. ولا تزال هذه الفترة مستمرة منذ ألف عام من دون صلاة جمعة ومن دون طقوس علنية، في انتظار زعيم شرعي غائب، تحرم نفسها من اللجوء إلى روح التبنّي التي أنارت طريقها أسطورة سلمان، والتي توسلها الحلاج.

4/ 3/ 7) علاقات الحلاج بالإماميين

4/ 3/ 7/ 1) دخول الحلاج إلى الأوساط الشيعية

> فإذا علم أن أهل البلدة يرون الإمامة صار إماميًا، وأراهم أن عنده علمًا بإمامهم، القايم، وروي عنه أنه في أول أمره كان يدعو إلى الرضا من آل محمد عليه السلام فسُعي به وأُخذ بالجبل (= ناحية الجبل) وجُلد (الصولي).
>
> وكان يظهر مذاهب الشيعة للملوك (ابن أبي الطاهر).
>
> ولما قدم الحلاج بغداد يدعو، استغوى كثيرًا من الناس، والرؤساء، وكان طمعه في الرافضة أقوى، لدخوله من طريقهم (‹نشوار›، التنوخي) (إسماعيلية، أحمرية (= إسحاقية)، شريعية، بقلية، حلاجية، عزاقرةٌ (= شلمغانية) (لائحة هراطقة الشيعة من ديوان الخصيبي، الأوراق 27 ب، 44 ب، 53 ب، 62 ب، 71 ب، 89 أ، 98 أ، 9 أ).

وليس الأمر هنا معرفة ظاهرية بمواضيعهم ومصطلحاتهم بغرض جدالهم كما كان أمره مع المعتزلة. فقد أكدت السلفية الشيعية القديمة أن الحلاج كان شيعيًا، وكرهته كما يُكره الجندي الخائن.

وقد ظهرت الفُرقة مع الإمامية منذ أيام الأهواز (وعداوة أبي سهل النوبختي)، ونستطيع البحث عن صداقة أطول مدة مع القرامطة، ولا سيما مع من كان منهم في خراسان في عام (290 هـ)، لكن الواضح أن الحلاج دعا في خراسان إلى التصوف ولم يعمل في السياسة.

لذلك يجب العودة إلى بداية حياته المهنية في البصرة، بعد زواجه تحديدًا. فقد لبّى النداء الصوفي قبل أربع سنوات من ذلك، وانجذب إلى نظام من الزهد والتأمل في القرآن، فوجد نفسه متورطًا في أزمة ثورة الزنج الاجتماعية. وقد شارك في هذه الثورة كثير من الشيعة لكي يرفعوا بالعدالة هذا الكم الهائل من الجور الذي يعانيه المساكين من الموالي، وهم في غالبيتهم فلاحون آراميون وعمال إيرانيون كانت الملاكات الإدارية والسلطة العربية في البصرة تمتص دماءهم. وقد شارك الحلاج في توقهم (أي الشيعة) للعدالة، وبقي له منهم أثر بارز في قاموسه، (سيني)، في علم الكلام وفي قواعد اللغة.

وابتعد الحلاج شيئًا فشيئًا عن المتصوفة بعد البصرة، فحج ثلاثًا، حيث نضجت في هذه العزلة خبرات أسفاره مكتسبةً تطورًا روحيًا بدا سنّيًا صرفًا، مع أن كتاباته التعريفية ألمحت إلى مسائل شيعية، أوجد لها حلولاً و(سما) بها على طريقته. نعم إنه أمر وشيك مجيء العدل، المهدي، القايم، لكنه ليس من نسل علوي، نعم هناك رجعة، لكنها ليست كرّة بعد كرّة، بل عودة نهائية للمسيح يُحضّر لها بسلسلة من الأولياء الأبدال، الشواهد الآنّية، لا بأئمة زمنيين. نعم، إن الاتحاد الروحي والعشقي في آن (الولاية) مع هذا المهدي، القايم، هو عين عبادات التلبية، وبخاصة الحج. لكن ضحية الحج الأصيلة ليست كبش إسحق أو إسماعيل، وهي فكرة تتمسك بالحرفية، وليست الحسين (الذي يعلو إسماعيل، كما يعلو محمد إبراهيم) الذي يقول بعض غلاة الشيعة إنّه اختير لكي يكون الذبح العظيم وديّان يوم الدين في آن معًا «وهو الذي ضُحّي به في الكرّة السابقة في هيئة عابرة هي المسيح»: بل الأولياء المعذّبون، مسيحيو الروح الربّاني الذي وحدهم مع المسيح في سرّ الصليب. وإذ رفض غلاة الشيعة القبول بأن الحسين قد تعرض فعلاً للآلام، فإن تجربة الحلاج برمتها سارت به في الدرب نحو تحقيق أشدّ حالات الصلب ألمًا، ونحو التوق له، مهما قالت له عقيدته السنيّة باستحالته.

والأمر ذاته في الجهاد، فهو واسطة (= عبادة وسيطة) أخرى يؤدي دربها إلى حقيقة روحية مماثلة، أي هيئة القايم المقاتلة (أمر متعلق بالعقيدة).

4/ 3/ 7/ 2) زيارته إلى قُم ونظريته عن الاثني عشر إمامًا

لكي نتفهم علاقات الحلاج بالشيعة الإمامية، يجب علينا العودة إلى بداياتها. فقد زار الحلاج قُم في أثناء دعوته العامة، وهي مركز التشيّع[396] الإمامي[397] آنذاك. ترى كيف ظن أن بإمكانه

هداية واقفية وقطيعية إلى مذهبه الصوفي؟ يستطيع جزءٌ من مؤلف مفقود للحلاج هو «الإحاطة والفرقان» إجابتنا. لقد جاء الحلاج، عارفًا بوفاة الإمام الثاني عشر، ليعلمهم أن تلك الأزمنة قد ولّت، وأنه لا إمام بعد الذي رحل، وأن الساعة آتية: «إن نسق الأئمة نسق الأهلة، إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا»[398]. ويقول مقطع للمقدسي: «ومن (الإمامية) من يزعم أن الأئمة أنوار من نور الله تعالى وأبعاضٌ من أبعاضه وهذا مذهب الحلاجية»[399]. ويشير هذا أيضًا إلى أن الحلاج وضع نظريته عن الولاية بالاتحاد الصوفي على خطوط أولى قوامها العصمة العقيدية والشخصية للأئمة.

لقد أثارت مهمة الحلاج في قُم[400] غضب الإمامية عليه. لقد (هل) أُخذوا على حين غرّة)؟)، في الضياع الذي تركهم فيه اختفاء الإمام الثاني عشر في عام (265 هـ/ 878 م)، إذ لم يستشف كبار زعماء الأقلية الإمامية المسيطرة، التي قبلت بكلمة المذهب الواقفي من الوكيل العمري: «الإمام غائب فحسب»، الخطر الكامن في الشروح المتممة في حال استطالت هذه (الغيبة). بل حدث ما هو أكثر من ذلك، فقد تجرأ شخص مثل أبي سهل النوبختي على القول إن «أنا أقول إن الإمام محمد بن الحسن. ولكنه مات في الغيبة. وقام بالأمر في الغيبة ابنه. وكذلك بعد ذلك من ولده إلى أن ينفذ الله حكمه في إظهاره»[401]. وبذلك كانت نبوءة الحلاج إلى الإمامية أنه لا إمام ثالث عشر تكذيبًا علنيًا لزعمائهم، ولابن النوبخت خاصةً، وهو تكذيب أكّده التاريخ[402].

وقد انتقم منه زعماء الإمامية بأن طردوه من قُم وأطالوا في سمعته:

حكاية الطوسي[403]:

> وأخبرني جماعة، عن أبي عبد الله الحسين بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه أنّ الحلاج صار إلى قمّ، وكاتب قرابة أبي الحسن يستدعيه ويستدعي أبا الحسن، والدي، (توفي عام 328 هـ)، ويقول: أنا رسول الإمام ووكيله، قال: فلما وقعت المكاتبة بيد أبي رضي الله عنه خرقها وقال لموصلها إليه: ما أفرغك للجهالات؟ فقال له الرجل، وأظنّ أنّه قال: إنّه ابن عمّته أو ابن عمّه، فإن الرجل قد استدعانا، فلم خرقت مكاتبته. وضحكوا منه وهزئوا به، ثم نهض إلى دكانه ومعه جماعة من أصحابه وغلمانه. قال: فلمّا دخل إلى الدار التي كان فيها دكّانه نهض له من كان هناك جالسًا غير رجل رآه جالسًا في الموضع فلم ينهض له ولم يعرفه أبي. فلمّا جلس وأخرج حسابه ودواته كما يكون التجّار، أقبل على بعض من كان حاضرًا، فسأله عنه فأخبره. فسمعه الرجل يسأل عنه، فأقبل عليه وقال له: تسأل عنّي وأنا حاضر؟ فقال له: أكبرتك أيها الرجل وأعظمت قدرك أن أسألك، فقال له: تخرق رقعتي وأنا أشاهدك تخرقها؟ فقال له أبي: فأنت الرجل إذًا. ثم قال: يا غلام برجله وبقفاه، فخرج من الدار العدوّ لله ولرسوله، ثم قال له: أتدّعي المعجزات عليك لعنة الله؟ أو كما قال. فأُخرج بقفاه فما رأيناه بعدها بقُم[404].

4/ 3/ 7/ 3) المنازعتان بين ابن النوبخت والحلاج

جرت إحدى المنازعتين بين أبي سهل والحلاج في بغداد والأخرى في الأهواز.

1) حكاية[405] أبي نصر هبة الله بن محمد الكاتب بن البرنّية[406]، ابنة أم كلثوم بنت أبي جعفر العمري وزوجة أحمد بن إبراهيم النوبختي كاتب ابن روح[407] (الوكيل الإمامي الثاني):

لما أراد الله أن يكشف أمر الحلاج ويظهر فضيحته ويخزيه، وقع له أن أبا سهل بن إسماعيل النوبختي ممن تجوز عليه مخرقته وتتم عليه حيلته، فوجّه إليه يستدعيه وظنّ أن أبا سهل كغيره من الضعفاء في هذا الأمر بفرط جهله، وقدّر أن يستجرّه إليه فيتمخرق به ويتسوّف بانقياده إلى غيره، فيتسبب له ما قصد إليه من الحيلة والبهرجة على الضعفة، لقدر أبي سهل في أنفس الناس[408] ومحلّه من العلم والأدب أيضًا عندهم، ويقول له في مراسلته إياه: إني وكيل صاحب الزمان عليه السلام، وبهذا كان يستجرّ الجهّال ثم يعلو منه إلى غيره[409]، وقد أُمرت بمراسلتك وإظهار ما تريده من النصرة لك لتقوّي نفسك، ولا ترتاب بهذا الأمر. فأرسل أبو سهل يقول له: إني أسألك أمرًا يسيرًا يخفّ مثله عليك في جنب ما ظهر على يديك من الدلائل والبراهين، وهو أنّي رجل أحبّ الجواري وأصبو إليهن، ولي منهنّ عدة أتخطاهن[410] والشيب يبعدني عنهن ويبغضني إليهن وأحتاج إلى أن أخضّبه في كل جمعة وأتحمل منه مشقة شديدة لأستر عنهن ذلك وإلا انكشف أمري عندهن، فصار القرب بعدًا والوصال هجرًا. وأُريد أن تغنيني عن الخضاب وتكفيني مؤنته[411] وتجعل لحيتي سوداء فإني طوع يديك وصائر إليك وقائل بقولك[412] وداع إلى مذهبك، مع مالي في ذلك من البصيرة ولك من المعونة.

فلمّا سمع ذلك الحلاج من قوله وجوابه علم أنّه قد أخطأ في مراسلته وجهل في الخروج إليه بمذهبه، وأمسك عنه ولم يردّ إليه جوابًا ولم يرسل إليه رسولاً. وصيّره أبو سهل أحدوثة وضحكة، ويطنّزُ به عند كل أحد. وشهّر أمره عند الصغير والكبير، وكان هذا الفعل سببًا لكشف أمره وتنفير الجماعة عنه.

فإذا كان صحيحًا أن ابن النوبخت قد أثار عداوة العامة ضد الحلاج بمثل هذه الوسائل، فإن حكايات مثل هذه إنما تشير إلى عقلية أعدائه[413].

وبدا من جهة أخرى، أن أبا سهل قد أخذ يتتبع دعوة الحلاج العلنية على نحو جدّي منذ أيام الأهواز على الأرجح، إلى جانب صديقه الجبائي المعتزلي، وبحرص أكبر من حرص الجبائي في ذلك. ومع أنه كان يشاطر الجبائي في نظرية زيف (كرامات) الحلاج، لكنه ظن، كونه سياسيًا عتيقًا ذا شكوك وعين نافذة، أنه اكتشف في الحلاج أداة سياسية في خدمة تآمر ما ضد السلطة القائمة، وقدّر أنه من المفيد تمحيصه عن قرب لاستكشاف ما ورائه.

2) حكاية ابن أبي الطاهر:

وحرّك لقوم يده فانتثر منها المسك، وحرّكها مرّة أخرى فنثر منها دراهم، فقال رجل في القوم[414]: دع هذا وأعطني درهمًا واحدًا عليه اسمك واسم أبيك، وأنا أؤمن بك، وخلق كثير معي. فقال له: كيف هذا ولم يُصنع؟، فقال له: من أحضر ما ليس بحاضر صنع غير مصنوع.

يبدو واضحًا أن هذه الرواية الشيعية تقدم الحلاج واحدًا من مشعوذي الأسواق، لكن ما يثير الاهتمام هو تصرّف ابن النوبخت، الذي لا تصدمه الشعوذة الدينية، في سعيه لمعرفة ما إذا كان الحلاج مرشحًا للإمامة السياسية بالفعل، وما إذا كان يمتلك فرصًا يمكن الرهان عليها. «أعطني درهمًا واحدًا عليه اسمك واسم أبيك، وأنا أؤمن بك» ليس الأمر هنا عنده إثبات الكرامة الإلهية، إذ يعرف هذا السياسي كيف تصنع الحيلة، بل فضول حول امتلاك الحلاج لسبل ضرب النقود باسمه. فيجيب الحلاج، صاحب الدعوة الصوفية لا السياسية: «لماذا؟ فأنا أوزع دراهمَ يُنتفع بها[415]: فما نفعها إن كانت باسمي (مهمتي ليست سياسية)»، هنا يخلص أبو سهل، الذي يرى التصوف تفاهةً ميكيافيلية إلى ما مفاده: «أن الحلاج ليس متآمرًا سياسيًا، فليس لديه ما يصنعه معه»[ت].

4/ 3/ 7/ 4) سؤال أبي سهل النوبختي وتصوّر العملة عند الشيعة

عندما سأل أبو سهل النوبخت الحلاج، لماذا لم يضع دراهم فضية باسمه قيد المداولة (ودنانير ذهبية، لأنه كان يوزع (دُنينيرات) أيضًا)، كان يرمي من وراء ذلك إلى اختباره بالحق الملكي في صك العملة، كما فعل الفريسيون مع المسيح فيما يتعلق بالجزية المفروضة لقيصر. ولم يكن الناس في ذلك الزمان إسمانيين[أ] في موضوع العملة (نظرية العلامة المميزة) ولا ماديين (نظرية الختم المدموغ). فقد ضُرب كل من الذهب والفضة عملةً للإنسانية، كرمز للقيمة، (فعُرّفا) بأنهما أموال بمحض المصادفة، وليس على أساس جوهري (البيروني): فهي أشياء ثمينة لا تبلى، نادرة وجميلة وواعدة بالمستقبل والسعادة: ومن ذلك تلبيتها للحاجات، وقوتها الشرائية، وازدواجيتها المتناقضة أيضًا، فهي محرمة عند المتزمتين، ساحرة عند أبناء الدنيا في آن معًا[ب ب]. زد على ذلك السمة الطقوسية لصك العملة من قبل الدولة.

عند الفكر النصراني، فاصلاً الروحي عن الزمني، الذهب هو الرمز الطقسي للإشعاع الروحي والقدسية والمملكة القادمة، أما الفضة فهي التي تمثل السلام وخلاص البشرية (وهو ما بالغت فيه المانوية بوضع الذهب والفضة كألوان في رتبة الطهارة، وبقية الألوان في رتبة النجاسة)، بينما كانت اليهودية قد تنبّهت إلى المغايرة في الرموز التي تواجهها (المذبح والتاج والمبخرة من الذهب، يقابلها عجل السامري من الذهب) وما تحمله من خطر الدنس الكامن في عبادة وثنية للمعادن الخالدة، كصور لله، مصنوعة لا لغرض الادخار بل لغرض هبتها السحرية وملكات جمالها الفنية.

وظهر في الإسلام الحديث الولادة الزوجان الذهب والفضة كتهديد بالهوى الملحِد، (Mammon)[ج ج]، وبالتوازي مع الزوجين النجمين المحلّقين في سماء حياتنا، أي الشمس والقمر

السرمديين، فهما من غنائم الحرب المشروعة يتشارك فيها عامة المؤمنين كمتعة طبيعية، لكنهما يؤديان إلى التهلكة أيضًا (آل عمران، آ 14): أربعة هي (نِعَم) الجنّة (غلمان، راجع حوريات) (البيروني، الجماهير، الصفحة 13)، وبذلك مُنع المؤمنون من ادخارها بقصد الحصول على الفائدة (= الربا)، لأن في ذلك تفكّر في المستقبل الذي لا يملك أمره إلا الله. لكن الحاجة أجبرت الدولة الإسلامية على تأسيس تقويم ضريبي شمس، قمري خاص بمواسم الزراعة. كما أجبرت حاجة أخرى، هي الميزانية السنوية، الخلفاء السنّة والمتآمرين من الشرعيين الشيعة على الاعتماد على صيارفة مضاربين لتسوية شؤونهم المالية على أساس علاقة نظامية بين الذهب والفضة (في القيمة بمقدار 10 / 1 وفي الكثافة بمقدار 19.36 /10.47 = 100 /52). (صرّاف بين الذهب والفضة: البيروني، [الجماهير] 242 هـ).

لكن العلاقة تعرضت لتقلبات (في المخزون المعدني بسبب غنائم الحرب وعقوبة العمل في المناجم) أدّت إلى أزمات اجتماعية (معاشات ومستويات معيشة متفاوتة). ولم يتردد الشيعة قط في زيادة حدّة هذه الأزمات بانتهاج سياسة هي الأسوأ، لقناعتهم بأن المهدي قادم، وبأنه سيضرب النقود الحقيقية في الكوفة (سَحَل)[د د]، معيدًا الحياة الاقتصادية إلى طبيعتها. وهو ما صوّره غلاة الشيعة على هذا النحو الرمزي: إن انتصار المهدي الدموي الذي سيبيد خصومه الموعودين بجهنم، سوف يتأكد عندما يصك نقوده من أجساد هؤلاء الملعونين المنصهرة، التي تحولت إلى معادن دنيوية ثمينة (راجع التوبة، آ 34 - 35) في دياجير وظلمة لن يخرجوا منها أبدًا (عمر إلى ذهب، وأبو بكر إلى فضة[416]، بعد أن كانوا نجاسة الإنسانية الحيّة من دم (وثلاثة أشياء أخرى[هـ هـ]) ونبيذ . . إلخ). خلال ذلك، سيحفر الانعكاس الإلهي، الذي هيأ هذين المعدنين، صورة علي في الشمس (العين في هيئة أسد في العملات الفارسية) وصورة الإمام في القمر (أو الميم أو المسيح المخلّص، وهو الهلال الذي يضبط الحياة الدينية ويضع نهاية لصيام الانتظار).

لقد تحدّى أبو سهل الحلاج لكي يعلن نفسه مهديًّا، الأمر الذي فعله عبيد الله بعد بضع سنين، في عام (300 هـ/ 912 م)، بأن ضرب دنانير ذهبية (أمر ممنوع) باسم المهدية. لكن الحلاج كان سنيًّا يطيع الخليفة (مثل أستاذه سهل التستري)، وصوفيًا لا يرى النقود نجسة إلا إذا كنزت للاتجار بها، وخلاف ذلك، هي مباحة ومرغوبة وطيبة، ومنّة من فضل الله وهبة باسمه إلى الفقراء الذين يستعطونها: «ليس هناك من حرفة في الدنيا أفضل من السؤال» (البقلي 211 هـ)[و و]. وليس بالإمكان التوفيق بين وجهتي النظر هاتين. وسيعدّ ابن بابويه الحلاجيين لاحقًا (مزورين).

4/ 3/ 8) بنو النوبخت وعداؤهم السياسي للحلاج

4/ 3/ 8/ 1) دوافعهم

لكن عندما كسب الحلاج أتباعًا بين كبار الموظفين، ووطد قدمه بين حاشية الخليفة (التي كانت أهواؤها شيعية وستعود كذلك)، استشعر أبو سهل الخطر في السماح لِ (تصوّف) مستقل، سنّي صرف، قائم على أسس صوفية، كما هو تصوف الحلاج، بأن يتشكّل في البلاط، فقد هدد بتدمير

السلطة المعنوية للأسطورة العلوية التي تدعمها الإمامية[417]. وكان هناك خطر سياسي على حزب كبار الموظفين المنتمين إلى الإمامية برمته. كيف حرّك هذا الحزب الإجراءات الرسمية ضد الحلاج؟ بمعنى آخر: استصدار فتوى سنيّة ضد طريقته في عاصمة الخلافة العباسية بغداد، حيث لا يملك الفقهاء الإماميون سلطة رسمية. وكيف حرّك تحقيقات شرطة؟.

4/ 3/ 8/ 2) أساليب عملهم

نرى الجواب على النحو الآتي، لم يكن زعماء الإمامية في بغداد قادرين على التقاضي تبعًا لمذهبهم (إذ لم يكن معترفًا به)، لذلك اختاروا في القانون المذهب السنّي الأكثر قبولاً من جهتهم، وهو المذهب الظاهري [ونعرف ذلك من ناشي أصغر (توفي عام 365 هـ/ 975 م)[418]، صديق ابن العميد وعضد الدولة[419]]. وكان هناك في المقابل فقيه ظاهري[420]، هو إبراهيم بن محمد بن نفطويه[421]، تتلمذ في الكلام في مدرسة المعلمين الإماميين. وكان نفطويه هذا صديق أبي عمر الحميم والفقيه الظاهري ابن داود، بينما كان الأخير أحد مستشارَي كبير قضاة بغداد الاثنين في ذلك الوقت. فشدّد ابن داود من فتواه بإدانة الحلاج تحت تأثير نفطويه، كما تحركت الشرطة بفضل العلاقات الشخصية التي ربطت أبا سهل النوبختي مع ابن الفرات، الوزير في ذلك الوقت.

4/ 4) الصدى السياسي للدعوة الحلاجية والسنوات بين (288 و296 هـ)

لا يمكن أن تكون الدعوة الحلاجية قد استمرت بعد عام (296 هـ) (وزارة ابن الفرات، وسقوط حماته من حزب بني مخلد). ولابد من أنها استمرّت سنوات عدة من قبل (حيث استقر، وكسب تعاطفًا، وأيقظ غيرةً). ونظن الآن أنها دامت ثماني سنوات. فقد قبّح الفقيه الظاهري ابن داود (توفي عام 297 هـ) هذه الدعوة عند المعتضد (توفي عام 289 هـ). ومع الإغراء الذي توحي به قراءة (المكتفي) (289 هـ، وتوفي عام 295 هـ) بدلاً من (المعاضد (في رواية حمد)، فإن المكتفي المريض لم يتطرّق لهذا الشأن، وكان على وزرائه أن يلاطفوا بني مخلد، الذين بقوا على مكانتهم وسلطتهم في عهده. وتوجد حادثتان تؤكدان أن الحلاج عاد إلى بغداد قبل عام (296 هـ) بوقت طويل: الأولى أنه أهدى كتيبًا إلى الأمير الحسين بن حمدان الذائع الصيت في عام (290 هـ)، والذي اختار المنفى بإرادته في عام (296 هـ)، والثانية الدفاع عن الحلاج الذي وكّل به نفسه ابن سريج في مواجهة ابن داود، وهو بالتأكيد قبل نفي ابن سريج (نحو عام 296 هـ) إلى شيراز. وهما حادثتان تفترضان أن وقتًا كافيًا قد انصرم لكي تنشأ فيه الصداقة. أخيرًا، حتى يتسنّى لابن داود أن يهاجم الحلاج (عند المعتضد)، يجب القول إن الحلاج كان لديه أتباع في البلاط، وإنه ما زال باستطاعة ابن داود حتى ذلك الوقت الاعتماد على شيعة أقوياء هناك: فقد بدأ زوال حظوة الحزب الشيعي في عام (286 هـ)، واشتد من عام (288 هـ) حتى نهاية (291 هـ)، ثم تضاءلت النقمة بين عامي (292 و296 هـ)، لكن ببطء، ولذلك لا يمكن لفتوى ابن داود أن تكون في عام (296 هـ)، وإنما يجب تأريخها في عام (288 هـ).

وتبدو أساليب وطرائق ابن داود للوصول إلى البلاط على النحو الآتي: أولاً من طريق صديقه القاضي المالكي أبي عمر حمّادي، الذي اتخذ والده يوسف (كبير القضاة) ظاهريًا هو رويم الشيباني (توفي عام 303 هـ) مساعدًا. وكان الرويم متصوفًا أقنعه يوسف بارتداء ثوب أكثر نفعية. ثم من طريق دار الحاجب الشديد القوة والنفوذ، أبي الحسن محمد بن عبدون بن مخلد، كاتب قائد الجيش بدر. وكان ابن داود قد أيّد ذات مرّة طريحة أحقية علي (على أبي بكر) في هذه الدار، وردّ عليه قاضي البصرة المفوّض، المحاملي الشافعي، في حضرة رجل المال الشبه الشيعي أحمد بن خالد الماذرائي. أخيرًا، حرّض الحزب الإمامي، بنو النوبخت وبنو الفرات وبنو البسطام والكرخيون، ابن داود على تكرار هجومه ضد الحلاج، من طريق أصدقائه الشيعة (نفطويه صديق القاضي أبي عمر). كما كان هناك معتزلة (معادون للحلاجية) في البلاط، أهمهم نديم الخليفة يحيى بن علي بن المنجّم.

أما الحلاج، فلربما استطاع تقديم نفسه إلى البلاط بوساطة أحد أصدقائه أو معجبيه: موظف سابق (نادم) انقلب زاهدًا هو إما الشبلي، الكاتب السابق عند الموفق، أو السمرِّي (إذا ما كان فعلاً من الكتّاب السامرّيين الذين جلبهم الطاهريون)، أو من طريق أولئك الذين عرفهم في مكة، وهو الأرجح، من الأمراء المحيطين ببدر (يانس صديق نصر)، وأشراف السلطة من بني هاشم، الذين فوّضهم الخليفة بالحج في كل عام (فضل بن عبد الملك، وابن ترِنجة (أبو بكر محمد بن هارون) وهارون بن إسحق). كما عرف أئمة المساجد الجامعة التي سُمح له فيها بالكلام (محمد بن هارون) من طريقهم، هم وتلاميذه من الهواشم (أبي عمارة وهيكل). وهذا فيما يختص بالقصر، أما بشأن الإدارات الوزارية، فلابد من أن الحلاج اكتشف في بغداد أصدقاء من موالي بني مخلد الذين عرفهم في الأهواز، من أوساط عمال الضرائب (لاحظ أن ابن أبي الأصباغ، معاون الحسن بن مخلد في عام (264 هـ)، أصبح والي الأهواز المالي بين (265 و279 هـ)، ووزيرًا للخراج بين (279 و281 هـ)، ثم أبعده ابن الفرات فعبر إلى الريّ (281 حتى 286 هـ)، في الوقت الذي كان ولي العهد، المكتفي، موجودًا هناك مع الحسين بن عمرو وبدر ونصر). وما كان قُدّر للحلاج أن يقيم في بغداد مستوطنة من نبلاء تستر (نحو عام 281 هـ)، ودارًا للدعوة (نحو عام 288 هـ) من دون دعم رسمي من هذا المستوى.

لذلك نظن وجوب العودة إلى بدايات الحلاج في الأهواز وإلى علاقاته بقبيلة بني الحارث المفضّلة لديه، لكي نصل إلى مصادر الحماية التي وفّرها له حزب بني مخلد الوزاري في وزارتي علي بن عيسى.

ولا يبدو أن المعتضد قد أعار ادعاء ابن داود على الحلاج انتباهًا. فقد جعله تعليمه الديني الذي لقّنه إياه ابن أبي الدنيا الزاهد (توفي عام 281 هـ) متحفظًا تجاه مثليّة (أورانية/ لوطية) ابن أبي داود المجلجلة، وهي المثلية التي شهّر بها فقهاء دمشقيون شجعان في مسألة خمارويه (توفي عام 284 هـ)[432]. ولم يكف في عام (270 هـ)، عندما كان أميرًا فتيًا في السلطة، عن الإفصاح عن نفاد صبره من تمجيد عامة بغداد الحنبلية المستمرّ لمعاوية (وحاول لعنه رسميًا في عام 284 هـ).

كما يُظهر مرسومه الصادر في عام (284 هـ) بمنع مواعظ القُصّاص العلنية، أنه كان يقصد هذه المعارضة المتزمتة على نحو جليّ (ولم يمنع مواعظ المتصوفة). كما كان المعتضد مسكونًا بهاجس يُحذره من تكريس نفسه لمعاداة صهر النبي (فسمح لزيدية الديلم بإعادة بناء مقام علي في النجف)، فقد كان متورطًا مثل كل الخلفاء العباسيين في معضلة (أن يكون مع أو ضد العلويين). وكان المعتضد، إضافة إلى ذلك، زعيمًا نشطًا ذا بصيرة، مصممًا على سحق التآمر الشيعي الذي لا يكل ولا يمل ضد سلطته وشخصه. وقد عرف كيف ينتزع السلطة من الوزير الشيعي ابن البلبل في عام (277 هـ)، عندما كان هذا الوزير العدو، الذي سجنه ثم حبسه في داره (عام 275 هـ)[423] بأمر والده (والد المعتضد) وزوّج شقيقته، يحاول عزله. وتيقّن من عامل الفتنة الشيعي الذي فعل فعله في الانتفاضات الشعبية في السواد من زنجية وقرمطية. وتبرز القصيدة الكبرى ذات المئة والتسعة عشر بيتًا، التي كتبها نديمه وصديقه الأمير الشاعر ابن المعتز، (كتاب ‹سيَر الإمام›)، واصفًا ملكه في العام الذي توفي فيه، تبرز هذه القصيدة الفكرة الرئيسة في سياسة المعتضد على نحو ممتاز: وهي حماية الإمبراطورية ضد المتمردين، والسنّية الحنيفية ضد الهرطقة. ولم يحجب الإجلال الصادق لعلي المعتضدَ عن رؤية الخطر الشيعي في الشمال، عندما سلّم رافع بن هرثمة أمره إلى الزيدية (فأرسل المكتفي مع بدر ليقيما خمس سنين على الجبهة قرب الريّ)، وكذلك الأمر في الجنوب، في تلك الكوفة التي لعنها ابن المعتز على أنها أم كل الهرطقات، وهي التي مزجت الغلو الشيعي بالتعصب اللغوي العربي الجاهلي، معارضةً القرآن والحديث بالفلك والعلوم اليونانية. لذلك لم يصف الجو بينه وبين الشيعة وقتًا طويلاً قط، ولا بينه وبين الفلاسفة (إعدام السرخصي)، ولا حتى بينه وبين المعتزلة. صحيح أن خبراء شيعة عملوا في خدمته، لكنه اعتمد على نحو جوهري على الحزب السنّي المعتدل، فحاول بنو مخلد، أكثر من بني وهب، كرجال دولة أن ينظّموه بالتعاون مع فقهاء شافعيين أذكياء (محاملي وابن سريج) أكثر ليونة من الحنابلة، وهو الحزب الذي دعم الحلاج[424].

لقد بقيت السلطة في يد هذا الحزب السنّي المعتدل عشر سنين (286 – 296 هـ)، وكان زعيمه الحقيقي هو ابن المعتز المرشح إلى الخلافة منذ عام (289 هـ). فقد طُرح وريثًا لفكر المعتضد بسبب قصور أولاد المعنضد السياسي (مرض المكتفي المزمن، وصغر سن المقتدر).

وفي عام (288 هـ) عاد المعتضد من الرقة إلى بغداد، مصطحبًا المتمرد وصيف الساجي وهو مكبّل بالأغلال (في صفر، وأعدم نهاية ذي القعدة)[425]، وقد كان أعدم زعيم القرامطة ابن أبي القوس (صديق المتكلم الشيعي المتطرف إسحق الأحمر) ورفعه على الخازوق (كفارس يمتطي جواده)، بعد أن بايعته الكوفة سرًّا. ووقع المعتضد بعد ذلك مريضًا وتوفي في (22) ربيع الثاني من عام (289 هـ)، وكان عمره ستة وأربعين عامًا.

وكان وزيره الوفي عبيد الله بن وهب قد توفي قبله بعام (ربيع الثاني 288 هـ)، بعد أن وضع بني مخلد في السلطة منذ عام (286 هـ)، ووكلهم بشؤون المال (محمد بن داود على الشرق وعلي

بن عيسى على الغرب) بدلاً من شيعيين هما الأخوان الفرات، وأتم زيجتين، ولده وخليفته القاسم لمريم ابنة الحسن بن مخلد، وابنته لمحمد بن داود.

وقد رفع القاسم بن وهب، الحيوي الأنيق والمتوحّش في آن، من وتيرة العمل ضدّ التشيع في سنيّ وزارته الثلاث، فأوقف خبير الضرائب الشيعي ابن البسطام، وأعدم الكاتب فياض بن علي للغلو في التشيّع (عام 288 هـ)، وأعدم أبا القوس. ثم شنّ حملة عسكرية على نطاق واسع ضد الثورة القرمطية الخطيرة التي اندلعت في ذي الحجة من عام (289 هـ) في بادية الشام، بين دمشق (حيث كان الوالي الطولوني طُغج يتجهّز لكي يعاود الحلف مع العباسيين) والرقّة (حيث حشد محمد بن سليمان جيش الخلافة). وقضى الجيش، في بضعةِ أشهر، على آمال الحسين الطامح الفاطمي الفتي، التي بناها على الرمز الرقمي لعام (290 هـ). وأحضر الفاطمي أسيرًا إلى بغداد في الثاني من ربيع الأول من عام (291 هـ)، وعُذّب بوحشية مع ثلاثمئة وعشر من خاصّته (وبينهم رهائن علويون أبرياء) على دِكّة في الثالث والعشرين منه. ونعرف أن نصًّا للحلاج، هو روايته الخامسة والعشرين، ربما كانت موجهة إلى القرامطة الذين أراد هدايتهم، قد سمّت (السنة 290 هـ) القدرية باسم عين الميزان.

أما الإجراءات الأخرى التي اتخذها الوزير القاسم، فقد أملتها حملته ضد القرامطة (الصلح مع السامانيين، الذين حفظوا الري والجبال حتى حُلوان في محرم من عام (290 هـ)، والتخلي عن فارس لطاهر، واليًا صفاريًا مستقلاً، في جمادى الأولى من عام (290 هـ)، واستمرار الجهاد المقدس والظفر بأنطاكية في رمضان من العام ذاته)، كما أملتها رؤى طموحه الشخصي التي أجهضها موته المفاجئ (في ستة ذي القعدة، 291 هـ، عن عمر أقل من ثلاثين سنة): وهي حلفه الوثيق مع المكتفي الحاكم الضعيف، الذي ترسّخ بجريمتي قتل: 1) بدر قائد الجيش، ضحيةً لكراهية الخليفة، في كمين أعده القاضي أبو عمر في (7) رمضان من عام (289 هـ)، ودفنه أهله في مكة، حيث كان صديقه مؤنس القشوري يقضي منفاه (كأمير؟؟) وعُفي عن ولده هلال في جمادى الأولى، 2) والحسين بن عمرو، حاجب المكتفي النصراني، ضحية لغيرة الوزير (رجب - شوّال 290 هـ). ثم تثبّت هذا الحلف بالزواج الذي اتفق عليه في (9) جمادى الأولى من عام (291 هـ)، بين ابنة الوزير وأبي أحمد محمد ولد المكتفي البكر. وقد كانا طفلين، ولم يُحتفل بزواجهما الذي دبرّته زوجة الوزير الحاذقة مريم بنت الحسن بن مخلد، إلا في عام (306 هـ)[426].

ونجح أحمد بن الفرات، زعيم الحزب الشيعي، بالعودة إلى شؤون المال قبل وفاة الوزير القاسم، ذلك بأن دبّر فخًّا سمح من طريقه للوزير بإعدام الحسين بن عمرو، وقبض ثمن هذا الفخّ المزيف استعادة إدارة المشرق خلفًا لمحمد بن داود تعويضًا عن ذلك، ثم توفي في بضعة أشهر، واستبدل شقيقه علي بن الفرات به (رمضان، 291 هـ)[427].

وعندما وجب على المكتفي اختيار وزير أول (سلطان) في ذي القعدة من عام (291 هـ)، كان ثلاثة من الوزراء الأربعة الأساسس من السنّة، محمد بن عبدون بن مخلد (حاجب فاتك، أمير

الجيش)، وعلي بن عيسى (على مال المغرب)، والعباس بن حسن الجرجرائي (على الخاتم. حاجب قارص، مرضعة المكتفي، سابقًا). لقد كان علي بن عيسى مرشحًا للوزارة، فلماذا رفض؟ لابد أن عليًا أقسم اليمين لابن المعتز وليًا للعهد قبل ذلك، في حين أرادها المكتفي لولده أبي أحمد. وفي أثناء تهرّب الحزب السنّي (من قبول منصب الوزارة)، واتفاق الممثل الوحيد للمعارضة الشيعية في الوزارة، علي بن الفرات، مع بعض قادة العسكر المخلصين للمقتدر، ابن المعتضد الثاني (سوسن كبير الحجاب، وصافي مفتش القصر، وغريب) ومع شغب اليونانية أم المقتدر (التي استبصرت احتمالية تنصيب المقتدر حتى في حياة المعتضد)، فإن رجلاً جديدًا هو العباس بن حسن، وعد الخليفة بكل ما يريد وعُيّن وزيرًا.

وأحس المكتفي بدنو أجله، وأمل أن يعيّن الوزير الجديد ولده أبا أحمد وليًا للعهد بموافقة سوسن والصافي. لكن الرجال الثلاثة خانوه: سوسن وصافي لأنهما اختارا المقتدر خليفة من قبل. والوزير لأنه بحث عن أمير دم آخر أقل شهرةً لكي يُلزمه بما يريد، مع أنه أقسم اليمين لابن المعتز مثل كل الوزراء السنّة الآخرين. من جهة أخرى، فقد تراخى الوزير بسبب حاجته للمال، فقبل خمسمئة ألف دينار من علي بن الفرات، قيل إنها سلفة (لبناء قصر لابنه البكر)[428]، وهو ما نقله إلى صف المقتدر. وأجبره هذا على تسمية ابن البسطام الشيعي، أستاذ علي بن الفرات القديم، مفتشًا للمال على مصر (محرم، 292 هـ). وقد فُرض هذا التعيين على ابن عيسى الذي كانت إدارته للمغرب خاضعةً رسميًا لسيطرة علي بن الفرات مدير المشرق[429]. وسيطر ابن الفرات والحزب الشيعي، بفضل ابن البسطام، على أعمال مصر في الوقت ذاته الذي تم إخضاعها فيه عسكريًا. وكان إخضاعها قد استلزم حملتين: أولاهما حملة محمد بن سليمان في محرم من عام (292 هـ)، التي نجحت ثم انتهت إلى عزله بتهمة الابتزاز، والثانية على يد فاتك، قائد الجيش المفضل عند الخليفة، وبدر حمّامي، الأمير الطولوني المتحالف مع العباسيين (شوال 292 هـ - رجب 293 هـ). ووطدت الحملة الثانية السيطرة وأعادت إلى بغداد عددًا من كبار الموظفين المصريين القدامى، من عسكريين (مثل طغج والي دمشق السابق) وعمال خراج (مثل الماذرائيين)، والذين استطاع ابن البسطام وابن الفرات أن ينظّما عليهم حملة استردادات ضريبية لمصلحة الحزب الشيعي.

واستمر مرض المكتفي ثلاث سنين أخرى، ثلاثة أعوام من الانتظار الصامت للحزبين السنّي والشيعي، استمر خلالها الجهاد (الاستيلاء على طرسوس، وهدنتين لتبادل الأسرى بين 292 - 295 هـ) واندلعت ثورة القرامطة في بادية الشام (ربيع الأول 293 هـ: نهب قافلتين من قوافل بغداد الثلاث العائدة من الحج). وعندما توفي المكتفي في الثاني من ذي القعدة عام (295 هـ)، استبق الغلمان المعتضدية، أمراءُ الجيش الأوفياء، الذين أقسموا على الولاء لأولاد سيدهم (على الطريقة التركية) أي للمقتدر أكبر أولاده بعد وفاة المكتفي، الأحداثَ بتنصيبهم المقتدر في القصر، وأكره الوزير على ذلك، إيفاءً لقسمه، بعد أن استمزج الرأي، من دون جدوى، لأميرين لا يملكان شهرة ولا صيتًا.

لكن أجواء التتويج المفاجئ هذه لم تكن لتنتهي من دون أزمة. فقد كان المقتدر ابن ثلاث

عشرة سنة، ولم يُسند الأمر لخليفة بهذا السن من قبل. فصلى أمام الجميع أربع ركع استخارة، ثم تلقى البيعة من علية القوم، بحضور صافي وزير داره وقائد الجيش فاتك والوزير العباس وولده أحمد (الذي رُقّي لمنصب كاتب الملكة الأم وإخوة الخليفة الصغار هارون و محمد). ووزعت أردية الشرف (الخِلع) في تلك المناسبة على كل من سوسن ومؤنس الفحل (حرس)، اللذين سيحافظان على وفائهما، وعلى والي دمشق أحمد بن كيغلغ الذي وصل في اليوم ذاته، إضافة إلى أربعة رجال آخرين قرروا خيانة الخليفة ـ الطفل: الوزير العباس وفاتك ويُمن وابن عمرويه (أمير الشرطة)، الذين أقسموا اليمين من قبل لابن المعتز. وبقيت الغالبية العظمى من الموظفين السنّة والمدعومين من قبل كل قضاة العاصمة تقريبًا، مصممةً على تنصيب ابن المعتز.

وأمرت الملكة الأم، التي استشعرت الخطر، بإعادة الأمير مؤنس القشوري صاحب النفوذ الواسع في الجيش من مكة. ومع تلقي الجيش عطاءاته (عن ثلاثة أشهر للفرسان، وستة للمشاة)، وتقديم الهبات السخية للهاشميين، وللموظفين الراغبين بالتعريف (نحر الأضاحي في الثامن والعاشر من ذي الحجة) في الشهر القادم، وللمساجين المُفرج عنهم. مع ذلك كله، لم يتسع الولاء للمقتدر خارج إطار ضباط القصر الرسميين، حتى إن أحدهم، هو الحسين بن حمدان، كان قد أدى القسم لابن المعتز للتوّ.

وظهر الوزير العباس خائنًا مرّة أخرى، فقد وجد أخيرًا ضالته في محمد بن المعتمد (الذي مات فجأة). وعقد اتفاقًا سريًا مع الدولة السامانية (وإليها سيلجأ ولده هاربًا) فوضعت تحت تصرفه موظفًا سامانيًا كبيرًا هو بارس، الذي وصل بغداد على جناح السرعة في بضعة آلاف رجل، لكي يقود عملية الانقلاب. لكن دعاة ابن المعتز قرروا منع الوزير من اللعب بهم مرة أخرى، وانتهوا إلى قرار مفاده استباق عمل الوزير. ففاجأ الأمير الحسين بن حمدان، وهو أحد أبطال الحملة على القرامطة، الوزير العباس وقتله (وقُتل معه فاتك بالخطأ)، في (20) ربيع الأول من عام (296 هـ)، أي بعد أربعة أشهر من بداية الحكم الجديد. وأُعلن ابن المعتز خليفة صبيحة اليوم التالي، واستهل حكمه بتعيين وزارة جديدة، سنّية خالصة: فيها محمد بن داود وزيرًا . .

لكن نجاح هذا التآمر النادر، الذي جمع (أصحاب الرأي الصائب) من دعاة (خليفة سنّي طيب)، وجب أن يكون أمرًا عابرًا. فلم يكن بينهم سوى الموظفين والقضاة والمثقفين، من دون أي قوة اجتماعية حقيقية: لا مال ولا جند ولا عامة من الشعب. وبقي القصر متمنّعًا على الحسين بن حمدان، في (22) ربيع الثاني، والمقتدر قائم فيه يحميه إخلاص صافي العنيد ومؤنس الفحل ومؤنس القشوري وخاله غريب. ففر الحسين بعد أن رأى عصبته تضيع، ولجأ إلى طعمته في الموصل. ورفض الصيارفة اليهود، أصحاب الحلف مع الشيعة وابن الفرات، إعطاء أي دفعات لوزراء ابن المعتز سلفًا. ونزل ابن المعتز الذي رأى نهايته إلى الشوارع محاولاً استثارة الحنابلة من العامة صائحًا: (ادعوا لخليفتكم البربهاري). لكن الانتفاضة الحنبلية لم تحدث، واستقبل علي بن الفرات رسل المقتدر في مخبئه تهنئه بلقب الوزير قبل مغيب الشمس.

وهكذا، وبحذق وبراعة شديدين، وصل وزير شيعي آخر بعد ابن البلبل بتسعة عشر عامًا إلى سدة الحكم، ليستعيد السيطرة على قدر الإمبراطورية.

5) الاتهام والمحكمة ولاعبو المأساة

5/ 1) مبادرة ابن داود والاتهام

5/ 1/ 1) تهيئة الاتهام: مبادرة ابن داود

أثار ابن داود قضية الحلاج أمام الرأي العام في عاصمة الإمبراطورية، بغداد، بشدة وعنف، قبل أن تُعرض على محكمة قانونية، وذلك من وجهة نظر دينية حنفية وفلسفية قويمة في آن. وكان ابن داود، فقيهًا شابًا وزعيمًا لمذهب الظاهرية مع صغر سنه، وأديبًا لبقًا، مرهف الحس، مأخوذًا بفلسفة ابن الكندي.

فقد قدّر ابن داود أن كلاً من التصور الشرعي في أن الجماعة الإسلامية تشكّلت بالحب - والغيرة المتوحشة في القصيدة العربية القديمة، قد وجدا مغلوطين في الدعوة الحلاجية لِ (عين العشق) الإلهي.

فإرجاع مستمعيه، مِن دون تمييز مذهبي/ طائفي، إلى تجربة داخلية تجد أصلاً جمّاعًا، هو احتجاج بالإلهام يفوق أطر السنّة النبوية[1] منزلة. وهو احتجاج بتأويل رمزي لمصطلحات اللغة العربية تدحضه الاسهانية وتردّه (كانت الاسهانية معروفة وقتذاك عند المعتزلة والظاهرية ومدرسة

الكندي الفلسفية الهلنستية).

لقد كان موقف ابن داود هذا تزمّتًا في شريعة الإسلام، فقد دلّ محمد مثل موسى، وعلى نحو لا يدع مجال للشك، على وجوب ارتباط الحبّ ضمن الإطار الاجتماعي، والغريزة الجنسية التي تؤدي إلى تكاثر النوع، في مفهوم مفاده أن الزواج واجب[1]، وإلى أن إطلاق الحب حرًّا يولّد طيشًا مشؤومًا. لكن هذا التشدد الشرعي لا يدعي معالجته لمسألة الجمال، المطروحة بغموض شديد في قصة يوسف في السورة القرآنية، ولا لمسألة دور التآخي[ب] المولّد للحضارة، بعيدًا عن السلالات والأنساب، في المدينة المنورة.

أما بشأن المفهوم الاسماني في فقه اللغة العربية، الذي أصرّ عليه أتباع الظاهرية دومًا، من ابن داود إلى ابن حزم وابن مدا[2] (باستخدام شواهد مأخوذة من أكثر القصائد العربية حسيّة ودنيوية، مع الأضداد الراسخة الجذور في اللغة العربية، ومع المتشابهات في القرآن الكريم)، فقد اصطدم قبلاً مع ضرورات الدقة الصوتية والتركيبية الحكيمة عند المفكرين الجادين، مثل الخليل والشوافعة والحنابلة، ومع معرّبي المنطق اليوناني أيضًا.

وعند ابن داود، الأمين على الشريعة الإسلامية في معناها الضيّق، كان حلّ المسألتين، مسألة الجمال المثير، ومسألة العلاقات الفكرية، معطى بالمثالية السلفية التي شكّلها الشعر العربي القديم عن الحب. فالحب الذي لا يستطيع سوى أن يطلب الجمال، هو قاتل مغناطيسي أعمى ذو طبيعة مادّية، (dexithymon erotos anthos)[3][ج]، بينما يكمن كلّ سموّ الروح النزيهة في مكابدته من دون الخضوع والانقياد له. إن سويداء الحب، حتى في معنى أصل الكلمة (= Etymologie) هي ناتج (وبالتبادل علّة) (وذلك أن المكروه العارض من سبب قائم منفرد بنفسه يتهيّأ التلطّف في إزالته بإزالة سببه. فإذا وقع الشيئان، وكلّ واحد منهما علّة لصاحبه، لم يكن إلى زوال واحدةٍ منها سبيل. فإذا كانت السوداء سببًا لاتصال الفكر، وكان اتصال الفكر سببًا لاحتراق الدم والصفراء، وقلبها إلى تقوية السوداء كلّما قويت قوّت الفكر. والفكر كلما قوي قوّى السوداء، وهذا هو الداء الذي يعجز عن معالجته الأطباء)[4][د]. وسواء كانت المسألة هي أنماط شعبية بدوية أم تجويقات موسيقية لها صنعها شعراء المدن، فقد أظهر ابن داود وبنقد مفصّل لنصوص الشعر العربي، أن التفكير المعمق والمنطقي لن يجد سوى مكوّنات فحص سريري لعوارض مصنّفة في حلقات متسلسلة، تخلص على نحو عام إلى الجنون والموت، بعد أن تُبلي الجسد تدريجيًا وتمعن في عزل الفكر المنطوي، رهين مثاليته الخرافية. لكن تذوق الحب من جهة أخرى ليس محرّمًا، وما الجنة الإسلامية التي تتراءى لابن داود سوى تلك التي تستعاد فيها ذكرى ملامح وجوه المحبوبين كما هي، من دون تجميل أو تنضيد.

ويجب أن نلاحظ أن مصدري نظرية ابن داود الاثنين، ‹الشرع القرآني› و‹القصيدة العربية التقليدية›، لا يعتمدان على خبرة ال‹إحياء› الشخصية، سواء كانت خبرة المؤمنين بالعقيدة، أم خبرة العاشقين بالحب. فابن داود الظاهري بحقّ، يرفض أي ذاتية موضوعية (subjectivisme)

نفسية، دينية كانت أو دنيوية، لأن الحب هو رغبة (إرادة، ضد كره (إكراه))، وشهية ذات غُلمة للذات الشاعرية، تواجه شيئًا محددًا على نحو ضروري، شيء جزئي. والنفس من ناحية أخرى، كما يقول كلام ذلك الزمان، ليست جوهرية، بل حدث عارض للجسد، وليس له طبيعة خاصّة به.

يضع موقف ابن داود هذا، النابع من عناد صرف، تعريفًا ضيّقًا لجهد ضخم، قام به الفكر باحثًا في موضوع الحب في الحضارة الإسلامية الفتيّة. وقد قادت هذا العملَ، منذ ثلاثة أو أربعة أجيال، ترجماتُ النصوص البهلوية والسنسكريتية واليونانية (عبر الآشوريين)، عبر المقارنيّة (comparatisme) المميّزة لإيقاعات وبحور قصائد العشق، (نقول إنها قادت) إلى التفلسف في بنية فكرة (العشق) ومراحل تحقيقها.

وقد تلقاها ابن داود من طريق أبي تمّام، فاسترشد[5] بها، باعترافه، ليعقلن الفصاحة العاشقة، بطريقة أقل تمسّكا بالتقاليد (وأقل هلنستية)، وأكثر تلقائية وعفوية مما عند ابن المعتز. إنه يعقلن بالمعنى الذي يراه في الكلمة، وينقد ببرود تطورات مرض النفس عند الشعراء، الذي يعده معديًا وذا نتيجة قاتلة. وصنّف الشعراء وفقًا لطريقتهم في التعبير عن حالات مرض الحب، ففهم بوضوح نوع المتعة الموسيقية الآنيّة التي شعروا بها لحظة سماع النغم، مع قصر مدتها، على أنها مراتب عقلية يؤثرون الانضواء إليها. ورأى أنه يمكن التعبير عنها بمصطلحات تقنية. ووضع على هذا الأساس مقياسه عن (مراتب الحب)، الذي استمد من مدرسة الكندي فكرته الأصلية بالتأكيد. ويبدو فيه المصطلح الحلاجي: (العشق)، لكن بمفهوم قريب من معناه النحوي الأول «مرارة الشهوة عند الناقة الضارب»[هـ]: أي كمرتبة تقود إلى خبل الوله الأخير، وكإشارة تدلّ على الوسواس الشيطاني، كما يلاحظ ابن داود. فيما يقول صديقه نفطويه إنها عتبة مؤدية إلى التتيّم.

وإليك (سلّم) مراتب الحب المادية الثماني وفقًا للقصيدة العربية (ابن داود، كتاب ‹الزهرة›، فصل (2، 19 – 21)):

استحسان، مودّة، محبّة، خُلّة[6]، هوى، عشق، تتيّم، وله،

ثم جاء بعده ظاهري آخر هو ابن حزم العظيم، الأديب المرهف، فقاس خمس مراتب:

استحسان، إعجاب، ألفة، كلف، شغف[7]،

من جهته ميّز نفطويه خمسًا أخرى:

إرادة، محبّة، هوى، عشق، تتيّم[8].

تلاحظ هذه المراتب عوارض خارجية لا تُختبر فيها (لذائذ داخلية)، كما تخلو من السموّ بالذكرى إلى فكرة عبر تبلور نفسي (christalisation) شفّاني (شاف) في المخيّلة.

ونشهد لابن داود بفضيلته في إلغائه تعددية الآلهة الفلكية الهلنستية والصابئية من فصاحته العاشقة كونه مسلمًا موحّدًا. إذ يذكر بسهولة، ومن دون أن يعتقد بها، كلاً من: رمز (المائدة) الأفلاطوني عن الأرواح السماوية، أي المخلوقات الفلكية (التي) (قطعها أيضًا فجعل في كل جسد نصفًا، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قُطع من النصف الذي معه، كأن بينهما عشقًا

للمناسبة القديمة[9])، وما نقل (عن أفلاطون) أنه قال في الهوى: «إنه جنون إلهيّ لا محمود ولا مذموم، ودراسة بطليموس طوالع (الفلكية) ولادات الصداقة والعداوة.»

يرفض ابن داود من جهة أخرى، القبول بأن (ما يُتذوّق) في الحب يشير إلى تطور في الذات، إلى (تجوهر) ما هو تدرجي فيها، أي إلى تقدّسها. في حين تظن مدرسة المتصوفة في البصرة، عبر تحليلها لتجاربها في الزهد والعبادة، أن الله يحب النفس (راجع المائدة، آ 59) في هذه الحالة، أي أنه إذا لم يكن ليخضعها دومًا، فهو يريدها دومًا ويجعلها تريده، و(يدنو) منها بحجّ عقلي على مراتب من التطهّر التدريجي، وهو التطهّر الذي يمكن رسم بيانه مراتب في الارتقاء إلى الله.

وإذا ما قبل ابن داود بهذه الفكرة، التي ربما كانت مشتقّة من الفلسفة الرواقية، عن (سلّم) من حالات الحب. فقد قبله بسهولة، سلّمًا من درجات ارتفاع الخطورة المشؤومة لمرض عقلي. فحكم على عشقهم لله بأنه لا يقل وهمًا عن عشق أي رمز محبوب آخر. وبقي ذو النون المصري[10] ويحيى الرازي، في محاولتهما لتقديم سلسلة مراتب (طريقهم إلى الله) في صيغة حيوية، حبيسي القاموس المعتزلي لزمانهما، حالهما كحال ابن داود. فقد صنفا هذه المراتب على أنها مقامات مكتسبة (كذا) بالرياضة (الصوفية). عند الله؟[د] في حين تراها الحنفية القويمة هبات مجانية، (أحوال) من المنة الإلهية، عصيّة والحالة هذه على أيّ تدبير منطقي يمكن التكهن[11] به؟.

وثار ابن داود أيضًا على الادعاءات العلاجية عند متصوفة بغداد، مثل أبي حمزة والنوري، اللذين قبلا بنقطة انطلاق ابن داود ذاتها عن العوارض السريرية للحب، لكنهما ادعيا تضمّنها أهمية أخلاقية: تقدّم ترياقًا إلهيًا يشفي نفوس المخلوقات العاشقة، إذا ما شرعت النفس، عبر هذه العوارض، بحب الخالق (فضمّن ثورته في هذا القول):

> وقد زعم بعض المتصوفين[12]: أن الله جلّ ثناؤه إنما امتحن الناس بالهوى، ليأخذوا أنفسهم بطاعة من يهوونه. وليَشُقّ عليهم سخطه ويسرّهم رضاؤه، فيستدلّوا بذلك على قدْر[13] طاعةِ الله، عز وجل، إذ كان لا مِثل له ولا نظير. وهو خالقهم غير محتاج إليهم ورازقهم مبتدئًا، غير ممتن عليهم[14]. فإن أوجبوا على أنفسهم طاعة من سواه، كان هو، تعالى، أحرى بأن يُتّبع رضاه[15].

لقد ساق المسعودي هذه الملاحظة الهامة بعد ثلاثين سنة، ونسبها إلى نفسه في مواجهة بعض المتصوفة البغداديين، الذين أحبوا أن يعظوا علنًا بشيء آخر غير نقيضة (الجمع - التفريق) (فأشار إذًا إلى عين الجمع الحلاجية)، وفي مواجهة (الباطنية) من المتصوفة، كما خلص النتيجة، قاصدًا الحلاجيين من دون شك[16].

ويبدو ابن داود هنا مذهولاً من ادعاء مريدي التصوف باستبصار [في أساس هذا التيه الذي هو العشق، والذي يعده (جهل عارض) (= Sottisme كما تسميه الأخلاق المشّائيّة) يصيب «قلبًا فارغًا لا شغل له من تجارة ولا صناعة»[17]][ز]: جذب خالص، فوق - طبيعي، يقولون إنه صادر من الذات الإلهية عينها، ونظن أن المتصوفة الذين يعنيهم ابن داود هنا هم أبو حمزة والنوري، هم

وما يقصدون إليه من علاج للأوساط الأدبية البغدادية الملوّثة بالمثلية، ومن (تساميهم) الصوفي بعبودية الحب الأفلاطوني. لأن هذا المقطع يبدو أنه كُتب قبل دعوة الحلاج العلنية:

> ونحن، إن شاء الله، نذكر بعقب هذا الباب مبلغ الهوى من قلوب ذوي الألباب، ونصف مراتبه وتصرفه وازدياده وتمكّنه، ونخبّر باقتداره على المقتدرين، واستظهاره على المستظهرين، وتلاعبه بقلوب المتفلسفين، وتمالكه على خواطر المستسلمين[18].

لقد خلص ابن داود إذًا إلى نقض إمكانية هذا الشفاء الشيطاني من داء الحب، المتمثّل في (تجوهر (إيجابي وغير مثالي)) لغاية الحب الأخيرة. وليس في مواجهة هؤلاء المتصوفة فحسب، لكن في وجه الميول الأفلاطونية - الجديدة أيضًا عند أصدقائه من مدرسة (فيلسوف العرب)، الكندي، التي كان السرخصي زعيمها وقتذاك. لقد كان تلميذًا للكندي[19]، فهل تبنّى حتى النهاية تعريف السرخصي في كون الحب مرضًا عقليًا نبيلاً، وبحث فيه، على أنه استحالة (تساوي الاستحالة عند ابن داود كلاً من التحريم الطبيعي والشرعي) اتحاد النفسين المثالي[20]؟ وهل شاطر ابن الرومي ما أمل فيه في مقطعه الثلاثي؟:

أعانقها والنفس بعد مشوّقةٌ
إليها وهل بعد العناق تداني
فألثم فاهاكي تموت حزازتي
فيشتدّ ما ألقى من الهيمان
وما كان مقدار الذي بي من الجوى
ليشفيه ما ترشف الشفتان
كأن فؤادي ليس يشفي غليلَه
سوى أن يرى الروحان تمتزجان[12]

ترى ما هي الحياة الشخصية التي يمكن لابن داود أن يأمل بعيشها عبر اتحاد نفسين (شاعريتين) خارج جسديهما؟ عند ابن داود، يؤدي الحب إلى الموت، فهو يسرّعه، لكنه، أي الحب، لا يستطيع تحويل الجسد بقدسية بل يتوقف في جنّة الأفكار غير الشخصية[ح]. وهو يمعن بهذا في تقييد ثراء القصيدة العربية وأصدائها.

ينفي علم الكلام عند الظاهري وحدة الظواهر النفسانية، ومن ثم وحدة الطبيعة البشرية، في الحب، ويرى أن الأمل الوحيد في الخلود الذي يبقى للمحبوب، هو بُقيا الأثر في جنّة لاشخصية للأفكار. ولم يستطع عقله أن يمنح حياة ما بعد القبر أي حقيقة موضوعية، أي أن يمنحها حياة من ذكريات محنطة (من حياة ما قبل القبر)، مما تمكّن تجربةُ الاتحادِ النفسين المتحدثين أن تعيشاه خارج جسديهما. وذلك لمعرفته (لاعتقاده) أن النفس ذات المشاعر (النفس والروح عنده واحد) ليست سوى حدث عارض للجسد.

أن تقول (باسم الله . .) (= أي البسملة) فهي، عند الحلاج، أن تعبّر عن (العزيمة) (= كُنْ)

الخالقة عند الله (السلمي، تفسير): حتى تتحقق هنا والآن[ط]: أي أن تمنح هذا الضيف الإلهي لنفسنا وجسدنا أكثر حقوق الإجارة قدسيةً، أي الضيافة. اقرأ، إكرام الضيف، دخل، إجارة[22].

أن تقول: «إلهي أحبّك[ي]، فاشكر نفسك عني»[23]، فهو البذل له، وهو الموت به من ذات عشقه لذاته هو، عندما يخاطب ذاته العلوية، في لحظة الآن السرمدية[ك] تلك، فيبعث (هو) ذاتَه فيها بالخطاب الخارق من الفناء في العشق، ويبعثنا: «من يقتلهم العشق، يحييهم»[24][ل].

لقد أدرك الحلاج، لدى إكماله لمناسك الحج في مكة، أن شعائر الفداء الإبراهيمي تولج الإنسان في غموض حب إلهي، وذلك في استجرارها (نزول العفو الإلهي) في عرفات. وبنقله الشعائر المرتبطة شرعيًا بنطاق الكعبة إلى داره في بغداد، اكتشف الحلاج أن إكمالها الحقيقي، الذي لا يتحقق هناك إلا في حِلّ (مكان غير مقدّس (غير محرّم))، وفي حضور رمزي على عرفات، لا يمكن أن يتحقق في بغداد إلا بالخروج من بيته . . من النطاق المقدس لجسده (إحرام لبّيك): بأن يعرّض ذاته للموت في الطرقات، بأن يستثير أولئك الذين يكلّم الله ويعرض ذاته لله لأجلهم، لكي يمنحوه هذا الإكمال.

وهناك عند مفترقات الطرق، عرض ذاته للبدو الأعراب الجائعين الذين رماهم البؤس ودعوة القرامطة الثورية، كنعاج إسماعيل التائهة، على كل طرقات القوافل ودروب الحجيج الذي ساقته إليها رحلاته التبشيرية. لقد أراد أن يموت على أيدي هؤلاء المسلمين، لكن الموت حدث له على أيدي مسلمين آخرين، من السنة، ممن يؤمنون بالمادية (الجسدية) للحج في موقعه في الكعبة المكيّة، في حين لم يعد القرامطة يؤمنون به. وعلى أيدي سنّة يؤمنون ببعث الأجساد، الذي لم يعد القرامطة يؤمنون به أيضًا.

كان ابن داود كغالبية المتكلمين في ذلك الزمان، وككل الظاهريين، معتزليًا ومن أنصار حرية الإرادة، ولقد كان كذلك بقدر ما كان متبنيًا لفلسفة الكندي الهلنستية. وكان الجاحظ قد أظهر، منطلقًا من المبدأ التقليدي منذ ذلك الوقت عن لا مادية النفس[25]، أن أي شعائر عبادة تدّعي حبًا لله، هي تجسيد له يؤدي إلى التشبيه، ومن ثم إلى تخيّل ألوهية مادية، وهذا محال. إضافة إلى ذلك، ظن غالبية المتكلمين أن الله لا يمكن أن يكون محبوبًا (إلا في حالة فيضية (أي في الحلول الإلهي في الأئمة)، وفقًا لغلاة الشيعة)، لأن «الله لا يحب ذاته»: الباقلاني وأبو يعلى والجويني في مواجهة ابن تيميّة[26]. في حين يُظهر لنا الحلاج عين العشق عند الله، حبًّا ومحبًّا ومحبوبًا في آن، في الوحدانية الأولية[27]، وليس كنتيجة للارتقاء في مراتب الزهد. ولقد قالها بقسوة لمتصوف كرّامي هو إبراهيم الخوّاص[28]. وكان لهذه المعالجة الأخيرة أن تجعل من أي نقاش تقني بين ابن داود والحلاج أمرًا مستحيلاً.

وعندما استشار أبو عمر، القاضي المالكي، خليفة والده على قضاء الضفة الغربية من بغداد، مساعده ابن داود، عن أقوال الحلاج في مقاطعته القضائية ((في) التستريين، (في حي) عتّاب)، أجاب ابن داود بالفتوى الآتية (هنا مسبوقة بإسنادها، ابن باكويه، بداية، رقم7) (= الخطيب، الجزء 8، 129)[29]:

«سمعت أبا القاسم يوسف بن يعقوب النعماني يقول: سمعت والدي يقول: سمعت الإمام بن الإمام[30]، أبا بكر محمدًا بن داود الأصبهاني يقول:

إن كان ما أنزل الله تعالى على نبيّه عليه السلام حقًا وما جاء به حقًا، فما يقول الحلاج باطل.

وكان شديدًا عليه»[31].

وقد أفتى أبو بكر محمد بن داود (بجواز قتله)[32].

إذًا، فقد قدّم الحلاج في شكل اختراق عنيف لحياة المدينة، وبطقوس حماسية وتقنية في آن، النداء إلى الحياة الكاملة الذي أبقى المتصوفة الصوامع مغلقة من دونه (كان يحيى الرازي هو الوحيد الذي حاول عقد بضعة مجالس للمثقفين). لقد ظهر للمارّة العابرين في الأسواق واحدًا من أولئك القاصّين الأميين، الذين صرخوا، منذ منصور بن عمار، بتهديدات ووعود قياميّة في مدينة الترف والمترفين، وهي التهديدات التي كانوا يربطونها بدعوة شيعية شرعية أو بإصلاح أخلاقي أو زاهد. وقد (قبّح بن داود صورته (أي الحلاج) عند المعتضد)[33] كقاص على الأغلب، لأن مرسوم الحظر الذي أصدره المعتضد عام (284 هـ/ 897 م)، إنما كان يلاحق هؤلاء القاصّين.

لكن الفقيه الظاهري أحسّ أن الأمر لا يتعلق بواحد من البسطاء الذين يثيرون العامة ويزعجون الشرطة بمناداتهم الله عزّ وجل مباشرة من دون المرور عبر التسلسل المعروف: لقد كان الحلاج كاتبًا متكلمًا منحرفًا، لكنه محترم، وعلى اتصال بمدارس علماء الإسلام من معتزلة وإمامية وسنّة، ومطّلع على لغة المدرسة الكلامية على نحو عام. وكان هناك خطر اجتماعي وسياسي حقيقي إذًا تركته الدولة يقوّي من نفوذه على مستمعيه من عامة العرب في الكرخ وباب البصرة، معطيًا توجيهًا نفسيًا وأسبابًا للأمل لكل بروليتاريا العمال المشكّلة من القبائل المسحوقة، المقهورة بالجوع، اللاهثة وراء الخبز، من البدو السابقين من اليمامة والأحساء، والتي انسحبت من البصرة والكوفة تحت وطأة ثورة القرامطة الاجتماعية (بني أخيضر) التي أقامت في دار الهجرة خاصتها بين الكوفة وكربلاء[34].

وكان قاموس مواعظ الحلاج البغدادية يقتبس من مصطلحات غلاة الإسماعيلية لمخاطبة مستمعيه من البدو، وهم الغلاة الذين سخّر لهم مهمته في خراسان (طالقان وجوزجان): وهي مصطلحات ظهرت أيضًا في كتاباته الكلامية.

لقد كان لابن داود أصدقاء إماميون، لكنهم شيعة معتدلون (الصولي)، فظن، وحاله كحال هؤلاء الشيعة المعتدلين المقتدرين ذوي الأملاك، أن الحلاج كان عميلاً قرمطيًا متخفيًا بالصوفية لكي يطلق ثورة اجتماعية على الطريقة القرمطيّة. إذ لم يكن ابن داود ليقتنع بحقيقة (عين العشق) الحلاجية.

لقد كانت البروليتاريا العربية في بغداد الغربية متهيئة تمامًا لثورة من هذا النوع. وقد عرف ابن داود ذلك معرفة أفضل لأنه درس مقدمًا نفسية البداوة العربية لأبحاثه عن مثالية الحب. وقد ربط طه حسين بحق بين دافع القصيدة العربية العذرية (حيث يموت الإنسان من الحب) في

القرن السابع الميلادي، والأزمة الاقتصادية التي أفقرت الأرض العربية في ذلك الوقت. إن حياة الصحراء القاسية ومهالكها الدائمة هي رهبنة فقر، تجعل العرق العربي مستعدًا لنوع (ذرووي) من الحب شديد الانعزالية، وانطوائي بقدر كبير يسيطر فيه الموت كخطر دائم مسلّط ونهاية منشودة.

الحب مادام مكتومًا على خطر
وغاية الأمن أن تدنو من الحذر[53].

ليس هذا ميلاً لسموّ واع حتى الآن على طريقة الحضر «المانوية من قبل، الإسماعيلية اليوم. الموت مرغوب عندهم لأنه انفجار للروح يدمّر جسدًا مشؤومًا، يجب ألا أن يُبعث» للحب عند البدو، الذي هو حالة مرضية و(نوبة همجية). وقد لاحظ ل ف كلوس (L. F. Clauss) خلال مراقبته حياة البدو في الأردن[36]، أنه: ليس من النادر أن يقع عربي عاشق ميتًا، لأنه (يحترق) ويفنى جسدًا وروحًا. فليس في الصحراء من ألهيات و(بدائل) تستطيع أن تشغله عن صورة الجمال الملتهبة في ذاكرته الغارقة في العزلة. وإذا ما صلّى لوحدانية الإله المتوقدة، فإن صلاته لا تنجع إلا في الإسراع بموته، متشوقًا لأن يرى حجاب الجمال يُرفع كاشفًا وجهًا آخر،)وجه ربّك ذو الجلال والإكرام[م].

لقد أراد الوعظ الحلاجي عرض هذا الموت الثاني للمستمع. وكيفما أدركها الحلاج، فقد اعتقدت عقول متبصّرة بإمكانية التطوير التدريجي لِ (نوبة همجية) انعزالية كما هو عليه الحب العذري، إلى (نوبة همجية) في الله كما هو عليه العشقَ الحلاجي. وفعلاً، نقل السراج في مصارع العشاق نصّ الأصمعي الأصلي عن الحب العذري، بإسناد عن حلاجيين مشهورين (النصرآباذي وابن عطا): إنه نص عن (رقّة القلوب)، صبغة قبيلة عربية مختارة رفيعة في العفّة، هي بنو عُذرة، حيث «قوم ليس لدائهم دواء، فشت في قلوبهم محبّة الله فتغيرت ألوانهم»، يظنون «أن الموت عشقًا هو موت نبيل»[37]. وتمتلئ الروايات الأولى، التي نقلها السالمية، عن استشهاد الحلاج بجو شعري عن حبّ عذري[38]. لكن هذه التوفيقية بين الأمرين تضعف (شهادة استشهاد[ن] الحلاج. وقارن الديلمي بطريقة مثيرة للغاية، النظرية الحلاجية في العشق مع النظرية قبل - السقراطية عند كل من أنبادقلس (Empdocle) وأبراقلس (Hraclite). لكن هذه المحاولات التوفيقية استنبطت توليفات في عملها بدلاً من علاقات تطابق، ما أدى إلى إصابة القصيدة الصوفية الإسلامية بالشلل ومنعها من التطور.

إن للحب العذري صبغة قويّة في النفس العربية. ومن الملائم أن نذكر هنا، في بضعة سطور، النظريات الأسس لأصوله ومحمله الفلسفي.

يعود أصل هذا الحب (العفيف النزيه حتى الموت) إلى اليمن تاريخيًا، وفقًا للنقد العربي التقليدي (الأصمعي)، حتى وإن وضعنا الأصول القحطانية لقُضاعة موضع الشك[39]، والتي تشكل قبيلة بني عُذرة أحد بطونها (تضرب خيامها في وادي القرى، شمال غرب المدينة. وهي التي أنجبت عروة عفراء، أول شعراء الحب العذري). ويربط طابع اليمن ذو التديّن العميق هذا الحب

ب (أساس أولي) موجود في عمق عدم الوعي في معظم قبائل الإنسانية الأولى، ألا وهو: الارتقاء إلَى حياة دينية نذريّة عبر الظهور العَرَضي (النفس شقيقة)، هي الإشارة إلى النداء (الباطني). إن هذه (النفس الشقيقة) هي روحٌ قبل كل شيء (وأحيانًا كل الروح)، وتبعدنا العلاقة الروحية التي تجعلنا نعيشها عن كل اتصال مادي وجنسي. إنها عفيفة تُستبطن بالعبادة وتتلف بالعزلة، أما مثَلها الأكثر كمالاً فهو ذاك العطر المنذور للعبادة الذي، ومن بين كل ما هو عتيق، تفردت اليمن بتوريده للمعابد (ملكة سبأ) باستمرار، حتى للمعابد في الهند: إنه بخور (يانجوج شاحَس)[س] جنوب الجزيرة العربية[40]، صمغ جنبة (شجيرة) لا تزرع ولا تستقطر إلا على ساحل اسمه شِهر اللُبان (في مهرة، بلاد (إبل السباق)[ع] المهاري، التي تنقله)، وهو البخور (المحترق للعبادة) الذي تكلّم عنه الحلاج في ليلته الأخيرة.

لقد فهم ابن داود هذا الحب، المتصوّر مباركة (سماوية) وكاشف قدَر، عندما تساءل إذا ما كانت الصورة (المتبلورة: ستاندال) التي يجوهرها العاشق الولهان من عبادة شيء محبوب، ليست ضربًا من الافتتان عائدًا (لمسّ شيطاني)، لأن الإسلام الشرعي يقبل بِ (الطائف الشيطاني) أو الوسواس، لكنه لا يقبل بالإلهي[41].

ويذكر (ابن داود) أبيات جميل بثينة:

تعلّق روحي روحها قبل خلقنا
ومن بعد ما كنّا نطافًا وفي المهد

فزاد كما زدنا فأصبح ناميًا
وليس إذا متنا بمنتقض العهد

ولكنه باق على كل حالة
وزائرنا في ظلمة القبر واللحد

وأكثر عمقًا: ترى ألن تكون الطبيعة البشرية لعاشقين، الموضوعة تحت حراسة ملك واحد، معيّنة بإشارة من اتحاد فائق الوصف سابق في التقدير؟ ولأجل خلاصهم، ألا يجب على المتحابَين تجاوز الصورة المشتركة لجمالهما في المرآة السماوية، للالتحام بعزيمة (كن) عين العشق؟ سنرى لاحقًا حكاية لابن داود عن هذا.

أدنيتني منك حتّى ظننت أنّك أنّي
وغبتُ في الوجد حتى أفنيتني بك عنّي[42]

يمكن أن يصب هذا الحب في السنيصكتيّة[ف] (Syneisaktisme) في الواقع، أو في المثليّة (الأورانية)، إن السِنيصكتيّة تبدو أحد أَصول الحب الغزلي في العصر الوسيط، في حين يمكن أن تُردّ المثلية التي شعر بها كثير من الشعراء العرب إلى أفلاطون.

انتشر هذا الحب العذري منذ القرن الأول للإسلام، وهو عبادة وثنية للسلطان القاهر للشيء

موضع الحب كانت أصداؤه بادية في ذلك الوقت في الأسماء المركّبة التي لُقب بها الشعراء (جميل بثينة، كُثير عزّة). ثم تحوّل إلى عذاب ومرارة عند الشيعة الإماميين، الذين عبدوا الإمام حبًا فأخفوا اسمه عن الآخرين، لأن على الإمام، وهو فيض إلهي، أن يُبقي حجابًا على وجهه[43].

وقد حاول نقد الأدب المقارن أن يجمع نقاط التقاء بين شعراء الحب العذري العرب وشعراء الغزل الغربيين، من أتباع أسلوب (dolce stil nuovo)[44](ص)، منذ مئة وخمسين عامًا. فدُرست حالات غيلهم التاسع من بواتييه (Guilhem IX de Poitiers) (توفي عام 1127 م) ورامون لول (Ramon lull) (توفي عام 1315 م)[45]. وأنار المنهج اللهجي (متعلق باللهجات) الأندلسي الطريق إلى بضعة اكتشافات (إيقاعات وأوزان، وتكرار الألحان مع بعض التغيير)[46].

لنبق في أذهاننا أن القصيدة العذرية العربية توحي بأن الحب ليس حيلة لغريزة التناسل، بل بشرى إلهية. وهو كشف، ليس ظاهريًا من الشريعة، بل باطني من المنّة الإلهية، أي كشف من الطبيعة الإلهية إلى الطبيعة البشرية، بوزارة ملَك، حيث إن الطبيعة الملائكية المأمورة بالسجود، أي المأمورة بحال عقلية خارجة عن إرادتها الشخصية، يجب أن تقدّم العزيمة (كن) على نحو عقلاني إلى الأجساد المادية، حيّة كانت (أي الأجساد) أم لا حيّة. أما الطبيعة البشرية المأمورة بالنظر، أي بالحال (الرؤيوية) الخارجة عن مدركات عقلها، فيجب أن (تعزّم) (تطرد) البشرى الملائكية، وتقبل منها العزيمة (كن) النقيّة فقط: أي (باسم الله): أي من دون أن تربطها بناقلها (الملك الرسول).

لا يعلن الإسلام في القرآن اتحاد التجسّد النصراني، بل الاتحاد الصوفي (وهو نصراني أيضًا)، بوساطة كشف سابق ملائكي (عُهد به إلى جبرائيل أيضًا)، وكما هو عليه، أثّر صدى هذا الكشف في المثاليات المحبوبة عند بني عُذرة، بفضل الشعور بسبق التقدير الإلهي الذي يكشفه الحب للمحِبين، بأن يضعهم أمام الامتحان، الخيار بين العبادة الوثنية للمخلوق رسول (الأمر) الإلهي ورفض كل صورة (أيقونة)، حتى عقلية، للمعبود.

كان حب الإخلاص والتفاني لصورة (أيقونة الكائن المحبوب (المتجوهرة ب (التبلور) عن هذا الكائن بعينه) هو المصطلح الأول البديل الذي رآه ابن داود. إنه نوع من الافتتان، مسّ من ملَك أسقطت مرتبته، إلى شيطان: فخارت قوى المحب، بدايةً، على (طرده). وهو الإغواء الذي دفع غلاة الشيعة في المدائن لتأليه علي أو فاطمة أو سلمان عبر حب مغالى فيه للنبي: وهو الحب الذي أثار كل التعقيدات الغنوصية على نحو مباشر. لقد أحدث حب الإمام، رسول الأمر الإلهي، انجذابًا قويًا وبسرعة كبيرة عند الأكثر فقرًا والأكثر حرمانًا من قبائل العرب التي دخلت الإسلام، ومواليهم من الزنج والزّط والحمراء (الفرس)، فتشكّلت في وسطهم كلّ الثورات الإسماعيلية والقرمطية.

أما المصطلح الثاني البديل، فهو من العبادة السلبية، برفض كل صورة حتى عقليّة، وكل أمل بمحوه حتى من الذاكرة. ولم يستطع ابن داود الاستسلام لهذا. إنه يطري مريم الأسدية لإعجابها بالبدوية العاشقة التي أشربت شراب السلوان، والتي ما فتئت تكره من أسقاها. وسيرغب (ترى

هل استطاع يومًا؟) بتجربة (افتتان جميل بثينة القاتل:

(تعلّق روحي روحها قبل . .)

نقص (أدنيتني منك حتّى ظننت أنّك أنّي

وغبتُ في الوجد حتى أفنيتني بك عنّي

سنناقش بعد ذلك حكاية مهمة عن ابن داود في هذا الموضوع. ألا يجب على المتحابّين الاعتقاد إذا ما شعرا بأنهما معينان، عبر إشارة من اتحاد فائق الوصف سابق في التقدير، بحراسة ملك واحد، ألا يجب عليهما الاعتقاد بأن عليهما أن يتجاوزا هذه المرآة السماوية التي يتأملان عبرها، من بعيد، هذا الجمال المشترك، والالتحام بالعزيمة (كن) المنزّهة في عين العشق؟ فلا يضيعان مثل نرجس في مرآة سحرية؟.

فعندما أُخبر الحلاج بوفاة عاشقين مثليين (أورانيين) لا ينفصلان، وكان قد رآهما دومًا جنبًا إلى جنب في جامع الأهواز، أنشد:

اتحـــد المعشـــوق بـالـعاشـق
انقســـم المـومـوق للـــوامـق
واشترك الشكلان في حـــالـة
فـامتــحـقـا فـي الــعالـم المـاحـق

5/ 1/ 2) تحليل لكتاب ابن داود ‹الزهرة›، وأثره الأدبي

ينقسم كتاب ‹الزهرة› وفقًا لنص التقدمة الذي يهديه فيه ابن داود لابن جامع: والذي بدأه لأجله في الكُتّاب، «بدأت بعمل كتاب ‹الزهرة› وأنا في الكتّاب»، على النحو الآتي:

> واستودعته مئة باب، ضمّنت كل باب مئة بيت. أذكر في خمسين بابًا منها جهات الهوى وأحكامه وتصاريفه وأحواله. وأذكر في الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية. وأقتصر في ذلك على قليل من كثير، وأقنع من كل فن باليسير» وقد فكّر بإضافة آيات من كتاب الله ومن أخبار المتقدمين من الأنبياء «لتسهيل سبيل الهوى على من أنكرها». «غير أن هذا الأمر ليس من أمور الديانات التي لا تثبت إلا بالاحتجاجات، وإنما هو شيء يختص به قوم برقّة طبائعهم . . وقد جعلت الأبواب المنسوبة إلى الغزل من هذا الكتاب أمثالاً، ورتبتها على ترتيب الوقوع حالاً فحالاً. فقدّمت وصف كون الهوى وأسبابه، وبسطت ذكر الأحوال العارضة فيه، بعد استحكامه من الهجر والفراق، وما توجبه غلبات التشوّق والإشفاق. ثم ختمتها بذكر الوفاء بعد الوفاة، وبعد أن أتيت على ذكر الوفاء بالحياة. وأجريت ما بين أوّل الأبواب، وما بين أوسطها وآخرها على المراتب بابًا فبابًا، لم أقدم مؤخّرًا، ولم أؤخر مقدّمًا.

وهذه ترجمة الأبواب:

أولاً: الجزء الأول: العناوين الرئيسة:

1) من كثرت لحظاته، دامت حسراته.
2) العقل عند الهوى أسير، والشوق عليهما أمير.
3) من تداوى بدائه، لم يصل إلى شفائه.
4) ليس بلبيب، من لم يصف به لطبيب.
5) إذا صحّ الظفر، وقعت الغِير.
6) التذلل للحبيب، من شيم الأديب.
7) من طال سروره، قصرت شهوره.
8) من كان ظريفًا، فليكن عفيفًا.
9) ليس من الظرف امتهان الحبيب بالوصف.
10) سوء الظن من شدة الضن.
11) من وفى له الحبيب، هان عليه الرقيب.
12) من مُنع من كثير الوصال قَنَع بقليل النوال.
13) من حجب عن الأحباب تذلل للحجّاب.
14) من منُع من الوصول اقتصر على الرسول.
15) من أحبه أحبابه وشى به أترابه.
16) من لم يُعاتب على الزلة، فليس بحافظ للخلّة.
17) من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يملّه ويقلاه.
18) بعد القلوب على قرب المزار، أشد من بعد الديّار من الديار.
19) ما عتب من اغتفر، ولا أذنب من اعتذر.
20) إذا ظهر الغدر، سهل الهجر.
21) من راعه الفراق، ملكه الاشتياق.
22) قلّ من سلا إلا غلبه الهوى.
23) من غلبه هواه على الصبر، صبر لمن يهواه على الغدر.
24) من تجلّد على النوى، فقد تعرّض للبلا.
25) في الوداع قبل الفراق بلاغ إلى وقت التلاق.
26) ما خلق الفراق إلا لتعذيب العشّاق.
27) من غاب قرينه، كثر حنينه.
28) من لم يلحق بالحُمول بكى على الطلول.
29) من قصّر عن مصاحبة الجار، لم ينفعه مساءلة الدار.
30) من مُنع من البراح، تشوّق بالرياح.
31) في لوامع البروق، أنسٌ للمستوحش المشوق.

32) في تلهّب النيران، أنسٌ للمدنف الحيران.
33) في نَوح الحمام، أنسٌ للمنفرد المستهام.
34) من امتُحن بالمفارقة والهَجْر، اشتغل فكره بالعيافة والزّجر.
35) في حنين البعير المُفارق، أنسٌ لكل صبّ وامق.
36) من فاته الوصال، نعشه الخيال.
37) من مُنع من النظر، استأنس بالأثر.
38) من حُجب عن الأثر، تعلل بالذّكر.
39) مسامرة الأوهام والأماني، سبب لتمام العجز والتواني.
40) من قَصُر نومه، طال ليله.
41) من غُلب عزاه، كثُر بكاه.
42) نحول الجسد، من دلائل الكمد.
43) طريق الصبر بعيد، وكتمان الحب شديد.
44) من غُلب صبره، ظهر بسرّه.
45) من لم يقعْ له الهوى باكتساب، لم ينزجر بالعتاب.
46) من قدم هواه، قوي أساه.
47) من شابت ذوائبه، جفاه حبائبه.
48) من يئس ممن هواه، فلم يلتفت من وقته سلاه.
49) لا يعرف المقيم على العهد، إلا عند فراق أو صدّ.
50) قليل الوفاء بعد الوفاة، أجلّ من كثيره وقت الحياة.

ثانيًا: الجزء الثاني[47]: وشرع به قائلاً[48] عن محتواه: «أول ما نشرع فيه من ذلك ما قيل في تعظيم أمر الله، عز وجل، والتنبي على قدرته، والدلالة على آلائه، والتحذير من سطوته. ثم نعقّب ذلك ما قيل في رسوله، صلى الله عليه وسلم، ثم نتبع ذلك ما قيل في المختارين من أهل بيته، رحمة الله عليهم وصلواته، ثم ننسّق إلى آخرها على أحق الترتيب بها»:

وهاهي أسماء الأبواب:

51) ذكر ما قاله أمية.
49) ونظراؤه في تعظيم الله، جلّ شأنه.
52) ذكر ما مدح به أمية النبي صلعم وما استشهد وأنشد بين يديه.
53) ذكر ما قاله شعراء الإسلام في أهل بيت النبي، عليه السلام.
54) مراثي الملوك والسادات وأهل الفضائل والرئاسات.
55) نوح الأهل والإخوان على من فقدوه من الشجعان.
56) ذكر النوح على من مات من الأهل والقرابات.

57) ذكر من جزع فاحتاج إلى تعزية أوليائه، ومن رزق الصبر فاستغنى بحسن عزائه.
58) ذكر التزهيد فيما يفنى والترغيب فيما يبقى.
59) ذكر أشعار الظرفاء من الملوك والخلفاء.
60) ما جاء في ذم المزاح وكثرة الكلام.
61) ذكر من فضل على نظرائه ومدح بحسن رأيه.
62) ذكر من سوّد في حداثته وقُدّم في بلاغته.
63) ذكر التفضيل بالأحساب والمدح بشرف الأنساب.
64) ذكر من قُدّم بجسارته ومُدح بشجاعته.
65) ذكر من وصف بصباحته ومدح بسماحته.
66) ذكر من أُسدي المعروف إليه فشكره وأظهر ما عليه.
67) ذكر ما يجعل من الاستبطاء مقدمة بين يدي الهجاء.
68) ذكر من هُجي بفعله وعُيّر ببخله.
69) ذكر من هُجي بالفرار من اللقاء والجزع من مواقعة الأعداء.
70) ذكر من هُجي بقبح خلقته وعيّب بسوء خليقته.
71) ذكر من هُجي بأصله من دون ما يظهر من فعله.
72) ذكر من فخر بحسبه وامتدح بنسبه.
73) ذكر ما للشعراء من الافتخار بالسخاء.
74) ذكر من أظهر الجزع من الفقر وقنع به وافتخر بالصبر.
75) ذكر من افتخر لنفسه بالإغضاء عن خصمه.
76) ذكر الافتخار بالشجاعة والانتصار.
77) ذكر ما للشعراء في التحذير والإغراء.
78) ذكر ما جاء في صفات البحر والفلوات.
79) ذكر ما يختار من القول في صفات الإبل والخيل.
80) ذكر الوحوش التي تصاد والجوارح التي تصطاد.
81) ذكر ما جاء في الشعر من صفات الخمر.
82) ذكر آداب المجالسات وحسن المنادمات.
83) ذكر لطف الأصحاب وتهادي أهل الآداب.
84) ذكر ما قيل في حمد الزمان ومدح الإخوان.
85) ذكر ما قيل في ذم الإخوان، وشكاية الزمان.
86) ذكر من ارتجل شعرًا لم يقدم له قبل ذلك فكرًا.
87) ذكر الشعر الذي يستظرف لخروجه عن حدّ ما يعرف.

88) ذكر ما جاء من الأشعار محتملاً للهجاء والافتخار.
89) ذكر ما جاء في الشعر من معنى مستور لا يفهمه سامعه إلا بتفسير.
90) ذكر المعاني الظاهرة والأمثال السائرة.
91) ذكر ما اشتبهت معانيه واتفقت أعجازه وقوافيه.
92) ذكر ما اتفقت قوافيه واتفقت حدوده ومعانيه.
93) ذكر ما استعارته الشعراء من القرآن وما نقلته إلى أشعارها من سائر المعاني.
94) ذكر الخطأ في القول والأوزان من دون الخطأ في الإعراب والمعاني.
95) ذكر ما استذلّ بأشعاره على سوء اختياره.
96) ذكر تشبيهات ما بقي منه الموصوفات.
97) ذكر ما لا يصلح أن يعرى منه الكتاب ولا يحتمل.
98) ذكر ما للنساء من المختار في جميع صنوف الأشعار.
99) ذكر ما سُمع من الأشعار ولم يظهر قائله للأبصار.
100) ذكر ما جاء في الأراجيز من المختار مفردًا على جملة الأشعار. («البيان سحر» حديث عن ابن عباس. في الهامش)[ق].

ثالثًا: مقاطع من كتاب ‹الزهرة›. هكذا أنشد شاعر من بني هُذيل[50]:

أحب إلي من الصبر عنك
فؤاد قريح وقلب جريح
إذا ما سألتك وعدًا تريح
به مهجتي فأنا المستريح
فلا تعطني الوعد خوف السلوّ
فإني على حسراتي شحيح[ر]

يلاقي هذا المفهوم المصفّى للحب الإنساني، وهذا الموضوع الشعري (من الحب الدنيوي الخالص)، في ابن داود مؤديًا يتفرّد بحماسته وصدقه. فقد ألهمه ابن جامع[51]، الذي أهداه كتابه، منذ أيام الصبا والدراسة تفانيًا وولهًا استمر معه حتى وفاته. وعانى منذ وقت مبكر كربًا وغمًّا لعجزه عن ردّ هذا التعلّق المحرّم، فاكتفى بالقليل منه عبر ذكريات القصائد العذرية التي حفظها عن ظهر قلب منذ طفولته، وابتنى حياة مثالية، تلاءمت فيها أشواق حبّه الأفلاطونيّة الخالصة مع المتطلبات العملية لعقيدته وإيمانه.

حدّثني أبي[52] قال: حدثنا أبو محمد سويد بن سعيد (توفي عام 240 هـ) الحدثاني قال: حدثنا علي بن مسهر عن أبي يحيى (قاسم)[53] القتّات، عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله: عليه الصلاة والسلام ’من عشق فعفّ فكتم فمات فهو شهيد[54]‘.

(ولو لم تكن عفة المتحابين عن الأدناس وتحاميهما ما ينكر في عرف الناس كافة محرّمًا في الشرائع ولا مستقبحًا في الطبائع، لكان الواجب على كل واحد منهما تركه إبقاء ودّه عند صاحبه، وإبقاءً على ودّ صاحبه عنده. أنشدني أحمد بن يحيى عن زبير عن محمد بن إسحق عن مؤمّل بن طالوت[55] من أهل وادي القرى عن حمزة بن أبي ضيغم:

وبتنا خلاف الحيّ لا نحن منهم
ولا نحن بالأعداء مختلطان
وبتنا يَقِينا ساقِطَ الطلّ والندى
من الليل بُردًا[56] يُمْنَةٍ عَطِرانِ
نذود بذكر الله عنّا غوى الصّبى
إذا كاد قلبانا بنا يرِدان
ونَصدُرُ عن ريّ العفاف وربما
سُقينا عليك النّفس[57] بالرّشفان

إن هذه القصيدة العذبة القلقة، والعناق غير المرتوي في البيت الأخير، يترجمان على نحو يثير الإعجاب حساسيّة ابن داود.

5/ 1/ 3) حياة ومذهب ابن داود

هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ابن وخليفة مؤسس المذهب الظاهري، ولد عام (255 هـ/ 868 م)[58].

كان شخصية عذبة ورقيقة ومخنّثة، فقد أفسده في وقت مبكر ترف العلية في البلاط العباسي الذي قدّمه إليه والده من طريق علاقته بالموفق. وارتبط هناك بالأمير الشاعر ابن المعتز. وكان هو السني الوحيد بين جماعة أصدقائه (أصدقاء ابن داود لا ابن المعتز) المثقفين، لأنه ارتاد غالبًا حلقات الشيعة مثل الصولي.

وتقدم الحكاية الآتية صورة عن (تصرفاته) ومذهبه ومصيره:

قال الرويم[59]: كنا عند داود بن علي الأصبهاني إذ دخل عليه ابنه محمد وهو يبكي، فضمّه إليه وقال: ما يبكيك؟ قال: الصبيان يلقبوني. قال: فعلى أي شيء حتى أنهاهم؟ قال: يقولون لي شيئًا. قال: قل لي ما هو حتى أنهاهم عن الذي يقولون؟ قال: يقولون لي: يا عصفور الشوك[60] قال: فضحك داود، فقال له ابنه: أنت أشدّ علي من الصبيان، مم تضحك؟ فقال داود: لا إله إلا الله ما الألقاب إلا من السماء، ما أنت يا بني إلا عصفور الشوك.

وقد عدَّ الظاهرية في الواقع أن العَلَمية (من اسم العلم) توقيفية، أي إن الأسماء مقدّرة (كوقف) من الله تعالى، ولا تُبتدع تقليديًا من الناس (أي اصطلاحًا، وهي نظرية المعتزلة

والفلاسفة (Onomaturgie[ش] أفلاطونية) وابن سريج)، لأنها (أي الأعلام) تمتلك جميعًا معنىً بدهيًا واضحًا، ما فيه ما يحتاج لاستدلال وبرهان.

وترأس ابن داود المذهب الظاهري وعمره يكاد يكون ستة عشر عامًا بسبب وفاة أبيه (270 هـ/ 883 م)، وكان له من التلاميذ بعد ذلك حتى أربعمئة، يأتون بالدواة في يدهم، يكتبون إملاءاته. وقد حفظ القرآن عن ظهر قلب مذ كان في السابعة من العمر، والقصائد العربية التقليدية مذ كان في العاشرة، وهو مما يثبت أنه كتب كتابه «الزهرة» ولمّا يبلغ ستة عشر من دون شك[61].

وهذا العمل النقدي الأدبي عن الحب الخالص هو العمل الوحيد الذي بقي من أعماله، والتي كانت فقهية في غالبيتها.

وقد حرر إلى جانب أعماله الإملائية في المذهب الظاهري، كتيّبات جادل فيها الطبري السنّي (وقد حلله ياقوت)[62] وإبراهيم الضرير[63] وناشئًا أكبر الإمامي (توفي عام 293 هـ/ 905 م)[64].

وقد ردّ ابن داود قاضيًا شافعيًا من القاهرة هو عبد الله بن محمد بن الخصيب (توفي عام 347 هـ)[65].

وحُفظت لنا محاورات له، بانت فيها حيويته وقوة أسلوبه، كتلك التي أعطى فيها عليًا الأولوية على أبي بكر عند حاجب أمير الجيش بدر (في مواجهة حجج مُحاملي الشافعي)[66]، أو حواريه مع ابن سريج الشافعي، واحد منها عن الحلاج، والآخر عن صيغة التراجع عن يمين الطلاق. وسنحلل بعض تفاصيل هذه الأخيرة التي تلقي الضوء على أسلوبيهما في التعامل مع مسألة ما على نحو عام، والتي ستفرّق بين ابن داود وابن سريج في حالة الحلاج على وجه الخصوص.

هناك عدة أساليب للطريقة التي يمكن أن يتورّط الزوج فيها بتطليق زوجته بلا ترو، ويفترق عن امرأة يحبها في أعماقه، وقد جهد الفقهاء في إيجاد منافذ قانونية، حيل، لتهرّب الزوج الموشى به بشهادة أمام القاضي حتى لا يجد نفسه مضطرًا لكي يمنحها حريتها، زد على ذلك، نفقتها.

اعتمد ابن داود في حالة الظِهار «أنت عليّ كظهر أمي»[67]، على القرآن، سورة المجادلة، (آ 2 - 3)، ففسّر (عود الواجب)[ت] المنصوص عليه في الشريعة على أنه «الترديد الصافي الواضح للصيغة التطليقية». واشتق ذلك من «توبة القاذف»، التي عدها المذهب الظاهري محقّقة «مع إلغاء عقوبتها» فور ترديده كلمة فكلمة صيغة عود اللسان لكي يُهلك «التطليقة في هذه الحالة»، كما لو أنها صيغة سحرية تحقق الكفارة نتيجة حتميّة.

وقال شافعي ضيّق الأفق، هو أبو سعيد الإصطخري، محاكيًا ما سبق: «إن توبة القاذف، تقوم على أن يعامل القاذف ذاته على أنه كاذب، من دون أن يظن، أي الإصطخري، أنه قد وقع بهذا في مغالطة إبيمينيدس[ا] (Epimenide) لكن المذهب الشافعي لم يتبعه في ذلك، بل اتبع ابن سريج القائل إن القذف حرام» «وقد انتقل إسناد هذا الحل من ابن سريج عبر أبي بكر القفّال وأبي إسحق الشيرازي حتى الغزالي»[68].

وبتطبيقه هذا الحلّ على «العودة عن الصيغة التطليقية»، أعلن ابن سريج أنها مضمّنة في تعبير الزوج عن الرغبة في استعادة الحياة المشتركة والندم على ما قاله «أما الأحناف فقد اكتفوا (بالاعتراف بأن الصيغة التطليقية المستخدمة كانت جاهلية) (وهنا في حالة الظهار فقط)».

نجد في هذا النقاش أن الصيغ الشرعية المطبقة على الحياة الاجتماعية في رأي ابن داود هي جمل مختزنة تقال في الموضع المناسب، من دون أن تقلق آثارها الضمائر: أي بأن لا يحسب حساب إلا لنفعيتها الشرعية والملموسة. بينما يرى ابن سريج أن المصلحة المتبادلة تكمن في استعادة الحياة المشتركة، وأن راحة الضمير تكمن في الإقرار بالندم. وقد كان مضطرًا للتعبير عن ذلك بمصطلحات لا تنتمي إلى الشريعة الحرفية، وهو ما جلب إليه تهمة الاعتزال. لكنه لم يلجأ في عمله إلى اصطلاحات معتزليّة ولا إلى ابتكار مفردات تقنية، بل بحث بعناية وتأنّ في كيفية تعريف مواقف الضمير عندما يكون في خطر، وذلك بأن استخدم المناسب، تقريبًا، من المفردات من حيث الشكل.

وسيطرح النقاش بين هذين الخصمين، في شأن الحلاج، مفهوميهما عن أصل اللغة على نحو أكثر عمقًا، وعن القيمة الاجتماعية للغة المستخدمة كشهادة وبيّنة[69].

كان ابن داود شديد الارتباط بالصولي، وقد ذكره الصولي راويًا في (أخبار أبي تمّام) (الصفحات 65، 209، 244، 263) (راجع 21 - 22 من كتابه «الزهرة»، حيث يغير الصولي البيت المذكور سهوًا)، 264، 269). ونعرف في الواقع، كل الحالة التي صنعها ابن داود من أبي تمام وميوله الفلسفية، وهو مذكور هناك كراويًا للفيلسوف الكندي أيضًا (الصفحة 65)[70].

5/ 1/ 4) مقارنة بين موتيهما ومصيريهما

يتجلّى التناقض الحاد بين ابن داود والحلاج في الفرق بين موتيهما [راجع لوحة رقم 8]، في حين تجد آثارهما ممزوجة معًا بطريقة غريبة في ذاكرة الجماعة الإسلامية.

1) طريقة الموت:

لقد قضى كلاهما من الحب. ويمكن أن نرى الإطار الفاخر المنمق الذي توفي فيه ابن داود: في ميعة الشباب، محاطًا بالرعاية والحسرات الملتاعة، مسجّى على ديوان، ويتسلل ضوء النهار عبر المشربية[ب ب] بينما يوحي الزجاج الملوّن بالرحابة والسعة، وأمامه القفص يغرّد فيه العندليب وقد غُطي ناظراه. وتظهره كلماته الأخيرة عائدًا، مهتديًا إلى السكينة، مسترجعًا ما تخلى عنه في ماضيه من متع حرام، سيُغسل جسده وفقًا للشريعة (على يد ابن المغلّس، وليس على يد نفطويه الخسيس) ويدفن في كفنه[71]، ما يهمه، هو أنه استطاع بذلك أن يحمل من تلك المتعة الحرام فكرتها إلى فردوس المثلية، لأنه أبقاها عطشى بعفّته. سنرى لاحقًا موت حبّ آخر بتفاصيل أكثر، هو موت الحلاج. الإطار حول جذع الإعدام، مبعثر تعمّه الفوضى: انفجار المجرم المعذّب إلى أشلاء، ثم طرحه أرضًا في الهواء

العاري، هدفًا لكل التهكمات، مقطّع الأطراف، مبتور الرأس، محترقًا. كلماته الأخيرة تظهر نفسه المهيضة، لكن الحيّة الفياضة بعشقها، تطمح بانسلاخ أمضى عن الذات، فتخترق حتى ما هو وراء الموت، نحو داخل وحدانية الله. عبثًا تخيلوا جسده محرومًا من البعث مع شهداء الجهاد، بأن يحرق ويذرّ رماده لتسفيه الرياح وتبتلعه أمواج النهر. وقد صرخ أن شرارةً واحدةً من بقاياه المحترقة بالنفط، ستضمن له بعثًا مجيدًا لجسده المحطّم.

2) آثارهما

كما حاول عالم الكلام الظاهري ابن عربي، الذي ينفي باسم وحدة الوجود أن الله يكلّم ذاته بذاته، أن يدمج كلاً من عرض الحلاج عن وحدة الشهود وشهادته عن البعث الجسدي بالوعد (الحق)، كذلك حاولت المدرسة (سكولاستيك) الإسلامية التقليدية، التي تنفي باللاأدريّة أن الله يتحاب في ذاته، في عين عشق، إعادة دمج الحلاج، الذي قُتل مجرمًا، في الجماعة المزعومة مسلمة التي تضمّ المؤمنين الملعونين، أي الجماعة التي أسسها الملك الرئيس المُسقط (من منزلته = إبليس) عندما رفض إخضاع إرادته لله، لكي يحتفظ بالمثالية الفريدة التي صاغها عن تنزيه الله في حالتها البكر.

صحيح أنه إذا كان التنزيه الإلهي ينفي أن الله يتخابر مع ذاته ويخضع ذاته لذاته، في عين حياته (تجاوزًا: ولربما الأصح في كينونته)، فإن كمال التوحيد في الإسلام الخالص هو التفريد. وإعلان هذا التفريد الغيور هو الذي حلله المتكلمون الظاهريون بدقة، بعد ابن داود، في الحب المثلي الصافي الذي تغنّت به القصيدة العربية التقليدية: في النظرة (النزيهة) إلى وجوه المُرد الحسنة لتتشهى الإثم، والتي عدَّها ابن داود مشروعة، لأن حديثًا شهيرًا نقله له والده، قال إن العاشق الذي يبقي حبه عفيفًا حتى الموت، يموت شهيدًا. وقد مات ابن داود على هذه الشهادة المتأججة (بالنظرة المشروعة). وسيكون بذلك بشيرًا وشهيدًا لله الفرد.

وقد شُرح هذا على منابر المساجد، شرحه واعظان بعد مئتي عام من وفاته، هما عمر السمرقندي وأحمد الغزالي. مؤسسين ذلك على نادرة موثقة عن حياة ابن داود، نعطي هنا نصّيها:

1) (الخطيب، الجزء 5 الصفحة 260): «أنبأنا أبو سعيد الماليني حدثنا الحسن بن إبراهيم الليثي حدثني الحسين بن القاسم. قال: كان محمد بن داود يميل إلى محمد بن جامع الصيدلاني، وبسببه عمل كتاب ‹الزهرة›، قال الحسن: وبلغنا أن محمدًا بن جامع دخل الحمام وأصلح من وجهه وأخذ المرآة فنظر إلى وجهه فغطاه وركب إلى محمد بن داود، فلما رآه مغطى الوجه خاف أن يكون لحقته آفة. فقال: ما الخبر؟ فقال: رأيت وجهي الساعة في المرآة فغطيته وأحببت ألا يراه أحد قبلك' فغشي على محمد بن داود (من الغيرة)».

2) السمعاني (ابن السمعاني في المصدر): «إن ابن جامع معشوق ابن داود قال:

دخلت على المتقي بالله أمير المؤمنين فسألني عن أبي بكر بن داود: هل رأيت منه ما تكره؟ قلت: لا يا أمير المؤمنين، إلا أني بتّ عنده ليلة فكان يكشف عن وجهي ثم يقول: اللهم إنّك تعلم إنّي لأحبّه وإنّي لأراقبك فيه. قال: فما بلغ من رعايتك من حقّه؟ قلت: دخلت الحمّام فلمّا خرجت نظرت في المرآة فاستحسنت صورتي فوق ما أعهد، فغطّيت وجهي وآليت ألا ينظر إلى وجهي أحد قبله. وبادرته، فكشف وجهي ففرح وسُرّ وقال: سبحان خالقه ومصوّرَه وتلا)هو الذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاء(» (عن ابن فضل الله).

3) وإليك الآن موعظة عمر: لقد أعلن واعظ كرّامي، اسمه عمر بن حسين النيسابوري السمرقندي في كتابه ‹رونق القلوب› (والذي كتبه في بلاط المجوسي صدقة الأول، توفي عام 501 هـ/ 1107 م) (مخطوطة باريس 6674، ورقة 55 ب) أن سبب غشيان ابن داود يعود إلى غيرة مرعبة: «(حكى يومًا في مجلس وعظه) أن بعض العشّاق كان مشغولاً بحسن الصورة وكان ذلك موافقًا له، فاتّفق أن جاء له يومًا بكرةً وقال له: انظر إلى وجهي فأنا اليوم أحسن من كل يوم. فقال: وكيف ذلك؟ قال: نظرت في المرآة فاستحسنت وجهي فأردت أن تنظر إلي. فقال: بعد أن نظرت إلى وجهك قبلي لا تصلح لي، لأنك نظرت إليه ليهان به ولا أريد من يشاطرني الحب). ثم يقول الواعظ: (هكذا يجب أن تكون حال المؤمن مع ربّه»[ج ج].

ما من شك في أن ذاك المعشوق هو ابن جامع و(الرجل) الذي يحبه هو ابن داود. لكن ما هو خطير، هو حكمة الموعظة النهائية «هكذا يجب أن تكون حال المؤمن مع ربّه».

أوَيجب إذًا رفض طاعة الله، عندما نؤمر في القرآن بالنظر (مع موسى) لأثره (غير هو) في سيناء، أو بالسجود (مع إبليس) أمام صورته (غير هو)، على صورة آدم؟ لقد وضع التنزيه الصارم في الإسلام المشكلة أمام المتصوفة منذ البداية. فقال أبو سعيد الخرّاز:

لو كان يرضيه شيء من بريّته
لكان إبليس في غايات إدلال[72]

وقال ذوالنون المصري إنه رأى دموع الندم العاشق للشيطان تسيل، بينما حاور سهل التستري الشيطان في رغبته في العفو الإلهي[73]، وقد دلّ أتباعه في مذهب السالمية وعلى مدى قرنين من الزمان على أن الشيطان سينال العفو، لأنه تصرف بدافع الحب الصافي «ولبّى الأمر في المرة الثانية فسجد»[74].

وقد أصلح الحلاج وجهة النظر هذه في نص شهير، فبيّن أن خيار الملك لا يقبل التعديل، وأن

الشيطان قد سعى أكثر من أي محبّ آخر لله، لإرضاء، ليس الله، بل فكرته المطلقة عن الله، وأن واجب الناس أن يقلّدوا مثله (مثل إبليس)، بدفع عشقهم لله إلى درجة كسر الناموس وخرق الشريعة، لأن الطبيعة البشرية تستطيع الموت في هذه الحالة، فتخضع للتغيّر الجوهري الذي هو بعث المغفرة. لذلك تخيّل الحلاج حوارًا بين موسى ونذير، ليس الخضر بل الشيطان، على طور سيناء. حيث أخذ الشيطان على موسى طاعته عندما قال له الله «انظر»، لأنه، أي الشيطان، لم يكن ليفعل ذلك قط، ولم تكن لتنقصه بطولة الحب الصافي.

وتلاحظ السالمية أن موسى عوقب، بأن رأى «مئة طور وعلى كل طور موسى»[75] (وهو ما ينفيه الحلاج)، لأن السالمية يظنون أن الحلاج كان بطلاً من أبطال الحب الصافي، ملعونًا كالشيطان، وليًا مثله، وسيُغفر له معه.

أما الأشاعرة الذين دلّوا، مثل الحلاج، على لعنة الشيطان التي لن تزول، فقد انقسموا في شأن الحلاج: فدلّ أبو إسحق الإسفراييني على أن الحلاج كان مثل الشيطان الحلاجي، ملعونًا بسبب حبّ صافٍ زائف. بينما أعاد الجرجاني والقشيري تأهيل الاثنين بالدلالة على وجود أولياء ملعونين «وأن نار جهنم هي نار حبهم لله، التي لا يريدون الخروج منها». وأن لدى الله نوعين من الأولياء: الأشهاد المختارين «وعلى رأسهم النبي»، والملعونين «وعلى رأسهم الشيطان». وسيستخدمون لذلك مصطلح الحب العذري دومًا لتوصيف الحلاج. والغريب أن الحلاجيين الأوائل جعلوا الحلاج عاشقًا مثليًا (أورانيًا) لله، أي عاشقًا شيطانيًا لله، لكي يعطوا عن معلمهم دلالة ظاهريّة مقبولة.

وما كان عليه ابن داود في أعماقه، أعادوا إلباسه لضحيته. وكانت استنتاجات كلتا الموعظتين متطابقة ونموذجية، فقال النيسابوري، في معرض رفض النظر (إلى الله): «هذا ما يجب أن يكون عليه حال المؤمن مع ربه». وأكّد أحمد الغزالي الشيء ذاته.

لقد أقلقت الآيات القرآنية المتعلقة بالشيطان وموسى التنزيه الصارم عند أوائل المتصوفة من المسلمين. فقد جعلهم عدم قدرتهم على الحكم بلا مادية الملائكة عاجزين عن اتخاذ قرار بشأن لعناتهم التي لا تُرفع ولا تلغى، وكان الحلاج وبعده الأشعري أول من أكّد ذلك لأسباب ظاهرية من الميتافيزيقية السوية. فجرب الحلاج، منفردًا، تحقيقًا (نفسيًا) [Psychologique] عن سقوط الشيطان، قتيل الحبِ الناقصِ.

يعتمد الامتحان الإلهي في حالة كل من الشيطان وموسى، على (تفعيل حال) فيهما، بنقل الشيطان إلى خارج الطبيعة الملائكية، وموسى إلى خارج الطبيعة البشرية، خارج ذاتيهما عبر عين عشقه (هو). يقول الله للملك اسجد أمام صورة آدم، أي أمام هيكل مادّي لمجده (مجد الله)، ويرفض الشيطان، الكائن غير المادي، الاعتراف بتخفيض منزلة الله هذه. ويقول الله للإنسان (لموسى مباشرة وعبر وزير هو الخضر، ولمحمد عند قاب قوسين): «انظر إلى سيناء، مكان مجده العالي، ويتردد الإنسان المكون من جسد ونفس، ثم ينتهي إلى الطاعة، لكن ليس من دون ندم»

(رجوع عن حوله).

لقد لاحظ الحلاج بقوة تفكير فريدة أن للشيطان حقًا في مؤاخذة موسى لأنه خضع وأطاع، فقد وجب على موسى أن يتبع الملك إبليس ويرفض، بدافع الحب الصافي. لأن للطبيعة الملائكية الحق في نصح الطبيعة البشرية بتدمير الهيكل «لعبادة ذي الجلال فردًا»، نظرًا لأن ميزة التركيبة البشرية هي في القدرة على الموت «تدمير كعبة جسدك لكي تُبعث مُعادًا بناؤها(د د)»، في حين إن النوع الملائكي الذي لا يستطيع الموت كان مخطئًا في رفضه وفي الرغبة في تحطيم الصورة الشخصية لآدم، لأن الطبيعة الملائكية لم تتلق السلطة شرعية سوى على الجسد البشري، في حين إن النفس الإنسانية تتلقى الحياة الشخصية من روح إلهية لا تملك الملائكة أي سطوة عقلية طبيعية عليها. لقد سقط الشيطان إذًا وبطريقة لا عودة عنها (ما رجع عن حوله)، ومع ذلك، فإن إنصافه عبر الحب الصافي وأنشودة موته، تشكّل برأينا قيمة إنذار نموذجي وقد قال أبو سعيد الخرّاز: «لو كان يرضيه شيء من بريّته، لكان إبليس في غايات إدلال». فيجب عند البشر أن يضحّي حب الله بمعبد الله، لكن ليس عند الملك، فالحب لا يستطيع تدمير الهيكل (صورة آدم) الذي نُفخت فيه الروح بغموض، لأن الطبيعة غير المادية للملك لا تدرك جسدًا كمكان (من الداخل)، إنما تدركه كمنطقة فعل (من الخارج) ممنوحة من الله.

في عكس ثانٍ، فإن الشيطان الذي وعظ، عبر لعنته، بصفوة التوحيد وبتدمير صورة آدم للملائكة، وعظَ البشر، عبر لعنتهم، بتعبّد الآلهة الوثنية، فأسرع بذلك في تدمير الهيكل. ويكون وعظه الإغوائي في الحالتين صحيحًا وفقًا لما سبق تقديره، وينقل الوعد الحق بحرفيته (بعكس المعاني).

تدمّر العبادة العاشقة الهيكل الفاني لإسراع بعثه، وهي إفراد الإنسان في عين العشق الإلهي. إنها الطريق السلبية التي وصفها الحلاج أكثر نقاء من إيكارت (المثقل بقاموس أفلاطوني سيئ). وهي بشارة مملكة الروح المقدسة، مملكة كُن (العزيمة). إنها موت من حب يبعث، شديد الاختلاف عن موت من حب ابن داود، فيما هو عليه من (تحنيط) مجرّد للذكريات و(عقلنة Intellectualisation) لاشخصانية للّوعة.

نسأل بعد أن ذكرنا الفرق الجوهري بين الموت على طريقة الحب الحلاجي والموت على طريقة الحب عند ابن داود، كيف كان هناك أشياع للحلاج (لربما تتلمذوا على يده) إلى جانب أعدائه يشبهون حالة النفس عند الحلاج وهو يموت مع حالة النفس عند العاشق العذري وهو يموت، أي الحالة التي أراد ابن داود أن يموت عليها؟

لقد لزم في الحقيقة (ولربما بسبب الطرد من الجماعة) عدة قرون لإلغاء هذا التشبيه المضاعَف (المتناقض):

1) مع العاشق العذري. لقد كان الحلاج تلميذًا للنوري، وقد اقتنع حنابلة مثل الخرائطي وابن عطا، أعزّ أصدقاء الحلاج، وحلاجي خالص مثل النصرآباذي بالعلاجية

الرفيعة لتسامي العشق العذري إلى عشق في الله. وجمع فيلسوف مستقل ومتصوف أيضًا، هو الديلمي، تلميذ كل من أبي حيان التوحيدي وابن خفيف، في كتابه العظيم عن الحب، هذا الجهد التوفيقي بإخلاص كبير، لكنه اعترف بموقع الحلاج المنعزل: وكان الحسين بن منصور قد تعمّق في المسألة فابتعد عن مشايخه ومعاصريه». وهاهو نص نظريته عن العشق(هـ هـ):

قال الحسين بن منصور الحلاج: 'العشق نارُ نورٍ أوّل نار، و كانت في الأزل تتلون بكل لون وتبدو بكل صفة وتلتهب ذاتها بذاتها وتشعشع صفاتها بصفاتها، متحقق لا يجوز إلا جوازًا من الأزل في الآباد، ينبوعها من الهوية[76] متقدس عن الأنية[77]. باطنُ ظاهرِ ذاتها حقيقةُ الوجود، وظاهر باطن صفاتها الصورة الكاملة بالاستتار المنبيّ عن الكلّيَة بالكمال' ثم أنشد في هذا المعنى:

العشق في أزل الآزال من قدم
فيه به منه يبدو فيه إبداء

العشق لا حَدَثٌ إذ كان هو صفةً
من الصفات لمن قتلاه (إحياء)

صفاته منه فيه غير محدثة
ومُحْدَثُ الشيء ما مبداه أشياء

لما بدا البَدْءُ أبدى عشقه صفةً
فيما بدا فتلالا فيه لألاءُ

واللام بالألف المعطوف مؤتلفٌ
كلاهما واحد في السبق معناه

وفي التفرّق اثنان إذا اجتمعا
بالافتراق هما عبدٌ ومولاه

كذا الحقائق نار الشوق ملتهب
عن الحقيقة إن باتوا وإن ناؤوا

ذلّوا بغير اقتدار عندما ولَهوا
إن الأعزّا إذا اشتاقوا أذلاّء

لقد كان الحلاج أول من عرض على أرضية روحانية: «أن العشق مرتبط في عين الحق بالهوّيّة والأنّية الربانيتين، أي في حقيقة الوجود والصورة الكاملة. ولاحظ من جهة أخرى أن الاتحاد الصوفي لا يفني شخصية الشاهد، لأنه اتحاد خارق للطبيعة بين طبيعتين لاهوت وناسوت».

ويضيف الديلمي: «انفرد الحسين بن منصور بهذا القول عن سائر المشايخ، وموضع انفراده أنه أشار إلى أن العشق صفة من صفات الذات على الإطلاق وحيث ظهر.

وأمّا غيره من المشايخ فقد أشاروا إلى اتحاد المحب والمحبوب في حال تناهي المحبّة عند فناء كليّة المحب بالمحبوب من غير أن قالوا بلاهوت وناسوت». أي إن انفراده كان من ناحية عينية العشق الإلهي بقدر ما كان من ناحية الاتحاد من دون إفناء المحب في المحبوب. الفعل الخالق المحب يعمل[78](و و).

ويأخذ الحلاج عن أنبادقلس وأبراقلس: «فأما من قال من شيوخنا وقارب قوله الأوائلَ (أي أنبادقلس وأبراقلس قبل السقراطيين) من الحكماء في جوابه أهل العشق فالحسين بن منصور الحلاج.

ولم نعرف له موقفًا في قوله من شيوخ الصوفية. وتابعه على قوله خلق كثير من أهل هذه القصة (المنطقي والتوحيدي والبلخي)».

2) مع لعنة الشيطان. السالمية (قتيل الحب العذري). الأشاعرة: لعنة النفاق «عقاب مؤقت لمحب متهوّس».

نستغرب أن الإنصاف (الشيطاني) لغيرة ابن داود جاء من واعظين كلاهما خراساني، هما النيسابوري وأحمد الغزالي (النص في السبكي الجزء 4، الصفحة 55)، وفي الوقت ذاته الذي حاول فيه أحمد الغزالي أن يعرِّف التصرّف العاشق عند الحلاج (متبعًا في ذلك مدرسة الأشاعرة في خراسان)، أُهين على يد الحنابلة والشوافعة البغداديين: حيث أظهر يوسف الهمذاني[79] وابن عقيل، ثم الكيلاني والبقلي والرومي والسمناني بعد ذلك، كم يتناقض التخلّي الذليل عند الحلاج مع التحفّظ الغيور للشيطان وابن داود. ويبدو أن تصوف الشهوديّة قد أدرك الموقف العقلي الحقيقي للحلاج في الوقت الذي بدأت فيه الوحدانية الوجودية تقول بشرعية الشيطان ومعه المثليون مثل ابن داود، أصحاب فكرة الجنة السماوية من دون العشق في الله.

إن النظرة الغيورة من طرفة عين والمتوجهة إلى الداخل، التي تنأى عن التنزيه الإلهي في ذات اللحظة التي (يدنو) فيها، هي النظرة «الآتية من المرآة» (الارتدادية)[ز ز] للاستمناء العقلي عند نرجس، مفتونة من مثاليتها الخاصة الكائنة في مرآة عقلها. لقد احتفل الشعراء المعاصرون لابن داود - النرجسيون بأفلاطونية[ح ح] بسلطان وردة نرجس[ط ط] التي زرعها المثلي سوفوكليس في طرف غابة الظل المسحور[80]، وردة ثلج كثيفة وقاسية، تنغمد عينها الجنسية[ي ي] الكثيرة الأضلاع قاذفةً إلى الداخل. بينما هجا ابن الرومي، الناطق باسمهم، الورد النامي في شقوق الغابة المضيئة لتفتح أعضائه الجنسية الدامي نحو السماء الزرقاء، طروب بسذاجة بيّنة كما يتفاخر الذهب[81]. وإذا كانت لا تنغلق على رؤياها المنتشية من الشمس[82]، فذلك لأنها تتلألأ منها كبلّورة، تلألؤًا بمفهوم عذري.

سترمز الوردة وحدها على أيّ حال لمنصور حلاج، وبخاصّة عند الشعراء الترك، مع إلحاح الذوق في القصيدة الإسلامية على النرجس، وسيكون الحلاج على الصليب هو قلب الوردة الطرب، الذي تأتي عصافير الجنة لكي تنقره[83]. وقد أهدى لامِعي إلى الوردة قصيدته، التي حققها

برواس[84] (Brousse)، «مقدمة إلى سليمان عن الحلاج: الوردة التي تحني رأسها بحياء وهي تموت مثل منصور على الجذع» (البيت 2)، «الوردة التي لها قلب محترق كالشمعة . . وذراعان ملطختان بالدماء، كالعاشق (= منصور)» (البيت 11).

5/ 1/ 5) معارضة ابن سريج وقيمتها التوقيفية

كان القاضي أبو عمر حمّادي قد عُيّن منذ وقت قريب نائبًا لوالده كبير القضاة المالكية على منطقة بغداد الغربية (مدينة المنصور)[85]، وفي جواره صاغ مساعده الظاهري ابن داود اتهامه للحلاج. كما كان للقاضي أبي عمر معاون شافعي، هو ابن سريج. وكان لهؤلاء الثلاثة مناقشات فقهية في جامع الرصافة (الضفة الشرقية)[86]، لربما قبل تعيين أبي عمر نائبًا. وخلال هذه المناقشات صاغ ابن سريج معارضته الشافعية ضد اتهام ابن داود الظاهري.

لقد قدّر ابن داود أن الحلاج أدلى (في مسألة الحب بخاصة) تأويلاً للقرآن يخالف سنة النبي والمعنى الظاهر للمفردات العربية، كما تُظهر شواهدها التي استخرجها اللغويون من القصائد العربية التقليدية.

ولا يؤمن الظاهريون بالقياس (أي بالاستدلال العقلي، المسمّى قياسًا في الفلسفة[87])، كما يؤمنون أن النبي نقل رسالة التنزيل ووضعها موضع التطبيق فحسب، وأن المؤمن يدرك معناها الظاهر تمامًا على الفور. ومن ثم، تبدو المعرفة الخارجية للكلمات العربية كافية، وليس هناك من معانٍ رمزية داخلية قابلة للتمثيل، يمكن البحث عنها أو فهمها.

بينما استنتج الشوافعة من القاعدة العامة القائلة إن «السنة تفوق (في الأمور العملية) القرآن»، أن القرآن، ولكي يتم تطبيقه، يحتاج إلى تأويل. وأن معنى أي تصنيف شرعي، كالصلاة، ليس ظاهرًا، وأنه يجب، لكي نفهمه، استخدام الاستدلال القياسي الخارجي (طريحة حنفية)، لكن بإضافة الطُمأنينة[88] إليه، لأن هناك مددًا[كك] مجرّدة للأحوال العقلية، تسبب لنا وجودًا «وليس وجدًا آنيًا فحسب»، وحقًّا «وليس صدقًا آنيًا فحسب». وهذا مخالف لنفاق الإسماعيلية الخطّابية، التي طوّرت جدلاً معكوسًا من (المادية)، ويتمايز هذان المصدران للتأويل، المرفوضان من قبل الظاهرية، إذ لا نستطيع إخضاع حالات اليقين التي يصل إليها الإنسان بالتأمل منعزلاً، مع صحتها، لاستدلال الفقهاء العقلي، فهي (إلهام)[89]، وهو غير الوحي عند الأنبياء، أي اتحاد بالعزيمة الإلهية (كن)، وفقًا للقرآن[90].

سنذكر لاحقًا بضعة أمثلة للمناقشات العامة بين ابن سريج وابن داود، والتي ستشرح ما لخصناه هنا. أما في قضية الحلاج بالتحديد، فلدينا نص وحيد عن المعارضة شديد الاقتضاب، وهو نوع من فتوى توقيفية:

هذا رجل خفي عني حاله، وما أقول فيه شيئًا[91].

تؤكد هذه الفتوى، مع جفافها الظاهر، أن الحلاج في نظره هو مؤمن صادق وليس منافقًا محتالاً.

وتخلص بوضوح لا يمكن دحضه إلى عدّ التصوف مستقلاً عن المحاكم الشرعية في الإسلام، فأمام أحوال السرائر الصوفية هناك (توقّف) حكم الفقيه، لأنه ليس مؤهلاً للإدلاء برأيه، وليس القاضي مؤهّلاً لكي يطبق عليهم، من وجهة نظر الاستدلال العقلي، عقوبات شرعية.

يتعلق الأمر هنا بالسريرة، التي لا تكشف إلا في يوم الدين ﴿يوم تُبلى السرائر﴾ (سورة الطارق، آ 9)، لأنها سرّ الحب («لهوى النفوس سريرة لا تُعلم[92]» بعلم، ولا تدركها الملائكة)، سرّ خُلّةِ الأبدال، التي أعطى شافعي معاصر آخر هو أبو عمرو أحمد بن نصر الخفّاف (توفي عام 299 هـ/ 911 م) النيسابوري، فتوى توقيفية مماثلة[93] في شأنها. وقد حُفظت لنا صيغ موسّعة، تتفاوت في تزويرها عن فتوى ابن سريج، في (سرّ العالَمين) المنسوب إلى الغزالي (الصفحة 93):

ما أقول في رجل هو أفقه مني في الفقه، وفي الحقيقة[ل.ل] ما أفهم ما يقول.

وفي أخبار الحلاج، رقم (72)، فقد وردت إجابته لِ (جندب الواسطي؟): «أما أنا فأراه حافظًا للقرآن عالمًا به ماهرًا في الفقه عالمًا بالحديث والأخبار والسنن صائمًا الدهر قائمًا الليل يعظ ويبكي ويتكلّم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره».

وفي الأخبار أيضًا (رقم 71)، نراه يجيب إبراهيم بن شيبان (متصوف معاد الحلاج) الذي سأله: «يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل؟ قال: لعلهم نسوا قول الله تعالى: ﴿أتقتلون رجلاً أن يقول ربّي الله﴾» (سورة غافر، آ 28).

تظهر هذه الصيغ المتنوعة المدى الكامل لمعارضة ابن سريج، ليس في معرض تعليق مطاردة الحلاج قضائيًا وحسب، بل في كل التاريخ اللاحق من الخلافات بين المتصوفة والفقهاء. لقد تتلمذ كمال الدميري (توفي عام 808 هـ/ 1405 م) في خانكة سعد السعداء، وقضى عشرين عامًا مجاورًا (في مكة)، ودرّس الفقه الشافعي علاّمة في الأزهر (وهو تلميذ ابن السبكي)[94]. وقد قارن فتوى ابن سريج هذه بفتوى الخليفة عمر بن عبد العزيز، برفضه البتّ في مسألة نزاع التحكيم بين سلفه معاوية وعلي رابع الخلفاء حين قال: «دماء طهّر الله منها سيوفنا أفلا نُطَهّر من الخوض فيهم ألسنتَنا». لقد أبعدت فتوى ابن سريج إجراء التكفير عن قضايا التصوف على نحو بات، وهو الطريقة القرآنية الوحيدة الممكنة للإدانة. وأجبرت أعداء الحلاج على (تسييس) اتهامهم، بتبديل مصطلح الزندقة بمصطلح الكفر.

لقد أثبت الودّ الأكيد الذي يكنّه ابن سريج للحلاج في الواقع العملي، لأنه، وما دام لحزب ابن عيسى، الذي كان معجبًا بابن سريج، نفوذ في السلطة، أي حتى عام (296 هـ/ 908 م)، ثم في قضية عام (301 هـ/ 913 م) وما بعدها، كان الحلاج يعيش آمنًا، واستمر ذلك حتى عام (306 هـ/ 918 م)، السنة التي توفي فيها ابن سريج، في (25) جمادى الأولى، في الليلة التي سبقت تولّي حامد الوزارة.

وهناك المزيد: فقد تحوّل منزل ابن سريج الذي دفن فيه[95] إلى مدرسة ومركز للشافعية البغدادية فور وفاته، بفضل سخاء دعلج بن أحمد السجستاني (260 هـ/ 837 م وتوفي 19

جمادى الثانية 351 هـ/ 962 م) أحد أصدقائه وتلاميذه، الذي سكن القطيعة أيضًا، بجانب درب أبي خلف السلولي[96]. وقد هُدّد هذا الوقف السريجي، معقل المقاومة السنيّة في عهد البويهيين، بالمصادرة من قبل الحكومة الشيعية فور وفاة دعلج[97]، لكن المصادرة أُحبطت بفضل اعتراضات وكيل الوقف (أحمد بن سعيد، توفي عام 370 هـ/ 980 م)[98] ودعم نقيب العباسيين أبي تمام الزينبي ومحمد بن عيسى بن أبي موسى الهاشمي أيضًا (توفي في ذي القعدة 351 هـ/ 962 م). وقد نقل مدرّس الوقف (عبد العزيز الداركي، 343 هـ/ 954 م وتوفي عام 376 هـ/ 986 م)[99]، وخلفه الأبيوردي (359 هـ/ 969 م) وتوفي عام (425 هـ/ 1033 م) وصديق الخليفة القادر، الذي عيّنه كبيرًا للقضاة عام (393 هـ/ 1002 م)، فتاوى ابن سريج، وفي هذا الوقف أصبح الفقيه الشافعي، والوزير فيما بعد، ابن المسلمة، حلاجيًا، وكذلك المؤرخ الهمذاني (الذي كان بجانب والده وكيل الوقف عندما جاء نظام المُلك حاجًا وقت افتتاح المدرسة النظامية[100]). وحلّ هناك ابن الحداد في صفر (310 هـ/ 923 م)، قبل أن يصبح كبير قضاة القاهرة، فتزوّد بالمستندات عن المسألة السريجية وعن تهجّد الحلاج في ليلته الأخيرة (أخبار، رقم 2)، ونقلها جميعًا إلى القفّال الكبير.

وقد أعرب ابن الحداد عن كبير أسفه لأنه لم يجد ابن سريج حيًا، لكنه التقى بصديقه الصيرفي[101]، وبولده أبي حفص عمر بالتأكيد، وملقيه عمر بن مسعود، وتلميذه المفضل أحمد بن أبي أحمد، المعروف بابن القاص (توفي عام 335 هـ، وهو أستاذ مع أبي علي الروذَباري لأبي بكر البجلي، السالمي المؤيد للحلاج)، وخليفته إبراهيم المروَزي (توفي عام 340 هـ/ 951 م، الذي نزل القاهرة بدعوة من ابن الحداد على الأغلب، مع جماعة متصوفة القرافة)، وعلي الدينوري (توفي عام 331 هـ/ 942 م) وعبد الصمد[102]. ويجب أن نسجّل أن الشافعيين الشهيرين اللذين تلقيا المسألة السريجية من ابن الحداد عبر القفّال الكبير (وابنه القاسم)، أبي الطيّب الطبري وأبي إسحق الشيرازي، كانا كلاهما صديقين حميمين للوزير ابن المسلمة، كما كانا بجانبه عندما أشهر حلاجيته على الملأ عند مصلب الحلاج، في شعبان (437 هـ) شباط (1046 م).

5/ 1/ 6) دور ابن سريج الفقهي في المذهب الشافعي

لقد صنّفه واضعو تراجم مذهبه المتأخرون (بالباز الأشهب ومجدد الإسلام على رأس الثلاثمئة الهجرية).

ولكي نعرف مكانته بين معاصريه، يكفينا أن ننسخ حكم الطبري الأخير عليه، وهو على نموذج رثاء ألقاه الأستاذ اللامع ضد تلميذه القديم أمام الأوارجي نحو عام (306 هـ/ 918 م)[103]:

> من كتاب أبي محمد الفرغاني، حدثنا أبو علي هارون بن عبد العزيز (الأوارجي) قال: قال لي أبو جعفر الطبري: أظهرت مذهب الشافعي وأفتيت فيه في بغداد عشر سنين، وتلقّنه مني بشار الأحول أستاذ ابن سريج، فلمّا اتسع علمه (أي ابن سريج) أدّى اجتهاده وبحثه

إلى ما اختاره في كل صنف من العلوم في كتبه، إذ كان لا يسعه فيما بينه وبين الله جلّ وعزّ إلى الدينونة بها أدّى اجتهاده إليه فيما لم ينص عليه من يجب التسليم لأمره، فلم نال نفسه والمسلمين نصحًا وبيانًا فيما صنّفه.

لقد أغلق اهتمام الطبري بالتصنيف الشمولي عليه ضمن إطار تصويب الأسانيد باستخدام (تقوية الذاكرة)[مم] وهو أمر يعطّل (العقل) بحق (لأن القيمة الدلالية للأحاديث عنده تكمن في ما ينتج من التصويب المعتاد للنقل ولتعدد روايات/ أوجه هذا النقل)، فلم يكن ليستطيع أن يرى هذا العطش للعدالة المتشوق للفهم عند بعض المؤمنين، والذي يبدأ بعتبة أولى هي (البحث). فهو عطش يبدأ على هيئة شك، ليس هو (الشك المنهجي) عند الديكارتيين، لكنه (مرارة العشق) عند المؤمن الذي لا يستطيع الوصول إلى فهم كل ما يطلبه الله منه «الله الواجب محبته علينا، كما يلاحظ ابن سريج». فيتّهم الطبري ابن سريج هنا كونه معتزليًا حنفيًا، وقد توقف الطبري، الخارجاني[نن]، الذي لم يرد خلط العلم ب (الطمأنينة)، كما فعل ابن سريج، عن أن يكون شافعيًا[104] في هذا، ولم يستطع فهمه بعد ذلك ولَا أن يتكلم عنه كما تكلم عن آخرين بالرصانة والاعتدال اللذين يشهد له بهما تاريخه الكبير في مواضع عدّة. فلم ير أن ابن سريج كان إصلاحيًا في علم أصول الفقه، هذه (الفلسفة الأصيلة الخاصة بالإسلام)[105]. فقد كان هذا العلم بين يدي ابن سريج حكمة (تقود إلى الحب)، وقد دفعه لكي يراجع الأصول الموضوعة على يد الشافعي مؤسس أصول الدين مراجعة معمّقة. وكانت الديمومة الروحية للأفكار في الزمن والقيمة الروحية لبعض أنماط حالة السريرة هما اتجاهاه الفكريان.

ينتج من هذا أن ابن سريج كان من دعاة البراءة الأصلية، وأنه ظن أن الاستدلال على ثلاثة حدود (ذا العلاقة الوثيقة بالقياس الإغريقي، وقد استخدمه بعض القواعديين بسبب الألوان الصوتية الثلاثة في الإعراب) يفوق الاستدلال السامي (نسبة للشعوب السامية) على حدّين بديلين. فقد صرّح الشافعي (وتبعه في ذلك الأشعري، ور. مالك وابن حنبل) أن دليل الخِطاب، أي عرض الحالات التي يجري التعامل معها عبر توجيه شرعي، ينتج بالضرورة خيارًا بديلاً لدى الحالات الأخرى: إما مفهومًا مطابقًا أو مفهومًا مخالفًا[106]. أما ابن سريج (وتبعه في ذلك أبو الفرج المالكي وأبو الحسين القطّان) فظن غير ذلك: بأنه من المشروع البحث في الحالات الأخرى عن حلّ عقلي مستقل، متفقًا بذلك مع الأحناف والمعتزلة والباقلاني والجويني[107].

وقد وسّع ابن سريج دور الاستدلال العقلي، فكتب دحضًا لطريحة جابر المزيّف الارتيابية عن (تكافؤ الأدلة)[108]، وصدّق بإمكانية تعميم الصفة المشتركة على القضايا التي يواجهها الشرع (قياس الطرد، أي الاستقراء من الحدّ إلى المحدود عليه، وقد رفضها الشافعي الخراساني قفّال صغير المرّوزي توفي عام 417 هـ، أما الغزالي، فقد توقف)[109].

هناك في المثال الأخير المذكور نوع من التنازل، ليس من دون خطر، للاسمانية العقلانية عند المعتزلة. لكن ابن سريج لم يكن اسمانيًا، بل ظن أن الاختيار الفقهي للمصطلحات المعبّرة عن

الأفكار يؤدي إلى اقتباس مؤشرات (وسيطة) منها تعطي مدخلاً إلى (الحقائق) الكامنة في الممارسة الاجتماعية للديانة. لقد كانت هذه (الوسائط) رموزًا مجازية إلى حقائق الأشياء[س س].

وقبل، من جهة أخرى، باستخدام (الإلهام) عبر (الطمأنينة) كونها إحدى وسائل الإثبات (في حين إن المذهب الظاهري مثل الطبري والمذهب المالكي، لا يقبل بالإلهام إلا في الاستخارة، والتي لا تؤثر، من جهة أخرى، في حالة السريرة عند مُختَبِر الحلم)[110].

ويجعله قبوله بما سبق قريبًا من موقف الحلاج الفلسفي، ويبدو هذا جليًا في المثالين الآتيين:

أ) شكر المنعِم. هو واجب شرعي لا أكثر وفقًا للمذهب المتّفق عليه في الإسلام. وهو واجب عقلي أيضًا، يقيم فكرنا الدليل عليه لحريتنا وفقًا للمعتزلة. وقد انضم ابن سريج إلى الرأي المعتزلي، بينما حاربه الأشعري[111] وتخلّى عنه صديقان لابن سريج، هما الصيرفي وقفّال الكبير[112]. إن الشكر عند المتصوفة عامة والحلاج خاصة، هو بذل الشكر من المخلوق للخالق، ولا يكون له معنى إلا إذا عبّر عنه هو، لذاته، عبرنا نحن. وإن لطبيعتنا البشرية الحق في رجاء ذلك منه، لأنه ليس المصدر لأفعالنا فحسب، بل هو الأصل في تقديمها له أيضًا. ليس الأمر في خيارنا إذًا كما تقول المعتزلة، بل مشيئته في أن يشهد هذا الامتنان. لذلك قال الحلاج «ليس هناك من حرفة في الدنيا أفضل من السؤال» (لأن الله يسأل الضيافة). ولم ير ابن سريج والحلاج هذا الواجب بالامتنان صادرًا إلا عن انسجام (ex congruo)، مثل الترمذي، بينما لم يره المعتزلة إلا من استحقاق[113] (ex condigno).

ب) المسألة السريجية[114]. دخلت مسألة إصلاح اليمين العويصة في خضم المسائل المطروحة بغرض إصلاح المجتمع الإسلامي. فقد أنهكت هذا المجتمع سهولة الكفّارات المُعتقة من اليمين، وهو ما كان يحدث في العلاقات الزوجية غالبًا، و، وبمعنى معكوس، من القلق على ضياع الشرف، إذا حافظ على وعد صدر منه في أمر معروف بعبثيته أو بسوئه. فالندم على قسم اليمين في أمر كهذا، هو التخلّي عن الشرف والحرمان في المستقبل من المشاركة في شهادة شرعية، ومن كل عمل اجتماعي. زد على ذلك، أن (تبديل السريرة) هو الانتحار بإدانة النفس. لقد ابتكر ابن سريج أسلوبًا عقليًا خالصًا لا علاقة له بالأخلاق، بشأن الضمائر التي تشعر بالعار من تخطئتها، فعندما ينذرني الشرع بالتمسّك بيمين التطليق وهجران زوجتي المفضلة، أستطيع الجواب بأن هذا اليمين قد نُطق وقُسم من غير وجه حق إلى قسمين (استخدام محرّم). لأن الفرق بين اليمين والنذر هو أن اليمين إيجابية (نافذة) فورًا لا يمكن تعليقها على شرط يحدث في مدّة زمنية، في حين يجب نفاذ النذر بتحقق الشرط، لأن يكون الخير ولا يكون الشر، ويمين التطليق هي يمين شرّ، وقد تحقق بالفعل بالنية فيها (في يوم الحلف). الإسماعيلية[ع ع] بين التلحيد والتوحيد، حيلة ضد الحيل: لقد ارتكبت الخطأ عندما وعدت به، فلست إذًا

لأكرره. اعتراض ابن عقيل: إعلان المستحيل لإقامة المستحيل؟، ابن سريج، الواقعي على نحو غير واع: كشف الخطيئة لكي لا تتكرر. وإلغاء الزواج باطل في النصرانية للأسف.

5/ 1/ 7) حياة ومصير ابن سريج

اسمه أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، ولد عام (248 هـ/ 862 م) وتوفي في (25) جمادى الأولى (306 هـ) (= 4 تشرين الثاني 918 م)، وهو الابن الأصغر لنصراني مهتدٍ للإسلام من خراسان، اسمه أبو الحرث سريج بن يونس بن إبراهيم المروزي. وقد أقام سريج في بغداد وأصبح سلفيًا محترمًا ورأى الله في الحلم. وكان فقيهًا مستقيمًا، فسار حفيده على خطاه، بأن عاش حياة فقيه متواضعة ذاخرة بالعلم. وابن سريج مؤلف خصب (يُنسب له أربعمئة مؤلف) وزعيم مشهور للمذهب الشافعي[115]، لم يقبل الوظائف الحكومية إلا لمامًا. فعمل نائبًا لقاضي بغداد الشرقية (منذ 289 هـ)، ومساعدًا في محكمة القاضي أبي عمر في بغداد الغربية، ولربما في الكرخ أيضًا. وقبل (بسبب صديقه ابن عيسى على الأرجح) وظيفة قاض مفوّض (عن القاضي المعيّن، المحاملي) في شيراز، حيث نشأ ودّ بينه وبين متصوفة المدينة، خاصة ابن خفيف (الحسين بن خيران توفي عام 320 هـ/ 932 م، الذي رفض أن يصبح قاضيًا في عام 310 هـ/ 923 م، وأخذ على ابن سريج قبوله منصبًا)[116]. ورفض طلب صديقه ابن عيسى الذي غدا وزيرًا في أن [يشغل] مهمة كبير القضاة في بغداد بعد أن استدعي إليها. وتوفي فيها.

وتمكننا الروايات عن محاوراته ومناقشاته الفقهية والأدبية من أن نعيد بناء سمات هذا العارف الكبير، الفظّ بعض الشيء، لكن الشديد الاعتدال. فقد استجرّ ابن سريج على نفسه كل غضب زميله الشافعي الحسن بن أحمد الإصطخري[117] (توفي عام 328 هـ/ 940 م)، رجل عدم التسامح على إطلاقه، مع افتتان ابن عيسى بتحفّظه، أي تحفّظ ابن سريج، تجاه خطأ ارتكبه القاضي أبو عمر.

وانجذب ابن سريج للحلاج لأنه سمع الجنيد من قبل يتكلم في التصوف، ولأنه دعا إلى ما هو أمر معيب على فقيه وغير مستحب في عالم كلام في ذلك الزمان، أي القول إن محبّة الله عند المؤمن هي فرض[118]. وقد استخدم ثلاثة من تلاميذه هم ابن القاص والروذباري ومحمد بن عبد الواحد الثقفي (النيشابوري، المعجب بالشبلي) لغة صوفية.

كما امتد الاستماع إليه إلى أبعد من متبعي المذهب الشافعي، وتابع المسعودي الشيعي حلقاته، مع معاداته للعلويين سياسيًا[119]. وكان لابن سريج صلات مع المعتزلة.

وكان لشخصيته قيمة خاصة في أسانيد مذهبه.

ومهما ادعى الطبري أسبقيته على ابن سريج بسلسلتين في الشافعية، فإن ابن سريج عدَّ نفسه مخوّلاً، عبر دراسة النصوص، بإجراء (المقارنة) مباشرةً بين الشافعي والمزَني[120] خليفته المباشر. وقد نال الإجازة من المزني ونقلها عبر محمد بن أحمد بن الحسين الجرجاني إلى أبي الطيّب الطبري[121].

وإليك الأسانيد الأسس لمذهب ابن سريج بينما كان له فيه رأي شخصي[122]: من طريق ولده عمر وإبراهيم المروزي (توفي عام 340 هـ):

1) للسريجية (فتواه في أمر الحلاج) (راجع صلاة الحلاج الأخيرة): ابن الحداد (توفي عام 344 هـ)، أبو بكر القفّال الشاشي (توفي عام 365 هـ) وولده القاسم، أبو الطيب الطبري (ولد 351 هـ/ توفي عام 450 هـ)، أبو إسحق الشيرازي (توفي عام 476 هـ)، عبد الواحد الروياني (توفي عام 502 هـ) وأبو بكر محمد بن أحمد الشاشي (توفي عام 507 هـ).

محمد بن مبارك بن الخلّ (توفي عام 552 هـ)، وهذا الأخير محرر، مع شُهدة الدينورية، للواعظ الحلاجي شيذلة (توفي عام 494 هـ). وآخر المتلقين: عبد الرحيم الإسناوي (توفي عام 722 هـ) وابن المقري (توفي عام 837 هـ).

2) لقياس الطرد: أبو الحسين أحمد بن محمد القطان (توفي عام 359 هـ)، عبد العزيز الداركي (توفي عام 376 هـ)، وكلاهما أستاذ لأبي القاسم يوسف بن الكج (توفي عام 405 هـ/ 1014 م) وهو حلاجي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله البيضاوي (توفي عام 424 هـ)، أبو الطيب الطبري.

3) للسريجية (المسألة السريجية): أحمد بن القاص (توفي عام 355 هـ) ضد أبي علي الثقفي، أبو علي الحسين بن محمد الزجّاجي (توفي عام 390 هـ)، أبو الطيب الطبري.

4) نلاحظ أن غطرف السريجي (توفي عام 377 هـ) كان أستاذ إسماعيل النصرآباذي وابن فضالة (راجع إسناد 309)، وكلاهما راو حلاجي. بينما نلاحظ في المقابل أن السريجي أبا إسحق الإسفرائيني (388 هـ/ توفي عام 418 هـ)، وكذلك تلميذه، كانا عدوين عنيفين للحلاجية في خراسان، انطلاقًا من أشعريتهم[123].

5/ 2) تعريف الزندقة، الهرطقة التي تهدد أمن الدولة

5/ 2/ 1) جريمة الهرطقة، والتكفير وعدم تأثيره

كانت الأمة[124] الإسلامية بمجموعها مدعوة للحكم على حنفية الحلاج. فقد أراد في دعواه العامة أن يصل إلى كل المسلمين، من السنة الأكثر سلفية حتى آخر أطراف الغلو الشيعي. وكان قد ابتكر مجموعة مفردات روحانية باللغة العربية، بعضها مشتق من علوم وثنية حصّلها مفكّرون مستقلّون من خارج الإسلام. فخلق له هذا الميل العولمي خصومًا في كل صوب تقريبًا، عازمين على طرده من الجماعة (الكومينيون) الإسلامية.

لقد جهدوا في ذلك اثني عشر عامًا، ومع طرده وتعذيبه، لم ينالوا سوى نصف نجاح. إذ لا يكفي صياغة اقتراح يتضمّن خطًا مذهبيًا وتكفيره لكي يحكم الرأي العام السنّي، الممثّل بغالبية المؤمنين العظمى، على كاتب الاقتراح المجرّم بالطرد، ثم إحالته، بوساطة الشهود، إلى محكمة

القاضي ليخضع لعقوبة جهاز السلطة[125].

إن النظام الاجتماعي في الإسلام يحرّم الغيبة والانتقاص ويضيّق من الحق التأديبي بدافع الأخوة. فما دام المؤمن المشبوه بالهرطقة مستمرًا بنطق الشهادة والتوجه إلى مكة المكرمة في الصلاة فهو من أهل القبلة، ولا يسبب خطأً، عامًّا وإن كان، بطرده من الأمة. ويسمي علم الكلام واجب (حسن الظن) هذا، المفروض على كل المسلمين: الإرجاع[126] إلى يوم الدين (حتى عند المتوفى) لكي يبارك أو يلعن. ويقول المثل، المنسوب إلى النبي: «اختلاف أمّتي رحمة». وقد سمح هذا بتفحّص حرّ لا يخلو من المنفعة الفلسفية، لكنه أثار ريبة شديدة عند النشطاء، وكذلك عند المفكرين العقلانيين، الذين لم يقبلوا أن يتأسس مذهب ديني ما، في الواقع، إلا بناء على اختلافات متكافئة متزامنة. وكان بين السنّة في الأمة الإسلامية، كما لاحظ غولدزيهر، ميل (كاثوليكي) يَنسِب للنبي جملة أخرى هي «لا تجتمع أمتي على ضلالة». ولكن ماذا إذا فعلت؟ فحالة الحلاج هي واحدة من تلك الحالات المفارقة في التاريخ، حيث وقفت الأغلبية العظمى ضد محاولة للعولمة.

لقد كانت المحاولة الأولى هي محاولة مُحكّمة حَرَوْراء، المتزمتين وحراس النص القرآني الأغيار الذين طالبوا بتسوية النزاع المسلح بين أصحاب النبي، بعد أن توقّف في صفّين، بتحكيم يُقرّ بإجماع الآراء، فوجدوا أنفسهم مطرودين من كلا الحزبين المتنافسين. وهم، وإن انتهوا إلى المحافظة على (إجماع القراء) في الدراسات النظرية، فقد وجدوا أنفسهم متّهمين من الآخرين، ومن أتباعهم الخلّص بالتكفير، بعد أن كانوا أول من ابتكره في مواجهة خلافات المختلفين: من دون إصلاح ذات البين بتوبة حقيقية (ظاهرية) ولا اعتراف بشرعية علي.

أما الثانية فكانت محاولة المعتزلة الزيدية، مفكري العدالة، الذين جربوا المصالحة بين المسلمين على أسس عقلية صادقة من الكلام، من دون أن يحصنوا هذه الأسس من الغدر والخيانة بوساطة فلسفة اجتماعية (من أصول الفقه) تأخذ بالحسبان الحضور الحي لكلام الله، الذي لا يستطيع أي مجتمع ديني أن يحافظ على كيانه من دونه، كما أظهر ابن حنبل خصمهم المنتصر.

وكانت الثالثة هي محاولة المتصوفة، أولئك الزهاد من محاسبي حتى الحلاج، الذين أسسوا على مبدأ تمحيص الضمائر واستبطان العبادات سبيل إرشاد يستطيع تطهير الحياة الاجتماعية، وذلك بزيادة أعداد مراكز التأمل وحياة التآخي الروحي المشتركة. وقد أخفقت هذه المحاولة التي وقعت بين مطرق الرأسمال الصيرفي الكبير من رجال الأعمال الشيعة الكبار، وسندان الشيوعية المدينية والبدوية من الثوار الإسماعيلية، وكان كلاهما عدوًا معلنًا للخلافة السنية العالمية التي اضمحلت، من دون أن تحتفظ في بغداد إلا بظلّ حياة، بفضل التحالف المؤقت بين الحنابلة والمتصوفة، وهو أنقذ الرباطات من الحقد الشيعي.

وكان الحلاج هو الذي أدخل التصوف إلى المعترك السياسي قوة اجتماعية، لأنه أمده ببناء كلامي وفلسفي أصيل ومحكم، لكن هذا جعله عديم الدفاع ومعرضًا للاتهامات الكلامية بالتكفير، بل ومهدد بالعقوبات الشرعية الحاسمة.

توجّه تهمة الكفر في حالتين: الجحود والنفاق. ويشير الجحود إلى المرتد أو العنيد (يهودي أم مسيحي أم صابئي). أما النفاق فهو الإهمال العمد لأوامر التشريع، سواء في ذاتها (مطلب تعبدي) أم في التحضير لها (مطلب توسلي). ويعرّض هذا للحدود (حقوق الله)، وإلى العقوبات المنصوص عليها في القرآن[127].

والنفاق هو (شرك خفي)، أخطر من الجحود وحدّه القتل، لكن مدارس الزهّاد لاحظت ومنذ أيام الحسن البصري، أن كل فاسق هو منافق، ومن ثم أخطر من المرتد، لكن أمر الندم يعود إلى سريرته، ولا يستطيع العقاب الشرعي الوصول إلى دخيلة القلب، فهو يرقب الآثار الخارجية للنفاق، أو الكبائر الأربع الرئيسة: الزنا والخمر وحدّهما الجلد والسرقة وحدها قطع اليد، والمحاربة والقذف وحدّها قد يصل إلى القتل عندما يتعلق الأمر بسبّ الرسول[128].

إن مسألة التحقق من الهرطقة أمر أساس لتطهير المجتمع الديني. وهي موازية لمسألة تزكية الشاهد. إذ تتطلب نوعًا من المسارة يُجبر فيها أعضاؤها على الإخلاص بعهد شرف، يُسأل الله فيه، على نحو سلبي، (إنزال) نار النقمة على شاهد الزور، الهرطيق، لا الإيجابي الداعي (لإنزال) روح من الحق عليه. ويحوي القرآن الكريم مرجعًا في شأن مباهلة من هذا النوع، هي مباهلة المدينة بين النبي ونصارى نجران. وقد استخلص الشيعة منها طقسًا تعبديًا للإخلاص يحمل الاسم ذاته، ولجأ إليه السنة من حين لآخر، لكن على نحو خاص لا عام. وهو معيار الإلهام الخبيث الشيطاني عند الشيعة، أي الوسواس الذي يمسّ الهرطيق، ف(النفس الخبيثة) وحدها هي التي يمكن تمحيصها في القلوب في الإسلام. لأن (الروح الطيبة) (الملاك) هي عامل خارجي، يهمس في الآذان. وإذا ما كان هناك روح إلهية (مذكورة في القرآن)، فيجب أن يكون لها نمط فعل لا يمكن تحديده، وما كان هناك سوى متطرفين ضالين، من شيعة شرعيين مهلوسين وزهّاد سنّة، ليقولوا بحلول روح الله في قلوبهم. فهذا ليس سوى كفر بسلطة الله الكليّة، خالق الوحي الشفهي. وكان الشافعي أول من استبعد من الشهادة جماعة الخطّابية من غلاة الشيعة، لأن إلهامهم الداخلي أمرهم بالتحفّظ العقلي (التقيّة) أمام من لا ينتمي لطريقتهم. وهذه الثورة الروحية هي جريمة الجرائم في مجتمع ديني، وقد اكتشفته المدائن عاصمة الساسانيين قبل الإسلام بين المانويين تحت اسم الزندقة وأدانته.

5/ 2/ 2) أصل الزندقة السياسي (هرطقة مانوية)

أصل كلمة زندقة من المصطلح الإيراني: زَنْديكي، من زَنْدَه أي السحر (دارميستيتر Darmesteter، عن JAP، 1884 م، الصفحات 562 - 564: أما المسعودي، (مروج الذهب)، الجزء 2، 167، فأخذها عن زَنْتي، في الحاشية[129]). وتعد الزنديكي في علم الهرطقة المجوسي، واحدة من ثلاثين خطيئة رئيسة: وهي الإيمان بإمكانية قدوم الخير من أهرمان ومن الشياطين(ف ف)، وبالنتيجة، هي الخطيئة التي تستحضر الشيطان (أ بارثيليمي، جوجاستَق أبَليش، 1887، 39 - 40، عن حاشية سنسكريتية في مِنوخِرات)[130].

وعندما عكس المانويون (نحو عام 260 م) الثنوية المجوسية الرسمية في الدولة الساسانية

(النجوم السيئة الطالع)[131]، جرت ملاحقتهم وقتلهم بتهمة الزندقة، لأنهم بحثوا عن الإلهام بالصلاة للأرواح الخبيثة. ثم حفظت الدولة العباسية لهم لقب الزنادقة، وقد مكّنت طبيعتهم «الروحية الزاهدة (فهم لا يأكلون اللحم أيضًا)» ومساراتهم من استخدام كلمة الزندقة ضدهم: قانونيًا أمام القضاء وأدبيًا أمام الرأي العام. ومُنح كبيرهم حرية في المدائن، العاصمة الساسانية (تحت اسم رمزي هو (بابل))، لكن الشرطة الإسلامية راقبته بعناية منذ بداية الفتح، وانتهى به الأمر إلى الطرد إلى صغد، في عام (296 هـ/ 908 م) تحديدًا، وهناك وجد نفسه محميًا بسبب التدخل الدبلوماسي لجار قوي هو قاغان الترك الأويغور في كوشو (= طَقَزغاز)، حامل لقب (السلطة الثانية) الإديكوت (Idiqut): والذي تحول إلى المانوية منذ عام (762 م). ونذكر أن الحلاج لربما وصل حتى كوشو[132] في رحلته الكبرى إلى التركستان.

وكان اتهام الزندقة ينحصر بمانوية المدائن (الاسم المسلم لمدينة ستيسيفون (أسطفون) الكبيرة) أمام المحاكم الإسلامية في العراق، لكنه امتد بسهولة إلى المهتدين الجدد، ممن أخفى إسلامه الحديث مسارّات خفية لطرائق زهد ذات إلهام باطني، مُنع فيها أكل اللحوم. وقد أشار مؤرخو الهرطقة من الشيعة المعتدلين مثل الحسن النوبختي، إلى المدائن على أنها مركز غلاة الشيعة الزنادقة منذ بداية القرن الثاني للهجرة: أي القائلين بمذهب حلول الروح (حلول الروح في القلب من سالك إلى سالك، في سلاسل وعبر الأكوار الفلكية)، وبمذهب (الانعتاق) من تشريع الدولة الإسلامية (الأموية في ذلك الوقت، المعادية لعلي، وحتى لمحمد). أي مذهب ثورية سياسية تكلّف الروحُ الإلهية المنتمين فيها الاستقلال، عبر زعيم مختفٍ يدّعي الربوبية، المصطلح المُعتلّ بالتألّه، متكلمًا باسم الله بالضمير الأول، وهو ما لم يفعله رسول الله إلا عندما كان (ينقل) نصًا من الشريعة الموحاة.

5/ 2/ 3) زندقة الغلاة من شيعة المدائن الغنوصيين

يبدو أن مصطلح الزندقة التقني استخدم ضد مسلمين غالبًا، وكان ذلك من قبل الأئمة الشيعة، وليس من قبل المحاكم الأموية السنية. فقد استخدمه الإمام السادس جعفر الصادق، ضد (مُلهَم) متطرّف (هو بشار) من أتباعه، ادّعى، على طريقة الشيطان، باستمرار حبه وخدمته للإمام جعفر مع هذا الطرد: وهو نوع من الزندقة من الدرجة الثانية قوّى التعارض الصواتيّ بين الزنديق والصدّيق.

ويعود الاستخدام القانوني لمصطلح الزندقة من الناحية السنية، إلى ابن حنبل و(ردّه الزنادقة)[133]، حيث أضاف ابن حنبل إلى المانوية والنصارى المؤمنين بالمانوية (أي الذين لا يعدون الروح القدس رسولاً، بل ملهم باطني، خفي ولامادي)، عدة فئات من المسلمين تؤمن بالمانوية. وأولهم الزهاد الذين لاحقهم الخليفة المهدي بأحكام قضائية خاصة عام (170 هـ/ 786 م) كونهم مريدين للثنوية بحرمان أنفسهم من الحياة الجنسية ومن أكل اللحوم في الحياة الدنيا، أولئك الذين وصفهم الخشيش، أحد أصدقاء ابن حنبل، بالروحانيّة (كُليب، ربوح، ربيعة،

جابر بن حيّان[134]). ويضيف ابن حنبل إلى طبقات الزهّاد[135] الأربع المسالمة هذه، والتي أمر المهدي بملاحقتها مؤقتًا، بعد نوع من المزج السياسي بينهم وبين المسارّة العباسية القديمة الأبي مسلميّة، التي كانت تكتسب قوة بفضل حارثيّة المدائن، يضيف إليهم [ابن حنبل]، وبطريقة غير متوقعة، عالم الكلام الكبير جهما بن صفوان، أول من عرّف الله في الإسلام بأنه روحي خالص منزّه في كلّية وجوده عن الصفات التشبيهية. لقد قدّر ابن حنبل أن جهما كان في جدل ضد الكرمنس (cramanas) (البوذيين)، فاشتق هذه الحجة من روحانية الله الخالصة من (زنادقة من النصارى). بينما جادل ابن حنبل (من موقع الحنفية اليهودية) بالوجود الحقيقي للصفات الإلهية المذكورة في كتاب الله. وقد ضيّقت المدرسية الإسلامية المبكرة، المعتزلية والاسمانية ونصيرة حرّية الإرادة، من اختلاف عظمة الله في صفاته، تحت تأثير أول المتكلمين المسلمين من دون شك، أي تحت تأثير جهم. لكن جهما كان قدريًا وقد أدّى (منهجه السلبي) في سلب كل الصفات عن الله إلى لا أدريّة فارغة، إلا إذا كانت (أي غير الأدرية) تعبيرًا (كما هو عند الخليل والكندي) عن حب لله يبحث عن عبادته في عين تجريده، أي عبر فقره (هو) الإرادي. وقد شكك ابن حنبل أيضًا (بالنهج السلبي) العاشق الذي ورثه محاسبي عن (الروحانية).

5/ 2/ 4) زندقة المتصوفة

فرضت حياة المتصوفين الأوائل الداخلية عليهم مشكلات إلهام تحاذي الزندقة. فقد كانت فكرة النافلة التي نتقرب بها إلى الله، ومنذ الحسن البصري، تضع هذا الفعل فوق الفرض في الدرجة، وهو ما (لا نتقرّب به) إلى الله[136]. فقد اقترحت النافلة علينا (بإلهام) خارج عن سيطرة التشريع، لأنها خاصة وشخصية، ومن الأفضل أن نقول إنها (شخصانية). إنها إيماءة إلهية تثير في داخلنا شطحًا، تسرّ إلينا بالحق بالتعبير باسم الله بالضمير الأول، تجعلنا (شاهدًا) فتمنحنا حرية سامية. يطرح قلق شخصيتنا الخالدة في قلبنا مشكلة الأنا (EGO) كما يقول إقبال[137](ص ص)، فهي امتحان إلهي يمكن أن يتحول إلى سوء كما هو الأمر في حالة الشيطان. ويفترض أن مكحولاً الدمشقي (توفي نحو 116 هـ/ 734 م) قد قال قبلاً: «من عبَد الله حبًا (نافلةً، لا فرضًا) فهو زنديق»[ق ق]. وحدد ذو النون: «السماع: وارد حق يزعج القلوب إلى الله، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس[ر ر] تزندق»[138]. ويردد الشبلي الفكرة ذاتها: «من أشار إليه في نفسه فهو زنديق»[139]. أما الحلاج فقد لاحظ، وعلى نحو أكثر عمقًا، أنه بالدخول إلى الحال عبر التأمّل يشهد الفاعل أن فرض التوحيد «إثبات أن لا إله إلا الله» يظهر له كزندقة «عبر إثبات ذاته في ثنوية مع الله»: لأن شاهد القدم يعلن الصيغة الشطحية من عمق الأنا الطبيعية عند المتصوف (أخبار رقم 2). ليس الأمر خاطرًا لا شخصيًا بحقيقة موضوعية، كما هو الحال في البرهان الذي يبتلي عقل الفلاسفة باستمرار، لكنه جذب خاطر شخصي من الحقيقة الخالقة التي تعيد خلقنا من جديد في الآن، كشاهد آني، في كل إذلال الهوى وفي كل حقيقة المنّة الإلهية. لكن هل من المسموح قولها (أي الصيغة الشطحية) للآخرين؟ إنها مسألة القول بالشاهد، التي ستنتقد في القضية. فالحلاج

يظن أن هذه الصيغة الشطحية تَنذُرنا إلى الموت، لأنها تضحّي بنا كي تعيد بعثنا.

وقد أنشأ مؤرخو التصوف الإسلامي منذ السلمي لوائح (لمحن الصوفية)، التي تعرضوا لها بسبب (التشريع الإسلامي الذي يقتل الأولياء):

نحيل إلى لوائح عبد الغفار القوسي[140] والشعراوي الخاصة، عن إتلاف المؤلفات (الترمذي)، والاعتقالات (ابن الكرّام).

والنفي والإبعاد: نُفي أبو يزيد البسطامي سبع مرات إلى جُرجان). نفي سهل التستري من الأهواز إلى البصرة. ولوحق بُنان الواسطي في القاهرة على يد خمارويه وتكين. ورُحِّل ذو النون المصري إلى بغداد.

والقضايا ضد أبي حمزة والنوري، والحلاج وابن عطا وحلاجيين آخرين انتهت أولاً بإعدامهم، ثم بناء على طلبات من المتكلمين العقائديين الأشاعرة، أبي إسحق الإسفرائيني والباقلاني في بغداد، نحو عام (360 هـ)، إلى الإدانة الرسمية لمذهب حلول الروح التي أدت إلى وضع غلاة الحلاجية، أي المصرّين على التأكيد بأن (روحًا) سرمدية يمكن أن تتحقق باختراق الزمن إلى داخل قلب حي لكي تولّيه، خارج القانون. كما طُردت طريقتان كلاميتان أخريان بالطريقة ذاتها، قبل الحلاج، لمقاربتهما الكلامية من المصطلح الشطحي: الكرّامية (التجددات الإلهية لحياة المؤمن الورع)، والسالمية (التجلي الإلهي). ويمكن تجريم هذه التعابير في علم الكلام بمعناه الضيق بالتأكيد، لأنها غير ملائمة وبسبب الشك في التشبيه، لكن خارج غير الأدريّة الصرفة، كانت كل مدارس علم الكلام الإسلامي عرضة لاتهام مماثل، بينما تكمن المشكلة في دخول اللغة التجريبية ورمزية التعريفات الأكثر إبهامًا في صلبها (راجع ابن عقيل).

ولم تكن الصيغة المعتادة، أي حلول الروح لترضي الحلاج إرضاءً كاملاً من جهة أخرى، فبدّل أحيانًا الظهور بها، والتي يمكن تعريضها للانتقاد أيضًا[141]، لكن الصيغة المفضلة لديه والتي دافع عنها من بعده الهروي، الحنبلي الكبير، كانت عين الجمع، بين عين المخلوق وعين غير المخلوق، وبين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، في المساواة الشجاعة لحقوق الهوى (أخبار، رقم 1)[142].

لسنا في حاجة هنا إلى أن نتفحص المفاهيم الأدبية لكلمة الزندقة على مرّ العصور. وقد خصص لها ج فاجدا (G. Vagda) مقالات مهمة[143]. ولكن، لنلاحظ بسهولة أن الثعلبي قد نعت الدهري بالزندقة، والدهري هو المفكر الحر الذي لا يؤمن بالحياة الآخرة ولا بيوم الحساب (في مقارنة مع الزاهد الواجد الذي يرى أن حماسته للكمال هي بدء أبديته: دهر، أي (مدة أبدية)، فهو معنى، ويا للسخرية، مشتق إذًا) (كما استخدم) منذ بداية عهد الدولة العباسية. ولنلاحظ أيضًا أن الزنديق معنى للغشاش، ولمدّعي الإلهام المزيّف، وللمتآمر الثوري في ثلاثيتي الزنادقة الشهيرتين كما وُسمتا بأقلام بعض المؤرخين[144]: ثلاثية ابن الراوندي والحلاج والمعرّي: أولئك الذين (عارضوا القرآن)[145]، وثلاثية الجنابي والمقنّع والحلاج: أولئك الذين أرادوا تدمير الدولة[146].

3/5) السلطة العليا وتوكيلها في محكمة، والمحكمة، وكفايتها واختصاصاتها

5/ 3/ 1) الإجراءات الاستثنائية ونظر المظالم

تطبيق الشريعة في حالة الحلاج

يجب على العاهل في الإسلام، وهو الإمام وخليفة نبي الله بدايةً، أن «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر» كل المؤمنين في الأمة. و(تسمّى سلطة الخليفة)(ش ش) الحسبة، عندما يتعلق الأمر بمراقبة الطرق والأسواق والمدارس، ونظر المظالم، عندما يتعلق الأمر بتعسفات جديّة جدًا يرتكبها الموظفون، والتي تُعرض على نمط نداء إلى أمير المؤمنين[147].

وعادة ما يستخلف العاهل المسلم في سلطاته مجموعات مختلفة من الموظفين. وقد سُمّي وزيرًا مفوّضًا لكي يقوم باسمه بتعيين الموظفين العامين منذ تسنّم العباسيون السلطة، بينما بقيت المهمات الفخرية لحاشيته تحت سيطرته المباشرة بحال أو بآخر. لكن المذهب يقول إن الصبغة الدينية لبعض المهمات تجعلها تصدر من الإمام وحده (فالوزير سلطة زمنية يحمل وحجابه السيوف العسكرية، ومراتبهم أعلى من العسكر[148]). فالإمام هو كبير أئمة الصلاة، يصرّ على تأدية هذه الوظيفة (التعبدية) ما سمح له الوقت، وعلى ذلك الحج، والجهاد. وقد صرخ الثوار في المقتدر: «أبطلت صلاتنا وحجنا وجهادنا بسوء سيرتك». ولذلك عُزل عام (317 هـ/ 929 م)[149].

ويفوّض الخليفة محكمة القاضي الإجراءات الشرعية. لكن هذه المحكمة الوظيفية لا تستطيع العمل إلا باللجوء إلى طبقتين من المؤمنين ليس على الخليفة واجب تعيينهم ولا حتى دفع مرتباتهم: الشهود (الذين يماثلون، من وجهة النظر (الديمقراطية)، المحلفين عندنا في محاكم الجنايات) للتحقيق البدائي في القضية وأهل الإفتاء من الفقهاء المستقلين لتفسير الشريعة الصحيح. لكن في واقع العصر الذي هو محط اهتمامنا، قام القاضي أبو عمر، السياسي الخالي الذمّة، بتنظيم لائحة (احترافية لشهود (ثقات)، وبدلاً من أن يطلب فتوى الإدانة من آخر، مزج السلطتين، سلطة المفتي التشريعية وسلطة القاضي القضائية، مستصدرًا بنفسه فتواه الخاصة.

وسنذكر في الفصل السادس تركيبة مجلس المحكمة وطبيعتها المميزة مستقاة من الجلسات. بينما نكتفي هنا بملاحظة: أن إخفاق ابن داود في شكواه يرجع إلى أن صياغتها جرت أمام محكمة عادية يرأسها قاض، وأن ذلك القاضي وُضع أمام فتويين متناقضتين، إحداهما صادرة من المتظلّم نفسه وهو ما ألغى القضية. ناهيك بأن ابن عيسى، في إعادة فتح القضيةِ عام (301 هـ/ 913 م)، كان عازمًا على إنقاذ الحلاج، فجعله يمثل أمام محكمة وزير كونه مخلاً عاديًا بالنظام العام يكفيه التعزير. أما في عام (308 هـ/ 921 م)، وقت شكوى الأوارجي وابن مجاهد، فقد كان ابن عيسى نائب وزير عادي (مع سلطة يفوّضه فيها رئيسه، الوزير حامد) أجبر على اعتزال التحقيق في قضية الحلاج التي أوكلها الخليفة للوزير حامد. ويبدو أن حامدًا استغل امتيازات المحاكم الاستثنائية من نوع نظرِ المظالم، فالدافع الشرعي لإدانة الحلاج كان في عدم (مراعاته (إحدى) العبادات الظاهرة: الجمع والحج والجهاد) (القسم التاسع من مجموع نظر المظالم عند الماوردي)[150]: «فإن

حقوق الله أَولى أن تستوفى وفروضه أحقّ أن تؤدّى»[151].

وتختلف المحكمة التي حاكمت الحلاج عام (309 هـ/ 922 م) في الواقع عن محكمة القاضي العادية، أي نظر القضاة، كما تختلف عنها نظر المظالم:

1) بتفويضها: فهي محكمة غير عادية واستثنائية وغير دائمة، منشأة لعمل أو لمجموعة أعمال محددة،

2) بمجلسها: إذ يرأسها الخليفة أو من ينوب عنه في ولايتها، وزيرًا كان أم أميرًا أم قاضيًا[152]، وتتضمن أيضًا حماةً وأعوانًا لإظهار اليد القوية وضبط النظام، وقضاةً وحُكامًا لأجل شرعية الإجراءات، وفقهاءَ لحل الاختلافات في التفسير الشرعي، وكتّابًا لتحرير المحضر الرسمي من تحقيقات وكتابة ما تم تقريره، مع أو ضد، وأخيرًا، شهودًا عدولاً.

3) بامتيازاتها:

أ) سلطة تنفيذية فعّالة،

ب) صلاحية توسيع الإجراءات إلى ما هو أبعد من حدود المطالبة القضائية[153]،

ت) استخدام كل وسائل الإكراه[154] للوصول لإظهار الحقيقة،

ث) الاعتقال والتعذيب في أثناء انعقاد جلسات القضية[155]،

ج) حرية الإرادة في تحديد ميعاد البت في القضية،

ح) إقرار اللجوء إلى تحكيم رجل أمين حتى وإن رفض الطرفان تسوية الخلاف وديًا،

خ) إكراه الأطراف الذين يسيئون الدفاع عن أنفسهم على البقاء تحت تصرف المحكمة[156]، وفرض احتياطات لمنعهم من الإنكار وتكذيب التهم،

د) تلقي شهادات المستورين[157] مع عدم أخذ القضاة إلا بشهادة الشهود العدول،

ذ) توجيه اليمين[158]،

ر) إصدار طلب رسمي بشهادة الشهود، لبناء الإثبات: مع أنه، يقع على عاتق المتظلم استحضار الشهود وعلى القاضي سماعهم بناء على طلبه[159]، في محكمة القاضي.

5/ 3/ 2) الشيعة في البلاط وإعادة فتح القضية

فقدت السلطة العباسية إيمانها بمؤسسيها من الراوندية الغلاة فور تسنمها السلطة، ولم تستعد ثقتها بشرعيتها إلا مع الشوافعة، وذلك بعد أن تعرضت للاضطهاد الشيعي على يد البويهيين. ونجد بالنتيجة أن غالبية الموظفين في البلاط لم تكن تؤمن بشرعية السلطة التي تخدمها منذ عهد

المأمون حتى المقتدر: قضاة أحناف من المعتزلة لا يقبلون نظريًا إلا بإمام علوي، وفقهاء ظاهرية (والطبري) يفضلون، في حالة الاختيار، علويًا. بينما بحث أهل الحديث بهدوء عن تعريف قواعد للإجماع تسمح بِعَدِّ سلطة الأمر الواقع (de facto) (= العباسية) شرعية (de jure)، وذلك من أجل المصلحة العامة للأمة الإسلامية: سهل التستري، ثم تبعه بعض الحنابلة[160] بدافع من الورع والتقى، وأخيرًا، وبخاصة، الشوافعة، بتعميق المفهوم السني عن الإجماع، ولمواجهة الخطر الشيعي.

منذ عهد المأمون، عام (203 هـ)، الذي عيّن، في ميل معتزلي صرف لتصحيح العيوب، علويًا وريثًا له، كان لمن خلفه من العباسيين نوبات من تأنيب الضمير (المنتصر)، وأحلام (المعتضد) تمس شرعيتهم، كما راود بطانتهم الشيء ذاته أيضًا. لذلك وجدنا في البلاط ميولاً شيعية بين العائلات الوزارية القديمة وبين الندماء وكتبة الدولة. وكان تارة تشيعًا دنيويًا، بقصد جمع نقود غلاة المتحمسين لدعم تآمر يُدبّر لداعي (الأمر الذي لم يتحقق قط، لكن كان هناك كثير من الثوار العلويين والمنظّرين الأفلاطونيين، الذين دخلوا في اللعبة وهُزموا في معركتها)، وتارة تشيّعًا نظريًا وأدبيًا، لإرضاء العقل والقلب (من دون المخاطرة بالعمل)، وتارة تشيعًا متطرفًا غاضبًا يعمل على تحقيق النبوءات بسقوط العباسيين وحلول اللعنة عليهم.

وينتمي بنو ثوابة (جامعو المال (ومعهم البَاقتائي) للمطالب الإمامي جعفر نحو عام 248 - 255 هـ) إلى التشيع الدنيوي، والذين زادت حكمتهم بازدياد ثروتهم فبقوا شيعة بالمعنى الأدبي للكلمة فحسب، كما بقوا على رأس وظيفة الرسائل الخلافية: وبنو الخصيب وبنو يزداد والإسكافيون أيضًا، وهم شيعة في العصر ذاته. من جهة أخرى كان هناك آخرون يحركهم الدافع المالي ذاته، أسسوا بيت مال لحزب شيعي شرعوي دائم، تسرب إلى الوزارات واشترى الأراضي، هم بنو النوبخت.

وتنتمي مدارس فكر عديدة تختلف فيما بينها بما يكفي إلى التشيع النظري: معتزلة (آل التنوخي) وفلاسفة (بني المنجّم).

كما ارتبط ميولان بالتشيع المتطرف: الأول حلولي (أو سيني)، يعلن أنه يتلقى وينقل روحًا إلهية: وهي الطريقة القديمة لغلاة الكيسانية، والقريبة في الزمن من إسحق الأحمر (توفي عام 286 هـ) والشلمغاني. وتدرّس الأخرى بشجاعة علم كلام يناقض الظواهر، التي لا تعدها سوى تلبيس يجب نبذه عبر الإيمان بفيض إلهي أزلي قديم، هو محمد (ميمية) أو علي (عينية)، وهو مذهب عائلات بني الفرات وبني البسطام والكرخيين وبني الفيّاض وبني حمدان، الذين سيطروا في ذلك الوقت على كثير من دوائر الدولة. ونجد في البلاط هذه الميول الشيعية الثلاثة، ما بين عامي (304 و309 هـ). بينما جمع عدد من العائلات التي احتفظت بتعاطفها مع التشيع بين حالتين عقليتين متناقضتين: حالة عقلية مأخوذة بالأعمال المالية والمزايا، وأخرى بالتأمل في العقائد والنبوءات. وهكذا كان في بني الفرات أحمد الأخ الأكبر للوزير علي بن الفرات، (توفي عام 291 هـ)، أحد التلامذة المفضلين (يتيم)[ت ت] لمحمد بن نصير النميري، قبل أن يلمع في المهنة خبير ضرائب.

وعلي الذي كان في الظاهر وزيرًا مستقيمًا للسلطة السنية وإداريًا لامعًا، وشيعيًا نشطًا في السر، أكثر اعتدالا من أخيه. وقد استخدم نفوذه لينصّب المنضوين إلى حزب بني النوبخت الشيعي في وظائف القيادة، وحضّ الخليفة على الاعتراف بزعيمهم ابن روح، (ممثلاً للإمام الغائب) في عام (305 هـ). ويبدو أيضًا أنه أنشأ نقابة أشراف خاصة للطالبيين في العام ذاته. لكنه كان شكاكًا في غلاة الشيعة كبني البسطام (مع أن أحدهم كان ابن أستاذه الأول في إدارة الضرائب) والكرخيين (مع أنهم من مواليه). أما ولده المحسن فقد كان متطرفًا فالتًا من عقاله، يتبع الشلمغاني، وعندما أطلق والده يده في العمل بين (311 – 312 هـ)، شرع بذبح أعدائه بطريقة طقوسية، كما الرؤى التي يُذبح فيها مضطهدو العلويين على يد المهدي في يوم الثأر.

ونجد بين شخصيات البلاط الذين نلحظ عندهم ميولاً شيعية: الخليفة ذاته، وبطريقة فجائية، عندما قال إنه يؤمن بابن روح، لكن من دون أن يلتزم بأي غلوّ، فالظاهر هو عدم علمه بأن الوزير حسين بن وهب، الذي عينه عام (319 هـ)، كان عزاقريًا. ثم مؤنسًا، وميوله المتأخرة للتشيع، والتي لم يعط الذهبي أي تفاصيل عنها (راجع ابن عساكر)، فقد كانت نوعًا من الحماسة القليلة للأئمة الغائبين، من دون أن تجذبه نحو أي من الدعاة ال(إحياء) المختبئين أو غيرهم، ومن دون أن تمس ولاءه للخليفة العباسي، وإذا ما انتهى الأمر به لأن يثور على الخليفة، فإن سبب ذلك يعود إلى فعل دسائس خصومه مثل هارون بن غريب وياقوت، وإذا ما انتهى لتلقي النصح من مستشارين من الشيعة من بني النوبخت (الذين استصدروا مرسومًا بوجوب لعن معاوية من على المنابر، في عام 321 هـ)، فقد رفض باستمرار الاشتراك بلعبة الوزير ابن الفرات السياسية، بين (296 و312 هـ). ثم العائلة الوزارية بنو وهب وأحد أعضائها هو الحسين بن وهب الذي أصبح عزاقريًا في عام (317 هـ). ثم عائلة بني حمدان، التي حكمت حلب والموصل بعد ذلك. فقد كان الحسن بن عبد الله بن حمدان عزاقريًا منذ العام (312 هـ)، ومنح الشلمغاني لجوءًا في الموصل (وسيحمي أخاه، علي سيف الدولة، الخصيبي منذ (331 هـ) في واسط، ثم في حلب). ويطرح هذا السؤال عن تشيع الأمير الحسين بن حمدان (توفي عام 306 هـ)، كبير العائلة، وإلى أي فرقة انضم؟ إلى غلوّ الخصيبي الذي أصبح حفيده الحسين أبو العشائر من أتباعه في حلب، أم إلى العزاقرية، مثل ابن أخيه الحسن (وهذا أكثر احتمالية، لكنه يوجب إعادة النظر في تشيّع والده بالتبني، مؤنس). أخيرًا نجد من بين كتبة الدولة، بني الزيات (واحد على الأقل عزاقري، عام 322 هـ: وواحد من بني جشيار).

ويوجد نص متأخرٌ يؤكد أن الخصيبي، (توفي عام 357 هـ)، جادل الحلاج، لكن النقاش جرى في البلاط بين الحلاجية (أبي بكر الهاشمي) والعزاقرية (ابن أبي عون)، على أرضية من علم الكلام وبمصطلحات شيعية سينية.

وقد حفظ أبو جعفر الطوسي نصًا يعود تاريخه لما قبل عام (309 هـ)، ولربما قبل عام (306 هـ)، يكشف لنا اختراق الحلاج للأوساط الشيعية البغدادية، والقلق الذي سببه لابن روح تحوّل بعض العزاقرية إلى الحلاجية، وهو محاورة مع أم كلثوم العمرية.

فقد كشفت له أم كلثوم أن أبا جعفر الشلمغاني داوم على تعليم بني البسطام، وتحت ختم السرّية، مذهبًا (لعن ابن روح هذا المذهب من دون جدوى: فقد شرح الشلمغاني لبني البسطام أن تلك كانت لعنة صورية)، هو مذهب المخمّسة الذي يقول بتناسخ الخمسة: روح النبي في أبي جعفر العمري الثاني، وروح علي في ابن روح، وروح فاطمة في أم كلثوم، وقد ألزمها ابن روح منذ ذلك الوقت بقطع كل اتصال مع بني البسطام (وقطع الوزير ابن الفرات معهم أيضًا، منذ عام 306 هـ) ثم أضاف: «ليجعله طريقًا إلى أن يقول لهم إن الله تعالى اتحد به وحلّ فيه، كما يقول النصارى في المسيح عليه السلام، ويعدو إلى قول الحلاج لعنه الله». ويظهر هذا النص أن المتكلمين المعتزلة (وإليهم انضم أبو سهل النوبخت في هذا الشأن) صنّفوا الحلاج بين الحلولية ووضعوه خارج الشريعة زنديقًا في عام (306 هـ)، ولذلك أراد ابن روح أن يصف الشلمغاني بالحلاجية، ومن ثم، بالزندقة.

ومن الواضح أن الشلمغاني كان حلوليًا، مثل كل المخمّسة، لأن العنصر الذي تجلّى في الخمسة في يوم المباهلة لا يمكن أن يكون في أصله إلا فردًا، أي روح إلهية: الروح المولدة للمسح التي تلقّاها أهل الكهف في الظل الممدود (ظل المعرفة الأصلية: (عبر) التقلّب). وتظهر طريحة المسح عند المنصورية وعند مُفضّل الخطّابي وعند إسحق الأحمر لشرح التقديس، على عكس الطريحة الإسلامية العادية التي تضيّق الإلهام لتجعله استقبالاً ونقلاً لرسالة ينقلها ملك (= روح)، وعلى تعارض مع الطريحة المتطرفة في (التلبيس) التي تختزل صورة الولي الإنسانية إلى تخفّ عادي للفعل الإلهي الخالص (العينية والميمية). وقد دفع انتشار هذه الطريحة الأخيرة بالشلمغاني، ورغبة منه في دحضها، إلى إعطاء شرح لمسألتين: مسألة الشرّ ومسألة اللعنة. إذ يمكن الولي أن يُلعن بلعنة ظاهرية صورية عندما يكلّفه الإمام مهمة سريّة ويتصنّع مقاطعته: هكذا فعل الإمام جعفر مع بشّار، والإمام الجواد مع ابن سنان والإمام الحادي عشر مع ابن النُصير، فادّعى الشلمغاني أنه لا يزال رسولاً لابن روح، حتى بعد أن لعنه الأخير. ومنها تفسيره لمسألة الشرّ: فنقيضة الخير ونقيضة الشرّ تظهران الله، والضدّ مقدّس بقدر ما هو الإمام إن لم يكن أكثر. والمهدي في أصله هو إبليس (القايِم = الذي يرفض السجود).

لقد تكلّم الحلاج وكتب، والحالة هذه، في النهاية إلى وسط يستعمل مفردات شيعية تعد تأويلات من هذا النوع مألوفة لديه. لقد تكلّم عن أهل العين وعن أهل الميم وعن أهل السين، وعن إله الأرض (يقابل إله السماء)، وعن هيكل الناسوت، وكتب عن إبليس في طاسين الأزل.

5/ 3/ 3) أعضاء المحكمة الاستثنائية

5/ 3/ 3/ 1) مجلس الخليفة

يُعد الخليفة[161] رئيس المحكمة الاستثنائية قانونًا، لكنه لم يعد يشارك في الجلسات في الواقع بل ترك للوالي[162] إدارة الإجراءات. بينما تهدد أهواؤه في أثناء ذلك استقلال هذا القضاء الاستثنائي دائمًا، فهذا القضاء هو وليد حقه في التحكم بالعدالة المعتادة[163].

ويبدو أن الهيمنة على هذه المحكمة قد بدّلت موضعها بين الأعضاء منذ زمن محكمة المحنة في عهد الخلفاء المعتزلة، وانتقلت من ممتهني القضاء إلى السياسيين في زمن الحلاج. وقد كانت حركة التحول سريعة جدًا، فقد ترفع كل كاتب وكل وزير إلى فقيه[164] أدار بنفسه التحقيق في النقاط الأكثر حساسية في المذهب: فأشاروا بأنفسهم إلى الطرائح المدانة، ولم يلجؤوا لقاض إلا لإنشاء صيغة الحكم[165]. بينما يبدو أن القضاة أداروا بأنفسهم التحقيق مع المتهمين في عَصر الخلفاء المعتزلة.

ثم انتقلت الهيمنة إلى الوزراء[166]، واتخذت المحكمة شيئًا فشيئًا هيئة بلاط سياسي عالٍ في يد الحزب الذي يملك مفاتيح السلطة.

تظهر قضية الحلاج الطويلة، بانقطاعاتها واستئنافاتها، أن سير المحاكمة يعكس أزمات الوزارة السياسية بأمانة، أو، لكي نكون أكثر دقة، الرأي الغالب على مجلس الحكومة: فالقضية تدور هناك، والقضاة الحقيقيون يقبعون هناك.

كان مجلس الحكومة في ذلك العصر، يتألف عادة من ثلاثة أعضاء مفوضين بالقانون[167]: الخليفة والوزير والحاجب[168]: يضاف إليهم شيخ الكتّاب[169]، كاتبَ محكمة. ونسرد هنا عروضًا موجزة عن سيرة وصفات كل من الخليفة، وأصحاب الوزارة والحجابة. ونتبعها بعروض مشابهة عن أعضاء المحكمة الاستثنائية، من الولاة من غير الوزراء، والقضاة الذي دُعوا إلى المجلس للمشاركة، وأخيرًا عن (صاحب الشرطة) الذي لابد من أنه ساهم في الأمر. ونعود إلى عدة شهادات معاصرة، وبخاصة مذكرات ابن الزنجي عن أبيه، وشهادات كتبة آخرين، جمعها القاضي أبو علي التنوخي وحفظها الصابي[170]، وتبدو لنا فيها طبيعة القضاة الكبار، لاعبي المأساة، بطريقة شديدة الحيوية لا تزال، حتى يومنا هذا.

5/ 3/ 3/ 1/ 1) الخليفة المقتدر

هو الفضل بن جعفر، سُمّي (المقتدر بالله) عندما أصبح الخليفة، العباسي الثامن عشر، حكم خمسة وعشرين عامًا، وهو الابن الثاني للمعتضد، وضعته أمه شغب في (22)رمضان (282 هـ)/ (14) تشرين الثاني (895 م)، ولي بعد أخيه البكر، المكتفي في (13) ذي القعدة (295 هـ)/ (14) آب (908 م)، وهو في الثالثة عشرة من العمر، وقُتل يوم الثلاثاء (28) شوال (320 هـ)/ (31) تشرين الأول (932 م)، وكان عمره وقت وفاته سبعة وثلاثين عامًا. عُزل مؤقتًا مرتين: في (20 و21) من ربيع الأول (296 هـ)/ (17 و18) كانون الأول (908 م)، على يد ابن عمه عبد الله بن المعتز المنتصف بالله، وبين (14) إلى (16) محرم (317 هـ)/ (28) شباط حتى (2) آذار (929 م) على يد أخيه محمد القاهر بالله. وحمل ختمه «الحمد لله الذي ليس كمثله شيء وهو على كل شيء قدير»[171]، (وكان له ختم ثانٍ)[172]. وحملت عملته (جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين)، كذلك النقوش والطرازات المزركَشة[173] باسمه في المشاغل الإمبراطورية.

محتده: يظهر التحقيق في أصوله[174] أن المقتدر كان من دم عربي هاشمي بمقدار (2/ 16) فقط

(ممزوج بخوارزمية وصُغدية ويمنية وبربرية)، و(14/ 16) من دم يوناني (فقد كانت أمه شغب يونانية وكذلك جدته ضرار، وجدته الكبرى أَشَر).

أصبح خليفة في الثالثة عشرة من عمره، فلم يكن له، كما كان لأبيه (الذي أتقن الأخلاق والفلسفة)، أن يتثقف كفاية على يد معلّم «تعلّم شيئًا من الشعر من الزّجاج معلم أولاده، لأنه روى شيئًا منه في بعض المناسبات». وأغدق على أدباء ومغنيات من دون أن يهتم بتنافس مدارسهم، وعلى لغويين (ابن دريد) وقرّاء ومحدّثين أكثر من الشعراء والفلاسفة. واحتفظ بمجموعة من الندماء كان بينهم رجل واحد عظيم على الأقل، هو ابن المنجّم، الذي ربما تسرب إليه الاعتزال. وكان المقتدر شديد الشك لا يؤمن بوفاء أحد، فوهب الجميع أعطياته، ولم يترك لأي من محظياته، وهن كثيرات، أن يتعاظم نفوذها، ولا نعلم إلا أسماء بعضهن: ظلوم (أم الراضي وهارون)، ودمنة (جدة القادر، وقد سُمع لها في عام 319 هـ)، وخلوب (أم المتقي) ومشعلة (أم المطيع)، وكلهن أم ولد، وحُرّة (ابنة أمير الجيش بدر، التي تزوجت ثانية[175]). وكان النفوذ الأنثوي الوحيد لأمه التي سادت الحريم كما سادت بلاطه. ولم يكن يعرف كيف يتخلص من مستشاري أمه، أم موسى في عام (310 هـ)، ونصر الأمين عام (309 هـ) وعام (311 هـ)، لكنه لم يكف عن الاعتماد، لعدم وجود من هو أفضل بالتأكيد، على عائلة أمه (وبخاصة ابن خاله، هارون ابن غريب، وهو رجل عادي).

وقد حمله للسلطة ولاء كبار ضباط أبيه، وبخاصة الجماعة اليونانية الصغيرة التي انتمى إليها خاله غريب، وهي جماعة تفرقت على مر السنين، وقد أغدق عليهم الأعطيات، ولم يكف عن الاعتناء بهم، حتى بعد حماقاتهم الكبيرة (عبد الله بن حمدان عام 317 هـ)، وقد عرف دومًا، في الواقع، كيف يبقي محبة وود النخبة من جيوشه (وقد كلّف مؤنس الحجارية 22.000 مع الساجية، ونصر المصافيّة 20.000، التي مزّقها ياقوت عام (318 هـ)، ناهيك بأن الجيشين الآخرين دُمرا في عامي (324 و325 هـ) على الترتيب على يد الأمير محمد بن رايق، عندما نزع من الخليفة الراضي السلطة التنفيذية)، وإذا ما كانوا قد تخلّوا عنه في عام (320 هـ)، فلأنه لم يعد يملك ما يدفع به عطاياهم[176].

وقد دعم الصيارفة المتحالفون مع الحزب الشيعي المقتدر في عام (296 هـ)، فلم ينس يومًا الأهمية الخفية لتدخلهم، ولذلك اتخذ الفضل بن جعفر ابن الفرات آخر وزرائه، لكن هذا الأخير، وبإقناعه له بعدم الرحيل إلى واسط، حيث كان سيجد الجند والمال، وبتركه له في قلب المعركة، بدا وكأنه على اتفاق مع مؤنس لخيانته، والانتقام بذلك لمقتل عمه الوزير علي بن الفرات.

وقد قدّر المقتدر وظيفة الكتبة ووضعها، كما قال للوزير الورع ابن عيسى، عاليًا فوق وظيفة الفقهاء والقضاة السنة الذين شككوا بتنصيبه خليفة وهو ابن الثالثة عشر. وكانت سياسته في الشؤون الدينية دنيوية خالصة، ولأسباب عديدة: كنقص الانضباط الديني والأخلاقي في حياته، وهو ضعف لم يرد يومًا أن يتغلب عليه، كما منعه شك بعضهم (من أصل شيعي) في شرعية حكمه

(ولربما اهتم بالحلاج لأنه اشتهر بقدرته على التغلب على الاعتراضات الشيعية) من أن يروج، كما فعل ولده الراضي، التِباغض الكلامي (odium thologicum) عبر قضايا الهرطقة (إذ لم يُقر بإدانة الحلاج إلا بعد أن ألبس رداء مشعوذ يهدف لزعزعة النظام الاجتماعي). ونظر المقتدر إلى ما وراء الحدود بشيء من الشعور بتوازن القوى الدولي. فكان يعرف مثل وزيره ابن الفرات أن للإمبراطورية الإسلامية عدوين دائمين، الإمبراطورية البيزنطية في الشمال الغربي، وخان الترك الوثنيين (الأويغور) في الجنوب الشرقي[177]، يضاف إليهما، مجموعتان من الثوار الشيعة تهددان سلطته، زيدية الديلم في الشمال، تدعمها نهضة إيرانية ديمقراطية ضد العرب، والإسماعيلية في المغرب، في الغرب والجنوب، تدعمها تآمرات القرامطة الثورية الاجتماعية، فكان له بسبب ذلك سياسة خارجية واضحة: قسم الإمبراطورية إلى قسمين، شرقي وغربي (كما في عهد الرشيد والمعتمد)، واجتهد بجيشه مباشرة في الغرب ضد البيزنطيين والإسماعيلية، وعبْر جيش أتباعه السامانيين في الشرق ضد الترك والديلم، الذين احتفظوا (أي السامانيون) في بغداد منذ عام (288 هـ) بسفير دائم (صاحب)، هو عمران بن موسى المرزباني (توفي عام 307 هـ)، ثم علي بن عمران[178]. وذلك مع أن وزيره الشيعي ابن الفرات، كان عدو السنية الخراسانية السامانية، وقد قلّص من فاعليتها العسكرية، وسعى إلى إنشاء قوات عسكرية محلية ليضعها في موقع متقدّم على الجبهة الشرقية، وإلى أن يكسب لذلك حمدانيًا (الحسين في عام 305 هـ) أو ساجيًا (يوسف في أعوام 296 و304 و311 هـ). وقد أوكل المقتدر الجبهة الشرقية للقوات السامانية حتى عام (309 هـ) بناء على نصيحة من نصر، وهو التاريخ الذي سقطت نيشابور والري بيد الديلم فترة، ما جعله يشك بنصر (وفي تلك اللحظة بالتحديد رفض طلبه بالعفو عن الحلاج)، وأوكل الجبهة الشرقية إلى يوسف الساجي(310 - 313 هـ، الذي قُتل على الجبهة القرمطية عام 315 هـ)، وقد كان لهذا التخلي عن الحلف مع السامانيين ضد الديلم الشيعة أن يسلّم للأخيرين الشرق بأكمله وحتى عاصمة الإمبراطورية ذاتها (التي حرمت من الاتصال بموطنها الأم، خراسان). ثم استعاد السامانيون الري بالاتفاق مع المقتدر منذ عام (314 هـ) (314 - 316 هـ)، وظفروا بالأصفر الديلمي الذي أقام فيها (316 - 320 هـ)، لكن مَرداوِيج (319 - 323 هـ) قطع كل اتصال بين الخليفة والسامانيين (حتى سقوط دينور، 319 هـ). وحلّوا مجددًا في الري مع ما كان (323 - 329 هـ)، الذي ثار فقتلوه عام (329 هـ).

وكان على الخليفة أن يتعامل في السياسة الداخلية، مع مطالبات عائلته بالسلطة، وطموحات مستشاري أولاده، ومع العجز المستمر في الميزانية الذي سببته سياسة الحرب المقدسة، ومؤسسات الرعاية والمستوصفات التي أقنعته أمه بإقامتها، والأعظم من هذا بسبب البذخ في حفلات البلاط، حيث أمضى كبار الموظفين أصحاب الألقاب الوقت فيه على مدى العام، بعيدين عن أمكنة عملهم (فقام مقامهم في مهماتهم، حتى العسكر منهم، مفوضون غير أكفاء).

وكان هناك أمراء عباسيون كثر مستعدون للإطاحة به في البلاط ذاته، ومع عدم وجود تآمر علوي جدّي في أثناء حكمه، زد على ذلك أخاه القاهر، الذي هزمه في المرة الثانية. وقد تخلّص

المقتدر بسرعة كافية من أشد خصومه قوة، ابن المعتز، ومات عبد الله بن المعتمد أيضًا في عام (296 هـ)، ولم تكن الدعوة لأبي العباس بن محمد بن إسحق بن المتوكّل (توفي عام 316 هـ) عام (310 هـ)، لتؤخذ على محمل الجد، لكن دعوة ابن أخيه أبي أحمد بن المكتفي (توفي عام 321 هـ) فرضت نفسها منذ عامي (317 و318 هـ)، فقد كان، كما سنرى، المرشح المفضل لأمير الجيش مؤنس في عام (321 هـ). وكان مؤنس قد فكر أيضًا بابن المقتدر البكر، الراضي، في عام (319 هـ).

كما شغل بال المقتدر أولاده الكثر. فقد أُعطي اثنان منهم، في الخامسة من عمرهم، إقطاعية وحاكم (دار): فكان للراضي الغرب مع مؤنس حاكمًا، واختفى علي بسرعة وبُدّل بهارون، الذي كان له الشرق مع نصر، فياقوت (316 هـ) حاكمًا. ثم أعطى (دارًا) مع حاكم وكاتب لولدين آخرين في عام (307 هـ): إبراهيم المكتفي والعباس، فكان هارون بن غريب مع العباس. وقد كان مؤنس ونصر على وفاق، لكن هارون استخدم وظائفه في محاولة القضاء على مؤنس. ثم أقطع ولدان آخران، عبد الواحد وإسحاق.

وكان للمقتدر كتبته وأطباؤه وغُلمانه لإدارة شؤونه الخاصة، من دون أن يمارس أي منهم نفوذًا خاصًا[179]. وقد أسلم المقتدر مصير ابن الحواري الذي خدمه عشرة أعوام إلى أحقاد ابن الفرات بإشارة من ظاهر يده.

على من استطاع المقتدر الاعتماد، باستثناء أمه؟ ومع استغلاله لولاء أمير الجيش مؤنس الذي كان يدفع له بسخاء، فقد أخذ شكه بحاشيته وتحضيرها لانقلاب عسكري يتصاعد في صدره، فانتهى إلى النفور من هذا الخصي الذي كان يناديه كأب له (317 هـ). وكانت مواهب ابن الفرات الضريبية تفتنه، لكنه عرف جيدًا أنه كان في سريرة قلبه مقتنعًا بلا شرعية السلطة العباسية. ومع كون المقتدر محاميًا يترافع لمصلحة أساليب الضرائب التي يتّبعها ابن الفرات، فقد أبعده، وهو الخليفة السنّي، ثلاث مرات لكي يتخذ وزيرًا سنيًا، من واحدة من العائلات الوزارية الثلاث، بني الخاقان وبني مخلد وبعد عام (317 هـ)، بني وهب، أو من بين رجال جدد. ولم يول ابن عيسى الثقة ذاتها التي أولاها لابن الفرات[180]، مع جدارته الاستثنائية.

لقد بقيت نفسية المقتدر نفسية طفل مبكر النضج ولبيب، متقلب الأطوار وشره. لا يملك همّة للعمل، ولا يبدي مقاومة أمام اللذائذ، يهتم بالتجمّل والمظاهر[181] على نحو غريب، قادر أيضًا على اتخاذ القرارات في شؤون الدولة الكبرى[182]، إذا ما كان صاحيًا مصادفة، وهو ذو مزاج شاذ ومقرف، دون كبير تصميم أو رغبة حقيقية، يستخدم سلطته المطلقة لتجارب صغيرة مضحكة وطائشة (دخّن مرّة نبتة نرجس ممزوجة بأساس عطر، وتكلّم عن لذائذه الأربع في هذه الحياة الدنيا[183]: «النظر إلى الوجوه الجميلة والسخرية من الأغبياء وصفع الرقاب البدينة وحلق اللحى الكثّة»).

ونرى من العدل أن نعترف بأن المقتدر لم يستمتع قط بأساليب التعذيب الرفيعة كالتي كان أبوه المعتضد، الذي كان زعيم دولة حقيقي مع ذلك، يبتدعها، ولطالما تدخّل لكي يخفف (متفقًا مع

والدته) من وحشية وزرائه. وقد ترك الوزير حامدًا يشدد في أساليب إعدام الحلاج بدافع الكسل وعدم المبالاة من دون شك.

وكان هناك درجة من القلق الروحاني في عقلية هذا الخليفة الارتيابي القلقة وغير المستقرّة، فقد كان يشك بشرعية سلطته، وهو محاط بالكاذبين من المنتفعين والموظفين الرسميين، ولم ينجح الحلاج في إبرائه من هذه الشكوك. وفي ثلاث مرات، في أعوام (305 و317 و320 هـ)، كان هناك اعترافات هامة للمقتدر تظهره لنا ميالاً، رغبة منه في نجدة روحية لا تتطلب جهودًا رجولية ولا توبة ولا ندمًا، إلى الإيمان، ليس بصدق الوكيل الثالث للمهدي، الحسين بن روح النوبختي فحسب، بل بتلقيه الإلهام الإلهي أيضًا، وهو السياسي الخطير والشيعي حتى أعماقه. وذلك في مناسبات ثلاث: أعوام (305 و317 و320 هـ).

5/ 3/ 3/ 1/ 2) السيدة شغب (الملكة - الأم) (نحو 620 هـ، وتوفيت عام 321 هـ) وثُمل الدلفية

كانت شغب جارية يونانية، أسمتها أم القاسم، ابنة الأمير محمد بن عبد الله بن الطاهر وأخت يحيى باسم (نعيمة)، وأهدتها إلى الخليفة المعتضد، فأعتقها وأسماها شغب عندما وهبته ابنًا هو جعفر (= المقتدر): في رمضان (282 هـ)[184]، وأصبحت أم ولد.

وتلقّت شغب عند أم القاسم بعض التدريب من جهة الورع والتقى بخاصة، مثل كل حظايا الخلفاء، ومن سنّية سهلة لكن صارمة (طريقة الصلاة، والإصرار على أهمية إقامتها، وعن الزكاة والحج، على أساس أحاديث حنبلية). وكان التعليم في الحريم، في بلاط الكبار (الطاهريين في هذه الحالة) حنبليًا منذ أيام شُجاع، الملكة - الأم في عهد المتوكل (التي نظمت حياة الحظايا، منتقية الطبيبات والمرضعات[185])، وأشر (الملكة - الأم) في عهد الموفق (التي كان مرشدها ابن غلام خليل الحنبلي)[186]. وكان أخو شغب، غريب بن عبد الله عسكريًا لامعًا، لكن محدث أيضًا (راو عن الفِريابي المالكي)[187]، وقد لجأت شغب إلى اثنين من الحنابلة لضمان أمن القصر: الحاجب نصر في الخارج، والخصي مفلح في الداخل، وأما الأوقاف الخلافية في الأمكنة المقدسة، مثل دار العبّاس (ألحقت في البداية ببئر زمزم)، فقد عهدت بها، على الأقل الأخير منها، إلى محدّث شافعي هو دعلج.

وأدّت شغب دورًا سياسيًا في البلاط فورًا، فقد كان أخوها غريب ينتمي إلى جماعة صغيرة من الضباط المهتدين إلى الإسلام ذوي الأصول اليونانية، وهم مماليك مرتبطون ارتباطًا مميزًا مع المعتضد: هو ومؤنس الخادم (أمير الجيش مستقبلاً) ومؤنس الفحل (آمر الحرس) ونصر ويانس وبُني (الذي رحل إلى بيزنطة وارتد إلى النصرانية فترة وجيزة، بعد ثورته عام 317 هـ) وقيصر.

وبات متوقعًا أن ولد شغب سيملك (كان أخوه البكر المكتفي مصابًا بداء الخنازير، أما أخوه الثاني هارون الذي توفي عام (356 هـ) فقد كانت أمه دستبويه التي ارتبطت في حلف مع شغب) بعد وفاة الأميرة المصرية قطر الندى (تزوجت في 5 ربيع الآخر 282 هـ وتوفيت 8 رجب 287 هـ).

وقد هدد المعتضد شغب بجدع أنفها ذات يوم[188] بعد عدة حوادث. وقد حافظ مماليك المعتضد بولائهم على الخلف المباشر لمعلمهم، وحفظوا لابن شغب مكانه وليّ عهد أول خلال السنوات السبع من حكم المكتفي، ومع وجود عدة مشاريع معاكسة.

وقد عملت عائلتها لذلك بالتأكيد واستفادت كثيرًا من وصايتها، وكانت تلك هي فترة السادة الذين كانوا ثلاثة بعد السيدة شغب: أخيها غريب بن عبد الله (توفي عام 305 هـ)، ويقال له الخال، وهو عسكري لامع أنقذ القصر يوم ضُرب عليه الحصار عام (296 هـ)، وكان له أولاد، من الذكور ثلاثة[189]، القاسم (توفي عام 305 هـ) وهارون (أمير طموح لكنه محدود المواهب، توفي عام 322 هـ) والحسين[190] وابنتان، تزوجتا عام (307 هـ) من ولدين للأمير الطولوني بدر الحمامي (توفي عام 311 هـ)، في شيراز: والي دمشق بين (292 - 297 هـ)، وأصفهان (298 - 300 هـ)، وفارس (300 - 311 هـ)، وقد تحوّل ابنه محمد للتشيّع). ثم أختها خاطف بنت عبد الله، ويقال لها الخالة، التي امتلكت حلية ورقة الآس (بيروني، الجماهير، 57)، وابن عمها أحمد بن بدر، ويقال له ابن العم: وهو أمير متخانث قبض عليه القرامطة عام (312 هـ) (وكان ابنه محمد أميرًا على واسط في عام 312 هـ). وقد أمدتهم العائلة الوزارية بنو شيرزاد بالكتبة: فكان لغريب، ثم لولده هارون من بعده، يحيى بن زكريا بن أحمد كاتبًا، وهو حفيد الوزير أحمد بن شيرزاد القطربُلّي (عام 248 هـ ولشهر واحد في عام 266 هـ، وتوفي عام 266 هـ) ثم ولده أبو جعفر محمد بن يحيى، كاتبًا لهارون منذ عام (315 هـ) (ثم لمحمد البريدي، ثم لبضعة أمير أمراء من الترك مثل بجكم الماكاني وتوزون، ثم وزيرًا في 327 هـ، ثم أميرًا للأمراء عام 334 هـ) وكان للخالة خاطف كاتب هو الابن الآخر ليحيى، أبو الحسن بن زكريا بن يحيى بن شيرزاد[191].

ونالت شغب رخصة الإقامة في القصر دارًا لها و(داية) لابنها اسمها نظم (توفيت 298 هـ[192]): لربما أمدتها بها عائلة الطبيب النسطوري غالب، التي قدمت القارص داية المكتفي، وفقًا للقاعدة التي وضعتها الملكة - الأم شجاع في عهد المتوكل.

وكان لها قهرمانات: الأولى فاطمة، حماة الأميرين بني وقيصر، (وتوفيت عام 297 هـ)، ثم نبيلة هاشمية هي أم موسى الزينبية (297 - 310 هـ)، ثم (314 - 320 هـ، وتوفيت عام 327 هـ)، وسنتكلم عنها مستقلة، وقد استبدلت بها في أثناء النقمة عليها (310 - 314 هـ) وصيفتها، ثُمل الدلفية[193]، وهي امرأة مسنّة ذات مزاج متعجرف متبلّد الشعور. أما وصيفتها الأخرى، زيدان (توفيت عام 331 هـ) صديقة[111] الوزير ابن الفرات، الذي كان يناديها في مراسلاته الرسمية (بأخته)، فكانت موكّلة بمتحف جواهر وحليّ التاج، الذي خدم كسجن أيضًا للمعتقلين من علية القوم (الأمراء الحسين بن حمدان وابن أبي الساج والوزراء ابن عيسى وابن الفرات).

وكان لشغب كتّاب: الأول أحمد بن محمد بن عبد الحميد (توفي عام 307 هـ)، سنّي مستقيم رزين ورِع، ثم أبو العباس أحمد بن محمد الخصيبي (307 - 313 هـ، وتوفي عام 328 هـ)، وهو مالي خبير، صديق للوزير ابن عيسى، وعدو لابن مقلة، وحفيد وزير (توفي عام 248 هـ)، وقد أصبح

وزيرًا (313 – 314 هـ، 321 – 322 هـ)، وأخيرًا عبد الرحمن بن محمد بن سهل (314 – 321 هـ، وتوفي عام 325 هـ)، وقد لقب بالمرتدّ[194] لأنه هجر الدنيا وارتدى الصوف والفوطة[195] قبل أن تستدعيه شغب مجددًا إليها، وكان ابنًا لأديب، مؤلف كتاب (حنين إلى الوطن)، الذي نُسب إلى الجاحظ بعد ذلك.

ويجب ذكر نفوذ الكتبة[196] بين شخصيات دار الخليفة المدنية، وبخاصة أبو صالح مفلح الخادم الأسود، رئيس الخصيان السود، الذي تاجر بنفوذه مع الوزراء[197].

وأصبح لشغب مماليك معروفون[198] بعد أن أصبحت وصية، وهم (خُدّام السيدة) المنذورون لخدمتها الخاصة: مثل رايق ونهرير وشفيع وسابور الذي خانها عام (321 هـ). ونعرف أيضًا أسماء مديري أملاكها (أبي يوسف البريدي) في الأهواز و(قاسم الجوهري) في واسط، وبعض العملاء في البلاط، مثل الصيرفي أبي بكر ابن قرابة وابن سيّار (ربما هو نفسه والد علي بن محمد بن سيّار صديق المتنبي الشاعر، الذي كان والي أنطاكية). وكانت تتعامل معهم مباشرة، وتكلّمهم من وراء حجاب. ولأنها كانت شجاعة على نحو كافٍ، فقد تجرأت في عام (306 هـ) وخرجت إلى العامة على متن جواد[199]، لكنها سيّرت أعمالها خارج الحريم بوساطة قهرمانتها أم موسى[200]، كما هو العرف، التي كانت تتجول لابسة السواد، لأنها من أشراف السلطة، والتي كانت ملهمتها الأساس في السياسة على مدى (20) عامًا.

لقد أشرنا قبلاً لعدة نقاط بارزة في السياسة الداخلية في عهد المقتدر، تكشف نفوذ والدته ومستشارتها الهاشمية، وهي: سياسة الإنفاق الضخم لترف البلاط وللأعمال الخيرية. وإذا ما كان ترف البلاط يقع على عاتق المقتدر أساسًا، فإن الأعمال الخيرية كانت تعبيرًا عن رغبات السيدة الشخصية. وقد قال ابن عيسى للخليفة ذات مرة في عام (315 هـ): «فاتّقِ الله يا أمير المؤمنين وتخاطب السيدة فإنها ديّنة فاضلة»[201]، عندما توجب محاولة كل شيء لإنقاذ بغداد. ولم يكن هناك من سيدة عباسية، ولا حتى خيزران، أتلفت ثرواتها (في سبيل الله) مثلما فعلت، وقد قالتها بصراحة للقاهر عام (320 هـ) عندما عذبها لكي تحلّ له أوقافها: «قد أوقفتها على أبواب البرّ[202] والقرب بمكة والمدينة والثغور[203] وعلى الضعفاء والمساكين ولا أستحلّ حلّها ولا بيعها وإنما أوكّل على بيع أملاكي». وقد تركت خمسة مشافٍ في بغداد التي لم يكن فيها سوى واحدٍ من قبل، نظمها أطباء عظام (الرازي وثابت) بفضل نصائح ابن عيسى. وأظهرت عرفانًا عظيمًا لله يوم الانتصار على القرامطة في ذي القعدة من عام (315 هـ) (وتحرير الأنبار الذي لم يكن مأمولاً) وفي محرم من عام (316 هـ) (يوم رفع الحصار عن هيت): فوزعت على فقراء العاصمة صدقات ضخمة بلغت عشر مالها الخاص (والذي كانت قد أنفقت نصفه لحشد قطعات النجدة).

وقد أُخذ عليها تركها من لا ترجى منه فائدة من محمييها (ابن عمها أحمد، وأخي أم موسى) يتلف المداخيل المهلكة، ومن المؤكد أنها لم تعرف كيف تمنع ابنها بعد أن أصبح خليفة من استنزاف المال العام والخاص[204] (إلا أن الجدول الذي نظمه ابن سنان عن تبذير سبعين مليونًا من الدنانير

في عهده يبدو مغالى فيه بعض الشيء): فقد امتلك الوسيلة ليكون متلافًا للحلي والتحف الفنية والقطع النادرة التي كنزها أسلافه على من تروق له من العابرات، كما امتلك الوسيلة ليكون طماعًا بصبيانية، ينقاد لأصغر مزايدة يقدمها ممالق يرغب في وظيفة[205]. وقد عرفت شغب كيف تكتنز جانبًا، في أثناء ذلك، أكثر من مليون ونصف من الدنانير، استخدم ثلثه للإنفاق على جيش الإنقاذ عام (315 هـ)، ولم تكن هي من بذّر الستمئة ألف دينار التي أخفتها في تربتها[206] بل المشاة الثائرون من الغلمان الخاصة الذين سرقوها عام (317 هـ)، والذين، وبالتعاون مع عصابة من الماليين الشيعة يتربصون منذ سنين، أجبروها بعد بضعة أشهر على أن تبيع وولدها أملاك التاج بثمن بخس. وفهمت تدريجيًا على العكس من ولدها أخطار النظام الضريبي الفاحش الذي طبّقه ابن الفرات، وضرورة الاقتصاديات العادلة التي أوصى بها ابن عيسى: وبعد أن تخلت عنه في عام (304 هـ)، دعمته بشدة بين (308 - 310 هـ) ودافعت عنه حتى النهاية بين (315 - 316 هـ).

ويبدو أن شغب كان لها فكرة مثالية عن زمن قديم (من التأثير اليوناني) في الترف الباذخ لبلاطها، والتي يمكن أن نستخلصها من وصف القصر (في حفلة عام 305 هـ، على شرف السفير البيزنطي): وهو مشهد احتفالات مسرحي بعض الشيء في بذخه المعدني[207]: «كانت شجرة من الفضة، لها ثمانية عشر غصنًا، ولها ورق مختلف الألوان يتحرك كما تحرّك الريح ورق الشجر، عليها الطيور والعصافير من كل نوع مذهّبة ومفضضة، وكل من هذه الطيور يصفر ويهدر، وبركة رصاص قلعي فيها أربع طيارات لطاف في الجوسق المحدّث، في وسط بستان فيه نخل، عدده أربعمئة نخلة، قد لُبّس جميعها ساجًا منقوشًا من أصلها إلى حدّ الجمّارة بحلق من شبهٍ مذهبة». هكذا كان المحيط الغنّاء الذي عودت ابنها أن يتمتع به.

ولقد تركها المقتدر تدبّر وحيدة، مع أصدقائها، تجميل[208] الأمكنة المقدسة[209]: الأبواب الأربعة المصنوعة من خشب الأرز التي أرسلت إلى مسجد الصخرة في القدس وباب إبراهيم وصفّ الأعمدة الذي بني للكعبة، وقناة المياه التي بنيت لمكة، وأبهة موكب الحجيج البغداديين السنوي، فقد منحت القافلة نوعًا من محمل، حملت عليه الكسوة المطرّزة بالذهب في تستر مع الحلي تحت شمسه، والإفراط في الصدقات على فقراء مكة، وكانت هذه الأشياء كلها، من جهة أخرى، ما جذب أطماع القرامطة وأدّى إلى نهب مكة عام (317 هـ). وكانت الملكة الأم أيضًا، هي من اهتم (بالثغور) البيزنطية (طرسوس - ملطية)، وأمدّتها بالقطعات العسكرية وفاوضت على تبادل السرى.

لم تثر أي شكوك في حياة شغب الخاصة، وعندما تخلى عن هذه الوصية الشابة غالبية الموظفين السنّة في العام الأول من وصايتها، فانتهت إلى اتخاذ وزير شيعي، هو ابن الفرات، ووضعت الطفل، الخليفة، بين ذراعيه، (أبًا) له، لم تخدع هذه الإيماءة الدبلوماسية الأنثوية أحدًا. وقد تدبرت شغب أمرها جيدًا مع ابن الفرات، لأنها عرفت أن ولاءه لم يكن عن رضا ولا قناعة. وقد بدا أنها هي ذاتها، لم تكنّ الحب إلا لولدها، وليس من دون ضعف أمام طفل كبير مدلل: ولم تجعله يكمل دراسة علومه (وقد علمه الزجاج شيئًا من الشعر قبل أن يصبح معلم أولاده) كما أهملت تعليم

أحفادها، وتركت المقتدر يغرق مبكرًا في جمال الجواري الحسان ونبيذ الولائم.

ويؤكد التاريخ أن الصداقة بين الأم والابن كانت عميقة ومديدة، فقد حُفظت ذكرى إشارات سامية عن تعلق كل منهما بالآخر في مشهد المأساة الأخيرة: الأم وقد شقت عن صدرها لتثنيه عن الذهاب إلى معركة لا أمل فيها[210]، والحدس المؤلم الذي انتاب الابن أمام شجرة الفضة الشهيرة في دار الشجرة[211]، والتي عُلّقت أمه إليها من قدم واحدة لكي تجلدها يد القاهر عندما لن يكون موجودًا للدفاع عنها. لقد انتزع المقتدر باقترابه من الثلاثين، أكثر فأكثر ومرّة بعد مرّة، السيطرة على شؤون الدولة من يد أمه، لكنه أبقى إدارة دار الحريم[212] لها، فلم تتحدها في سلطتها عليه أي محظية، ولا حتى ظلوم (أم الراضي وهارون) ولا دمنة (جدّة القادر). ولا يبدو أن صداقتهما قد بُنيت على أسس دينية مشتركة: فقد كانت شغب سنّية متحمسة، حنبلية على الأغلب، بينما كان المقتدر على النقيض شكاكًا بشرعية سلطته، ينزع إلى التشيّع في أوقات المحن.

ويفسر هذا تصرفاتها المتناقضة ثم المتعارضة في قضية الحلاج. إذ بدا أن المقتدر لم يكنّ له أكثر من شعور مصطنع من الود، بدافع الفضول نحو صانع معجزات حقيقي (وقد أرسل له (لينظر) في ببغاء ميت، في عام 303 هـ على الأغلب)، مع إبقائه على الظلّ المتحفّظ الذي يتوارى خلفه السعداء غير المبالين في حضرة المتصوفة الواعظين بنكران الذات: إذ لم يرد بالتأكيد أن يجازف برغد العيش الذي كان يهنأ به مقابل هذا. وكانت شغب من جهة أخرى منهمكة بأعمالها الخيرية في الأمكنة المقدسة ومشافيها، فعرفت وقدّرت نشاط الحلاج التبشيري، ثم إحسانه إلى المعتقلين معه في سجنه. وحملته إلى رأس سرير ولدها المريض، ليس معالجًا فحسب، بل صديق لله. وقد أدركت أن تصرف المقتدر نصف المتطيّر، ونصف الارتيابي، سيعرضه لأسوأ الأهوال بسبب التخاذل المهلك، إذا ما لم يحم حياة هذا البريء (أي الحلاج) المهددة الموضوعة كوديعة بين يديه الملكيتين. واستبصرت شغبَ، وبنوع من استرجاع الذاكرة القديمة للفكرة النصرانية عن المعكوسية[ب ب ب]، مثل نصر، أن المقتدر سيمثل أمام الديان الأعظم لتركه بريئًا يدان، ولذلك كان استرحامها ملحًا. بينما هدأ المقتدر من ناحيته، بعد أن انتابه القلق لبرهة بسبب عارض حمى أصابه، وذلك عندما سمع الوزير حامدًا يكفل بحياته إعدام الحلاج: «فدعني أقتله، وإن أصابك شيء فاقتلني». وعندما أصاب المقتدر السوء بعد ذلك فسّره بمعكوسيات شيعية: فكان ما حدث عام (317 هـ) هو عقوبته لأنه ترك الحسين بن روح يتعرض للاضطهاد، وشبه نفسه بالحسين في كربلاء[213] عام (320 هـ)، وهو يودع والدته. أما هي، التي بقيت سنيّة، فتذكرت وقتها على الأغلب حسينًا آخر، هو الحلاج، الذي وقّع على إعدامه رغمًا عنها.

لقد ارتبط اسم شغب بالنصب التذكارية عند الورعين، وخُلّدت ذكراها[214] بسبب الأوقاف الدينية التي بنتها في بغداد: مسجد صغير على الضفة الشرقية من دجلة، وتربتها التي بنيت منذ عام (306 هـ) على الضفة الشرقية في الرصافة[215]، وقد دفن فيها أحفادها المطيع (خليفة، توفي عام 363 هـ) وإسحاق (والد الخليفة القادر، توفي عام 377 هـ) وعبد الوهاب (بن الخليفة الطائع،

توفي عام 377 هـ). وقد تجمعت مقابر الخلفاء في الرصافة، حول تربة شغب[216] بالتأكيد. أخيرًا، كانت تربة أخيها غريب على الضفة الغربية مجاورة لمصلب الحلاج، هي مقصد الحجيج الحلاجي السرّي حتى عام (437 هـ)، عندما عرّف الوزير ابن المسلمة الناس به في زيارة رسمية. وكما أن هذا الوزير الأمين للخليفة القايم كان راويًا ثقةً لحكاية عن بلاط المقتدر في عام (305 هـ)، تعود إلى دمنة كنّة شغب[217]، وهي حكاية أجازه فيها الخليفة، فإننا نستطيع أن نتساءل هل كان الوزير قد عرف بمصلب الحلاج بفضل إسناد بقي حيًا في الحريم الإمبراطوري منذ أيام شغب، بسبب زيارات التقى في أيام الجمعة إلى مقابر أهل وأصدقاء آل الخلافة. وهي زيارات كانت تنظمها إدارة أوقاف السيدة شغب البغدادية. وكان من الواجب أن يضطلع بمهام الأوقاف أحد الشهود[218]، ويبقى علينا تخمين على من وقع اختيار شغب، في مراجعتنا لقائمة الشهود البغدادية في ذلك الزمن، وقد وقع اختيارها حتمًا على شاهد سنّي محدّث، حنبلي أو شافعي إذا ما كان دليلها في البحث هو الحاجب نصر أو أحد كتبته، ابن عبد الحميد أو الخصيبي أو المرتد (الصوفي القديم). وكان واحد من أكثرهم شهرة هو دعلج السجزي الذي رعا وقف ابن سريج، وهو الوقف الذي تكلمنا عنه آنفًا كونه مركزًا لبقاء آثار الحلاج في أثناء حكم بني بويه المعادي.

وماتت شغب بعد عشرة أيام من تعذيب الخليفة القاهر لها، في (6) جمادى الثانية (321 هـ)، وقد كانت استقبلت بإجلال في بيت والدة[219] الحاجب علي بن يلبق (بليق) (وقد قتله القاهر في 17 شعبان 321 هـ مع أبيه ومؤنس).

5/ 3/ 3/ 1/ 3) أم موسى

كانت أم موسى بنت العباس الهاشمية من العائلة الحاكمة، من فرع الزينبيين، ويعود نسبها إلى إبراهيم الإمام الشهيد (توفي عام 132 هـ) وزوجته وابنة عمه زينب بنت سليمان بن علي، التي أقنعت المأمون عام (203 هـ)، وقد ناهز عمرها المئة عام آنذاك، بالعدول عن تولية العهد للعلويين (كانت البصرة مقتطعة للفرع السليماني). وكان للفرع الزينبي الأولوية بعد الأقرباء المباشرين للخليفة، ولهم الامتياز الوراثي في وظيفة النقيب (حارس الامتيازات وسلاسل العائلات) الهاشمية. والنقباء هم: محمد بن إبراهيم (توفي عام 185 هـ)، وابنه البكر موسى، ثم عبد الصمد بن موسى (توفي عام 259 هـ: أمير الحج بين 243 - 245 هـ، ووالي المدينة) وابنه أحمد (توفي عام 301 هـ: لقب بابن طومار). ولما كانت أم موسى قوية بموقعها قرب الملكة - الأم فقد سعت عام (301 هـ) لأخيها أحمد بن محمد الأزرق بن سليمان بن عبد الله بن محمد بوظيفة النقيب، مع أنهما ينتميان إلى فرع أصغر سنًا. ولم تنجح في ذلك إلا جزئيًا، فقد نال أخوها عام (305 هـ) نقابة العباسيين من دون العلويين الذين نالوا نقيبًا خاصًا: وهذا ما كان له آثار عميقة في السياسة الشيعية في بغداد: فقد كانت أم موسى، والحالة هذه، ألعوبة بيد الوزير ابن الفرات. وبعد سقوط أم موسى، بزهاء أربعين سنة، عادت نقابة الأشراف العباسيين إلى حفيد ابن عم لأم موسى، هو أبو تمام الحسن بن محمد الزينبي (350 - 372 هـ) وبقيت الوظيفة في صُلبه حتى عام

(590 هـ) ولأم موسى جد كان أميرًا للحج (245 - 248 هـ) وواليًا على مكة (245 - 250 هـ)، وأخ لجد، هو القاسم بن هاشم (توفي عام 319 هـ في سامراء) وعاش زاهدًا، وعم هو موسى (توفي عام 318 هـ) وكان قارئًا، وعم آخر هو سليمان كان واليًا على البصرة عام (257 هـ). وقد أعد هذا المحيط أم موسى لكي تبتكر سياسة سلطوية على أسس من الوظائف الدينية، وهي الوظائف التي حفظها الخليفة للهاشميين العباسيين بأن استخلفهم عليها زمنيًا. وأصبح أخوها أحمد بفضلها نقيبًا (301 هـ، ثم 305 - 310 هـ) وأميرًا للحج (306 - 309 هـ) في الوقت ذاته، بعد أن كان محتسبًا في الأهواز (عام 300 هـ)، ثم أمير صلاة وخطيبًا في جامع الرصافة (307 - 310 هـ) وربما أيضًا أمير صلاة وخطيب الجامع الخلافي وفي صلاة العيدين، لأن الخليفة أنابه على صلاة الاستسقاء عام (307 هـ). ويبدو أن أحمد الذي توفي في السجن عام (314 هـ)، كان أداةً طيعة في يد أخته ويد الوزير ابن عيسى، زد على ذلك ارتباطه به، وقد عاتبه ابن عيسى عام (303 هـ)، لأنه كان يكلف بيت المال (7000) دينار في الشهر. وكان مستشارًا أم موسى السياسيين: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي البغل (ولد 231 هـ)، مالي ومؤلف (اتهم بالحديث عن (لحن) في القرآن) وصديق لبني مخلد ووالي ضرائب على البصرة (292 هـ) وأصبهان (298 - 306 هـ)، ومرشح للوزارة (299 هـ) ووالي ضرائب على فارس (308 - 310 هـ)، وابن الحواري كاتب المقتدر الخاص (299 - 311 هـ).

5/ 3/ 3/ 2) المجلس السلطاني: الوزراء[220] الوزراء المعينون

* العباس بن الحسن بن أيوب بن سليمان: (291 هـ/ 903 م) - (296 هـ/ 908 م).
* محمد بن داود بن الجراح: من (20) إلى (21) ربيع الأول (296 هـ/ 908 م).
* علي بن الفرات (الوزارة الأولى): (21) ربيع الأول (296 هـ/ 908 م).
* الخاقاني: (4) ذي الحجة (299 هـ/ 912 م).
* علي بن عيسى: الاثنين (10) محرم (301 هـ/ 913 م).
* علي بن الفرات: (الوزارة الثانية): الاثنين (8) ذي الحجة (304 هـ/ 917 م).
* حامد بن العباس: الخميس (26) جمادى الأول (306 هـ/ 918 م).
* علي بن الفرات (الوزارة الثالثة): الخميس (21) ربيع الثاني (311 هـ/ 923 م) - (312 هـ/ 924 م)

5/ 3/ 3/ 2/ 1) علي بن عيسى بن الجراح[122]

أول من جذب الاهتمام لرجل الدولة اللامع هذا هو فون كريمر (Von Kremer)، ثم أفرد له هـ بوين (H Bowen) ترجمة مستقلة مهمة[222].

ينتمي ابن عيسى، كأولاد عمه الوزراء حسن وسعيد ابني مخلد، إلى عائلة من الكتبة المثقفين ذات أصل نصراني، من مركز ثقافي نسطوري هو دير قناء، وتوحي الإيماءة التي أخجلت ابن

عيسى من البطريرك النسطوري أبراهام، إلى أنه قد كان تعمّد[223]. لكنه أسلم باكرًا جدًا على أي حال، وأظهر طوال حياته حياة مسلم ورع، وأنفق على مهتدين إلى الإسلام من النصارى من خزينته الخاصّة. ولد في جمادى الثانية (249 هـ/ 859 م) وتوفي في الأول من ذي الحجة (334 هـ/ 946 م)، وبدأ حياته عام (281 هـ) في أمرة علي بن الفرات في ديوان الدار ثم واليًا للنهروان الأوسط في عام (284 هـ) (الفصل الأول، دير العقول)[224]، إلى جانب والي الضرائب الحسين بن أحمد الماذرائي (هو، على الأغلب، أبو زنبور مستشار ابن عيسى المالي الأساس حتى النهاية)، ورُقّي إلى وزير دولة على الخراج (ناحية المغرب) وبقي في هذا المنصب عشر سنين (286 - 296 هـ)، واتُهم في شأن ابن المعتز فنُفي إلى واسط ثم إلى مكة، فأمضى وقتًا في العبادة[225]. ثم استدعي عام (301 هـ) بتزكية من مؤنس ليصبح وزيرًا، وعُزل عام (304 هـ) واحتجز في القصر (عند زيدان)، وسُمّي وزيرًا معاونًا للوزير حامد (206 - 311 هـ) ونُفي إلى مكة ثم صنعاء عام (311 هـ)، وأصبح مفتشًا عامًا على مصر والشام (312 هـ)، ووزيرًا عام (314 - 316 هـ)، وسُجن حينًا في القصر (تحت وصاية زيدان) ثم عمل معاونًا للوزير سليمان بن الحسن بن مخلد (318 - 319 هـ)، ثم للوزير أبي القاسم عبيد الله الكلوذاني (319 هـ)، ونفي إلى صافية (قرب دير قناء: 319 هـ، شوال 320 هـ)، ثم عُين والي ضرائب لواسط (321 هـ)، وأشرف على تتويج الخليفة الراضي (322 هـ): وأصبح معاونًا لأخيه الوزير عبد الرحمن بن عيسى (322 هـ)، ونُفي إلى صافية (323 هـ)، ثم معاونًا للوزير عبد الرحمن بن عيسى (324 هـ: من 19 جمادى الأولى إلى زجب)، ورئيسًا للمظالم (329 هـ)، ومعاونًا للوزير عبد الرحمن بن عيسى (3 - 12 شوال 329 هـ)، بعد أن أشرف على تتويج المتقي.

ويمكن تعريف موقف ابن عيسى[226] السياسي على النحو الآتي: استمرار السياسة (الحارثية) لحزب بني مخلد وبني وهب الإسلامي - المسيحي. ويعني ذلك سياسة ولاء مطلق للسلطة العباسية (على نقيض الحزب الشيعي)، ومراعاة الأقلية النسطورية، وضرائب معتدلة، ومراعاة الفلاح، مع ظل شخصي بارز من الحنفية السنية. وقد خلط بين أبدية الخليفة وأبدية الله (وقد أخذ عليه الشبلي أنه يعبد المقتدر) بعض الشيء، من قناعة عميقة بواجبه في خدمة الدولة الإسلامية، وشكّل ابن عيسى مثالية سياسية دينية وتشريعية اجتهد في تحقيقها. فقد أراد إشراك الفقهاء في إدارة الوزارات، وفي تنصيب الخليفة (من ذلك تأييده لابن المعتز) بعد أن محّصهم وطهّر محاكمهم (معاقبة ابن خيران). وحافظ في الأنحاء على تناوب مستمر لكبار حكام المناطق، وحمّل القادة العسكريين المسؤولية الكاملة عن مواقعهم. وكانت سياسته الضريبية مدروسة بعناية «ونكن له الإعجاب بلائحة الميزانية عام 306 هـ/ 918 م، التي درسها فون كريمر[227]، والمبنية على عائدات السنة 303 هـ» وعلى روح كبيرة من العدل: فخفّض رواتب كبار الموظفين، وحرم صيارفة الدولة من الحسوم (وهو ما رماهم في أحضان الحزب الشيعي) ومنع التكليفات الضريبية الفاحشة، وحاول (شراء) خطيئة الضرائب غير المباشرة غير - القرآنية بإعادة توظيف جزء منها (هي المستغلات[228] البغدادية)[229] في الصناديق الخيرية في مكة (ديوان البر، وهو إجراء اتبعه

المهدي قبلاً في مستغلات نهر الصلة[230]، واتبعه ابن عيسى في عائداته الخاصة سعيًا للتخفيف عن ضميره، لأنه قبض، وقبل بخجل أيضًا، أموالاً إضافية مشكوكًا بأحقيتها[231] له: وعاتبه لذلك البريدي قرصان الضرائب، وجهًا لوجه).

ويبدو أن ابن عيسى، الذي درس واستشار، كان شافعيًا سمحًا في العقيدة والشريعة، مع أن الدولة كانت حنفية[232]. كما كان مثقفًا مغتاظًا من تشدد الحنابلة الضيق، مستبصرًا الحاجة لروحانية سنية حنفية في مواجهة روحانية المعتزلة[233] (وكان له منهم أصدقاء مع ذلك)، والفلاسفة الهلنستيين (وقد حمى مترجمًا للمؤلفين الإغريق[234]، وقبل دراسة عن صابئة حرّان[235] كهدية، وسيكون ابنه عيسى (فيلسوفًا)). وقد دافع عن حنفيته الحديثة (كونه لم يولد مسلمًا) معاونون مصطفون (جريريان في الحديث، القاضي أحمد بن كامل وعلي بن عبد العزيز الدولابي[236]، وفي الفقه الشافعي أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي (توفي عام 330 هـ)[237]، وفي تفسير القرآن[238]، فقيه اللغة أبو الحسن الخزّاز الواسطي إضافة لكبير قراء بغداد أبي بكر بن مجاهد (توفي عام 324 هـ)، والذي ترك له شيئًا فشيئًا دور مرشده الروحي[239] (وفي ذلك شعر ساخر معاصر: «قل لابن عيسى قولةً، يرضى بها ابن مجاهدِ»)، وانتهى وقتها إلى التخلي عن الحلاج تحت تأثيره.

وغالبية مساعديه العاديين من النصارى النسطوريين، مثلما كان الحال مع بقية وزراء تلك المرحلة، مع الفارق في كون غالبية الكتبة المحترفين من عائلته، ومن القُنَّائية[240] بخاصة، وكان منهم اثنان حلاجيان. وكان كاتبه على الضرائب، إبراهيم بن أيوب، نسطوريًا (وتوجد كلمة مسلية عنه، قالها أبو مسلم الأصبهاني)[241].

ونذكر من بين خاصة أقربائه، عمه محمدًا بن داود (توفي عام 296 هـ)، وزير ابن المعتز الذي حمى وإيّاه طائفة من الأدباء، وبني مخلد أبناء عمه وسندرسهم لاحقًا، وبخاصة محمد بن عبدون وحمد القُنَّائي)، وإخوته الوزير وعبد الرحيم وإبراهيم (كاتب جيش عام 301 هـ وقُتل عام 311 هـ)، وأخته أسماء، وهي أرملة اتهمت بعلاقة بحاجبهِ سلامة[242].

وكان لابن عيسى حجّاب على رأس داره، على التوالي: عبدوس جشيار (296 هـ)، وأبو القاسم سلامة الطولوني (310 - 304 هـ)، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجشياري (306 - 312 هـ) (قَبلها عند الوزير العباس عام 291 هـ، وخانه عام 316 هـ لمصلحة ابن مقلة، ثم أصبح شيعيًا وانتهى عزاقريًا عام 322 هـ، وتوفي عام 331 هـ، وكان مؤرخًا) وعبد الله بن سلامة (312 هـ، وتوفي عام 318 هـ)[243].

وقد عهد بسياسة الإمبراطورية[244] من حرب ودبلوماسية إلى صديقيه الأميرين مؤنس ونصر على ما يبدو، واقتصر على الشؤون المالية (مع الماذرائيين) وعلى الشؤون الاجتماعية من مشافٍ وصناديق رعاية للأمكنة المقدسة وغيرها (مع الملكة ـ الأم). وتفاوض مع القرامطة في عام (301 هـ) (مسكويه، 34 و105 و109 و186 و187).

وترأس علي بن عيسى الإدارة المالية للإمبراطورية سنتين من كل ثلاث سنوات (286

- 296، 301 - 304، 306 - 311، 314 - 316 هـ) خلال ثلاثين سنة. وأخفقت إصلاحاته الصبورة في إنقاذها لأنها كانت على شفا الانهيار.

وإليك كيف كان حال الميزانية بالاعتماد على دراسته الإحصائية لعام (306 - 307 هـ) (مبنيةً على نتائج عامي 303 - 304 هـ): امتص النفقات، والتي تعد صدقة في الشريعة (إنفاق على المجاهدين، معاشات للهاشميين، ومعونات للمحتاجين من المؤمنين)، في عام (281 هـ) كل من جيش محترف (76 ٪) وبلاط مترف (16 ٪) وإدارة وزارية (3.3 ٪) وشرطة (1.6 ٪)، بينما لم تشكل المعاشات والصدقات سوى (2.1 ٪). أما الدخل الذي يجب أن يكون شرعًا من غنائم الجهاد والجزية من غير المسلمين وعشر الماشية والمحصول فقد كان في الواقع قادمًا من خراج الأراضي المفتوحة، والتي عُدت باطلاً على أنها لغير المسلمين، ومن الضرائب غير المباشرة (جمارك ومكوس) وغير الشرعية.

وكان من المفروض أن يغطي نظام جباية الضرائب، الذي وضعه جهاز الفنيين الكبار بإدارة الوزير الخاقاني (بني مدبّر وأحمد بن إسرائيل وبني مخلد وبني البسطام وبني الفرات) بعد أزمة أعوام (250 - 270 هـ)، مبلغ (2.520.000) دينار للميزانية المركزية (خطة عام 281 هـ)، ومنها (728.000) (= حسم يومين في الأسبوع من المعاشات، تودع في صندوق الاحتياط للأمكنة المقدسة والجهاد والطوارئ). أما بشأن الميزانية العامة المتضمنة ميزانيات الأنحاء، فيجب أن يغطّي نظام الجباية هذا مبلغ (16.919.082) دينارًا، لكنه لم يُعط في عام (303 - 304 هـ) سوى (14.929.188) دينارًا (بعجز قدره 2.089.894 = 1/ 7). وفرضت تقنية مالية حقيقية نفسها لتغطية العجز السنوي ولضمان تغطية المبالغ التي يجب إيداعها كل شهر بتحصيل تدريجي، وقد جرت صياغة هذه التقنية على نحو جدّ مختلف من قبل الحزبين اللذين تبادلا السلطة، أي حزب ابن عيسى (بني مخلد) وحزب بني الفرات، كلٍ وفق مذهبه الخاص.

فتأسست مدرسة بني الفرات على التطوّر التجاري وبنت حسبتها على الائتمان وموازنة سعر الصرف (رسائل الاعتماد أو السفتجة) والربح من سعر الصرف، جاعلة حقوق خزن الحبوب وحقوق الصرف (أخذ الجباة الدرهم بسعر 1/ 22 من الدينار بدلاً من سعره الرسمي 1/ 20، وهو ما يعرف بالجهبذة) شأنًا رسميًا ومركّزًا في بغداد، لكي يجري تحصيل الضرائب عينًا عندما يحين وقتها. كما جعلت بيع الوظائف شأنًا رسميًا أيضًا في ميزانية عام (305 هـ)، باقتطاع سابق من العمولات والمرافق التي ينالها موظفون جرى تعيينهم حديثًا، وقد بلغت (540.000) دينار سنويًا، كان الوزير يدفعها، على جزء من اثني عشر جزءًا في كل شهر، لخليفة ضعيف ومتواطئ، من أجل متعه ولذائذه. وكانت هذه المدرسة على مذهب أحادية المعدن - الذهب: فوحدت منذ عام (281 هـ) حسابات الميزانية على الدينار الذهبي واستعادت مصر عام (292 هـ) من أجل وارد الذهب القادم من مناجم البجة في السودان[245]، وبحثت عن السلام مع بيزنطة (لأن الدنانير الذهبية البيزنطية كانت أهم)، وأوصت بإدارة ضرائب المقاطعات مباشرة، وإدارة الضرائب الزراعية في بعض المناطق لصيارفة الدولة مباشرة، وبمماثلة الضياع الممنوحة كطعمة بالضياع العامة

(أي بضرائب كاملة)، وتجفيف الصندوق الاحتياطي (أنفق ابن الفرات منه 14 مليونًا من الدنانير بين 296 هـ و299 هـ والخاقاني مليونين، 299 - 300 هـ).

بينما كانت المدرسة الثانية، أي مدرسة بني مخلد (بمن فيهم ابن عيسى)، محافظة وفيزيوقراطية: تؤيد عدم المركزية (مقاطعة يدفعها حكام ذوو استقلال ذاتي)، وتخفيض الضرائب غير المباشرة (غير القرآنية: نصف مليون دينار في عام 301 هـ) وإلغاء الجهبذة والتخفيف عن بعض فئات المكلّفين، وتأخير جباية الضرائب لما بعد الحصاد (النيروز، فقد أرجع إلى شهر حزيران في عام 284 هـ) وعدم مصادرة تركات الموظفين (282 هـ)، والحفاظ على عطلة يوم الجمعة (281 هـ)، والاسترداد المتأني للأموال بتقليم التحوّز والمعاشات وبتقصّي الاحتيال (مليونان في عام 304 هـ) بدلاً من إعطاء المكافآت العالية إلى المبتزّين من محصّلي الضرائب، وإنشاء صندوق احتياطي والعناية به (15 مليونًا عام 289 هـ، و14 عام 295 هـ بفضل مصر). وكان لهذا الأسلوب عيب في إضعاف السلطة في المناطق النائية، وفي إغضاب أصحاب الامتيازات لأنها قطعت عنهم مداخيلهم غير الأخلاقية مع أنها حمت لهم أموالهم الأساس، وذلك بأن أوكلتهم بالإشراف المباشر على محاصيل مزارعهم الكبيرة في الأنحاء مقابل مقاطعة سنوية (كان له (أي ابن عيسى) مصلحة في ذلك للعناية بالمزارع والعامل، فبوضع أصحاب الامتيازات في الموقع تقل فائدتهم من حقوق الخزن)، فلم تقض على الحرفي والعامل كما فعلت سياسة ابن الفرات (الصابي، 216، 501) باستجراره المحاصيل عبر الصيارفة إلى مستغلات بغداد.

لقد حفظ المؤرخ الفارسي الوصّاف (= عبد الله بن فضل الله الشيرازي، عن. تجزيات الأمصار، كُتب عام 712 هـ/ 1312 م) جدول ميزانية عام (306 هـ) الشهير الذي وضعه ابن عيسى بأحرف تعليق وترقيم ديوانيّ[ججج].

وقد خدم هذا الجدول ابن عيسى وصديقه أبا المنذر النعمان عام (307 هـ) في الدفاع عن سياستها الفيزيوقراطية لحماية العمال (انشوار المحاضرة، الجزء 1، الصفحة 60) ضد خطة الابتزاز الضريبي التي حضّرها حامد: وهي خطة لم يسبق لها مثيل في غرابتها، تقوم على تكليف الوزير منفردًا (وعملائه الخاصين) الجباية العامة للضرائب (والتي زيدت قانونيًا) في القسم الأعظم من الإمبراطورية، خطة ابتزاز وحشي أدت لتظاهرات (24 - 26) ذي القعدة عام (308 هـ)، وأشار لها شاهد عيان هو المؤرخ حمزة الأصبهاني على أنها علامة انهيار الإمبراطورية. واستأنفها أمير الأمراء مجددًا في عام (324 هـ) وطبّقها، فأدت في بضع سنين إلى تسوية كل طاقات الدولة المالية بالأرض.

إن حكمة ابن عيسى الأخلاقية جعلته يهاب الأزمة الاجتماعية، حيث ستؤدي أي زيادة ضريبية إلى إيقاف النمو، كما جعلته يوائم أسلوبه الدبلوماسي مع أسلوبه المالي. وحاول لذلك أن يفاوض الثوار القرامطة في الجنوب مباشرة (للاحتواء، دون جيش مكلّف بل بوساطة البدو من بني أسد وشيبان) وبذل مساعيه الدبلوماسية في الشمال مع الأمراء السامانيين المحافظين (بالتوافق

مع نصر ومؤنس) ضد تهديد جيش الديلم الديمقراطي (بعد أن أبطلوا النظام الإقطاعي). أما إعادة ضم فارس في عهد ابن الفرات (297 هـ) التي أمدت المدرسة الضريبية المتضادة بحجة، بسبب الفرق الإيجابي الواسع بين حصيلة الضريبة وتقديرها في الميزانية، فقد وضعت ابن عيسى أمام معضلة مضاعفة: تخفيف الضرائب الفاحشة (مراسلة مع ابن رستم)، وعدم إيقاف الأرباح المهمة التي حققها حاميه أمير الجيش مؤنس باقتطاعه، عبر وسيط، حصةً جزئية من حقوق الخزن والجهبذة التي كدّسها جباة وصيارفة الدولة في فارس - كرمان.

ويجب عد مؤنس، في التحليل النهائي، مسؤولاً عن إخفاق خطط ابن عيسى المالية، أكثر بكثير من الملكة الأم. فقد سمح الكَنْز الأناني العقيم، الذي اعتقد فون كريمر بوجوب مؤاخذة الملكة الأم عليه، باستنهاض الجيش الذي أنقذ بغداد عام (315 هـ)، ناهيك بأن الستمئة ألف دينار الأخيرة التي سرقها منها مؤنس عبر الأمير بُنيّ عام (317 هـ)، لم يجرِ توزيعها على القطعات الثائرة، ولم يخدم إجبار الملكة الأم على بيع أملاكها سوى الأمراء منَ أصدقاء مؤنس الذين اشتروها بثمن بخس. كما أن تضخّم غريزة النهب العسكرية عند مؤنس الطاعن في السن، والتي أذكت نارها عصبة بني النوبخت الشيعية السوداء، أودت به للتخلي عن ابن عيسى عام (316 هـ)، فسقط الأخير، وصحّ إفلاس الدولة الحتمي عام (317 هـ).

لقد كان الإصلاح الذي ارتآه ابن عيسى مجديًا بحق، كما كانت جهبذة ابن الفرات الفاحشة مشؤومة بحق، لأنه، وبترك كل منهما لوظيفته، ترك ابن عيسى في أعوام (296 و304 و311 و316 هـ) ميزانيةً معافاة واحتياطيًا في الصندوق، في حين ترك ابن الفرات في سقطاته الثلاث، في أعوام (299 و306 و312) ميزانية عاجزة وصناديق فارغة.

5/ 3/ 3/ 2/ 2) عائلة الماذرّائيين

اعتمدت السياسة الضريبية للإمبراطورية العباسية، من عام (274 هـ) إلى عام (312 هـ)، على عائلتين متنافستين من العملاء في الفرض والتحصيل: الأولى من غلاة الشيعة، هي بنو الفرات (يدعمهم بنو البسطام)، والأخرى ازداد ارتباطها بالسنّة على مر الزمان، هي الماذرائيون، الذين خلفوا بني المدبّر على إدارة مال مصر[246] الحيوي للإمبراطورية. وكان الماذرّائيون مدعومين من الأطر الضريبية في مصر والشام ومن أمير الجيش مؤنس، بينما دعم بنو الفرات كبار مزارعي السواد وصيارفة بغداد اليهود من جباة الضرائب في سوسيان.

وكان أبو زنبور الحسين بن أحمد الماذرائي (توفي في بغداد عام 317 هـ) مستشارًا لابن عيسى في شؤون الضرائب (ولربما منذ عام 284 هـ)[247]: وهو والي الضرائب على الشام (290 - 299 هـ و من 301 - 308 هـ) حيث تزوجت ابنته هناك من القاضي أبي زرعة (عام 291 هـ) في عهد الأمير أحمد بن كيغلغ (الذي شكّل حزبًا مع ابن أخيه أبي بكر في القاهرة)، ووالي الضرائب على مصر (أعوام 293 - 296 و304 - 305 و306 - 308 و309 - 310 هـ). وقد أدّى عَدُّ مهارته التقنية إلى الحكم بأهليته للوزارة عام (305 هـ) (من قبل ابن عيسى) و(312 و316 هـ). وأقنعه

ابن عيسى بالاعتراف بالمبلغ الكبير الذي جناه من وظائفه، والذي عرّضه لقضايا استرداد[248].

وموّل أخوه إبراهيم حركة عام (296 هـ) غير الناجحة لتنصيب ابن المعتز، ونجح، للغرابة، في الخروج منها سالمًا، واستمر في الإقامة في قصر العائلة البغدادي في السراة.

وكان أخوهم البكر علي (توفي عام 283 هـ) قد أُرسل من بغداد إلى القاهرة عام (266 هـ)، إلى جانب ابن طولون، لكي يدير شؤون الضرائب في مصر (واليًا بين 266 - 283 هـ)[249]، وهي مهمة لمع فيها ابنه وخليفته أبو بكر محمد بن علي الماذرّائي (ولد في نصيبين عام 257 هـ، وتوفي في القاهرة عام 345 هـ)، وهو واحد من الشخصيات الأكثر شعبية في مصر خلال العصر الوسيط، بسبب سِعة كرمه وتنوّع سخائه. عمل أبو بكر والي ضرائب نصف قرن (283 - 290 هـ، ووزيرًا مصريًا (290 - 293 هـ ووالي ضرائب 303 - 304 هـ و318 - 321 هـ و321 - 323 هـ ثم 328 - 329 هـ ومحرّم - ذي القعدة من عام 335 هـ)، وهو مبتكر أوّل حدائق النزهة القاهرية الكبرى العزيزة على نفوس أهل القاهرة، في معشوق (يذكّر هذا الاسم بالسامراء)[250]، بين بركة الحبش والنيل، إلى الجنوب من القاهرة القديمة (معافير ويحسوب وبني وائل) مع سقايات وقنوات مياه ومساجد، وقد حاذت هذه الأراضي، التي اشتراها من جماعة أقباط المعلّقة، النيل باتجاه مصبّه بعيدًا نحو الشمال، إلى ما وراء فم الخليج، لأن جسر بني وائل، الثالث عشر على الخليج[251]، يقود إلى النزهة التي ابتكرها الوزير الأفضل (الذي اشترى حدائق أبي بكر الماذرّائي) في التاج (بولاق حاليًا)[252]، ولقناة الماء الطولونية[253] التي تبدأ من فم الخليج. وقد حفظ[254] لنا القُضاعي واقفية (بتاريخ رمضان 307 هـ) هذه الحدائق، التي أصبحت وقفًا لعلويي القاهرة بين عامي (640 - 713 هـ). وبنى فيها أبو بكر الماذرائي جوسقًا[255]، له شكل الكعبة، للاحتفال بالأعياد الدينية، وهو شيء على صلة مباشرة ببناء في السامراء، ومع القاعدة التي وضعها الحلاج للتعريف. ولذلك يجب أن يكون أبو بكر الماذرائي قد ارتبط بالحلاج في الكعبة التي حج إليها (21) (أو27) مرّة. كما كان صديقًا لنصر الحاجب من جهة أخرى، وأقام معه في الحج عام (312 هـ)، وكان محدّثًا ارتبط بالقاضي بن الحداد، القريب من الحلاجية. وهناك أخيرًا الكلمة التي قيلت وقت تعذيب الحلاج، عن صلب (بغلة الماذرائي) بدلاً منه، والتي ترجع إلى مصادفة: أن موت هذه البغلة التي أرسلها أبو زنبور عام (309 هـ) إلى الخليفة، والتي لا يبدو لها صلة إلا إذا كان الماذرّائيون[256] مرتبطين فعلاً بالحلاج. وسيُكتشف في عام (312 هـ) في خزينة ابن عيسى لأوراق الدولة كُتيب للحلاج بجانب رسائل أرسلها أبو زُرعة وأبو بكر الماذرائيان[257].

تقع ماذرّايا قرب واسط، وكان هناك ماذرائيان في وزارة المال منذ عامي (255 هـ)[258] و(260 هـ)[259]. لكن والد أبي زنبور، أحمد بن الحسن الماذرائي[260]، هو المؤسس الحقيقي للعائلة: وقد كان والي ضرائب في الري عشر سنين (266 - 276 هـ)، في عهد الأمير أذكوتكين، وقد عمل لكي يعظ فيها المحدّث السنّي عبد الرحمن بن حاتم الرازي (توفي عام 327 هـ) بأسلوب شبه شيعي[261] يرمي إلى منافسة الدعوة الزيدية على الأغلب، وانتهى والي ضرائب على البصرة (عام

277 هـ: اختطف الأمير أحمد بن محمد الطائي ولده)[262]. وتزوجت واحدة من حفيداته، هي ابنة ولده الثالث أبي محمد حسن خليفة بن فرجويه عام (311 - 312 هـ) (والي ضرائب الأهواز عام 315 هـ)، من عبد العزيز بن حاجب النعمان[263].

5/ 3/ 3/ 2/ 3) علي بن الفرات

هو أهم رجال الدولة في زمانه بالتأكيد، شريف المحتد، عظيم الثروة[264]، واسع الثقافة، حتى في العلوم، رجل مكتب عليم بكل الملفات، ورجل فعل يفرض احترامه ويعرف كيف يختار المناسبة، يكمن عيبه الوحيد في انتمائه لفرقة سريّة من غلاة الشيعة، هي الخطّابية العينية، وهو ما مرده على النفاق وجعله يتخذ مواقف متناقضة بين الكلبية والارتيابية. وقد شغل جدّه الأكبر عمر (توفي عام 203 هـ، قتله إبراهيم المهدي)، ووالده أبو جعفر محمد بن موسى، وأخوه البكر أحمد، أعلى المراكز في الفرقة[265]. وعُين والده، وهو حفيد دهقان بغداد الفارسي من جهة الأم، واليًا على ماسَبَذان ومهرجان قذَق[266] من قبل الوزير حسن بن مخلد. وبدأ أخوه (ولد عام 225 هـ) حياته المهنية في الضياع قرب أبي نوح (توفي عام 255 هـ)، ثم كبير كتبة، فمساعدًا للوزير ابن البلبل وكاتب الدولة للمال (عن السواد: 274 - 278 هـ)، ثم في السجن (وطلب وقتها أن يُرجى الإمام المختفي من أجل إطلاق سراحه: 278 - 281 هـ)[267]، ثم كاتب الدولة على المال (للمشرق، 281 - 286 هـ)، ثم أعيد للسواد (286 - 288 هـ: الصابي، 119)، ثم استعاد[268] المشرق (بداية 291 هـ، وتوفي نهاية عام 291 هـ).

وولد علي بن الفرات في ببيله في صريفين (النهروان الأعلى) في (25) رجب (241 هـ/ 855 م)، وقُتل في (8) ربيع الثاني (312 هـ/ 924 م)[269]، وبدأ مساعدًا لأخيه أحمد (274 - 278 هـ)، وسُجن معه (278 - 281 هـ)، ثم غدا كاتبًا للدولة في الدار وعلى المال (المغرب: 281 - 286 هـ)، ونائبًا لأخيه على السواد (286 - 288 هـ)، ثم كاتب الدولة على دار المظالم (288 - 291 هـ)، ثم على المشرق (نهاية 291 - 296 هـ)[270]، ووزيرًا (296 - 299 هـ)، وفي السجن سرًّا (299 - 304 هـ: وقد ظن ابن عيسى في وزارته أنه مات)، ووزيرًا (304 - 306 هـ)، وفي السجن (عند زيدان: 306 - 311 هـ)، ووزيرًا (311 - 312 هـ).

وأسلوبه المالي طريقة زبائنية تعتمد على الحسابات الجاهزة والحسوم والمقادير المئوية من السمسرة والوساطات، وقد ضمنت له عملاء ضريبة أوفياء (الكرخيين . . إلخ) وكسبت له صيارفة البلاط اليهود على نحو قطعي (ولذلك انتصر في عام 296 هـ)، وحاول التوسع في كل المجالات: ففي وزارة الحرب اعتمد على محمد بن سليمان[127]، كاتب ابن البلبل سابقًا، وعلى بعض الأمراء العرب (ورقة الشيباني ونزار الدبّي والعبرتائي وإبراهيم المسمعي) وأتراك أيضًا (تكين، وكسب بن طُغج بن أبي الساج إلى صفّه)، من دون أن ينجح مع كبار القادة العسكريين الآخرين، مثل مؤنس وبني حمدان وبني كنداج وبدر الهمّاني، وابن كيغلغ، الذين عرفوه معاديًا لأوتقراطية العسكر. وكان ابن الفرات في الدبلوماسية صاحب هدنة طويلة مع بيزنطة، وعمل

على الحفاظ على وحدة الإمبراطورية ضد المحاولات السامانية والصفّارية للحكم الذاتي، ولم يُقم بالتأكيد أي أحلاف مع الثوار الشيعة مثل الزيدية والقرامطة والفاطمية، مع اتهامه بذلك. لكن، ترى هل كان وفيًا حقًا للسلطة[272] (وهو لم يتوزّر للمقتدر القاصر، إلا لأن المقتدر نال اللقب والعهدة)، وهل يُظهر ارتباطه ببني البسطام وبني النوبخت أنه اعتقد بعودة إمامهم المختفي قريبًا وبملكه الحتمي؟ وهل عمل أصلاً على التحضير له؟.

وسواء شارك في المؤامرة الشرعية عن يقين أم أنه لم يطمع في السلطة سوى لمهارته في فن السياسة، فإن العداء القوي الذي أظهره ابن الفرات للحلاج كان أمرًا مميزًا، فقد مثّل الحلاج تهديدًا للشيعة، وخطرًا في تسرّب التصوف السني إلى الأوساط القيادية ونخبة البلاط البغدادي. واتبع شيعي مثل ابن الفرات إجراءات غير مباشرة لمواجهته في الأوساط السنية من أهل الحديث والفقه بأن لجأ إلى الظاهريين والمعتزلة.

واعتمد ابن الفرات بدافع التفرّد بالسلطة على معاونين عاديين، من صغار الناس من الاختصاصيين، ودفع لهم بسخاء، من السنة (أبي الطيّب محمد بن أحمد الكلوَذاني) ومن الشيعة (الزنجي النسّاخ وابن مقلة، نسّاخ آخر مشهور لكن من مذهب سياسي آخر، وقد خانه باكرًا)، أو من النساطرة (كأبي بشر بن فرجويه، معاون في الوزارة بين (304 - 306 هـ)، وأبي الحسين سعيد بن إبراهيم التستري، وأبي منصور عبد الله بن جبير وأبي عمرو سعيد بن فرّخان). وأوكل خزينته الخاصة لأبي الحسن موسى بن خلف ليدير أعماله الخفيفة. وكان حاجبه في وزاراته الثلاث عباس الفرغاني.

وحاول ابن الفرات أن ينصّب أستاذه أحمد بن البسطام على مال مصر (مفتشًا عام 291 هـ، وواليًا عام 296 هـ) كأول عمل يقوم به عند تسلّمه السلطة في عام (291 هـ) كما في عام (290 هـ). وأبدى الأسف لأنه لم يستطع تقديم أي وظيفة أرادها بنو النوبخت كونهم من شيعة العمل العسكري. واختلف مع بني البسطام.

وأعطى وظائف كتبة الدولة لأقربائه: مال المغرب لابنه أبي أحمد المحسن (279 هـ، وتوفي عام 312 هـ) (297 - 299 هـ، و304 - 306 هـ، ونائب وزير 311 - 312 هـ)، ومال المشرق لأخيه جعفر (295 هـ، وتوفي عام 297 هـ) ثم لابن أخيه الفضل بن جعفر (297 - 299 هـ) (الفضل وزيرًا عام 320 هـ، و325 ـ 327 هـ في بغداد، غير مقيم: نائبه عبد الله بن علي النِفّري، 6 ربيع الآخر، 326 هـ، في القاهرة بين 326 - 327 هـ). وكان ابن أخيه العباس بن أحمد (258 هـ، وتوفي عام 338 هـ) محدّثًا سنيًا وله ولد نسّاخ اسمه أحمد توفي عام (384 هـ).

ويمكن أن نلحظ تطورًا في سياسة ابن الفرات فيما يتعلق بالنظام الداخلي للحزب الشيعي. إذ نراه مرتبطًا بتوجّه بني النوبخت الانتهازي المعتدل، بخاصة في وزارته الثانية (304 - 306 هـ)، في حين كانت عائلته شيعية متطرّفة عينية، فقد نال في هذه الوزارة تكليفًا شبه رسمي فريدًا للحسين بن روح النوبختي وكيلاً للإمام. لكن ولده المحسن انضم في الوقت ذاته إلى الميل

العزاقري المتطرّف الذي قاده الشلمغاني، لأن الشلمغاني توسّط عند الوزير حامد عام (306 هـ) للتوقف عن تعذيب المحسن، فقد كان حامد يذعن لنصائحه مع كونه سنّيًا. ولأن المحسّن عيّن الشلمغاني في وظيفة في القصر عندما عاد إلى السلطة في عام (311 هـ)، وهي (سنة الدمار) التي ذبح فيها المحسن والشلمغاني رقاب أعداء طريقتهم بأسلوب طقوسي[273]، وفي مظهر أخروي مغالٍ في تطرّفه الشيعي وفي شذوذه. وكان الوزير ابن الفرات في ذلك الوقت عجوزًا محرومًا من نصائح الوكيل ابن روح (الذي كان هدفًا لملاحقات ضريبية)، فترك ولده المحسن ينقاد إلى كل أنماط المبالغة الدموية من أجل شرعية ما فتئ يعدّها خرقاء، وهو ما دفعه للخلاف مع أولاد أستاذه ابن البسطام منذ عام (304 هـ) لتحولهم إلى العزاقرية.

5/ 3/ 3/ 2/ 4) أبو علي محمد بن عُبيد الله الخاقاني

تشكّل وزارته العابرة (299 – 301 هـ) عودة بقايا الفريق الحكومي (الحزب الثالث) الذي شكّله والده، الذي كان وزير المتوكّل اللامع قبل أربعين عامًا، إلى السلطة. وأبوه هو عبيد الله الخاقاني، القائد الفعلي للإمبراطورية من عام (236 إلى 263 هـ) (مع انقطاع تسع سنين بين 247 و256 هـ)، والذي استطاع تشكيل صيغة توازن لردّة الفعل السنّية، كما عرف كيف ينقص أعداد الموظفين الشيعة، وأن يردع، وهو الأهم، الانتفاضات الوحشية للغلمان وبخاصة الترك المقيمون في سامرّاء منذ عهد المعتصم. وكان هو الذي جمع كبار الموظفين مثل بني المدبّر وأحمد بن إسرائيل والحسن بن مخلد وعبيد الله بن وهب وبني ثوابة، ونظّم إجارة الأهواز الزراعية لمؤسسة صيرفية يهودية كي تدفع المعاشات على نحو منضبط. كما عرف كيف يعطي البلاط في سامراء بريقه الثقافي والعقلي والفنّي بالتعاون مع عائلتين كبيرتين من ندماء الخلفاء، هما بنو المنجّم وبنو حمدون. وكان الأمل معقودًا على ولده محمد لكي يعيد (إحياء) أعماله.

لكن محمد الخاقاني، ومع احتفاظه بأحلاف أبيه، أبدى اضطرابًا عقليًا ونقصًا مقلقًا في الذكاء، وبقيت حماقاته أسطورية.

فقد عيّنه الوزير الحسن بن مخلد (263 و264 هـ) كاتبًا للدولة على الزمام والضياع) ومديرًا لقصر معشوق في السامرّاء (264 و265 هـ)، ثم عُزل، ثم واليًا على البريد في ماسَبذان (279 – 283 هـ)، وأبعد إلى الري (إنشاء) مع ابن داود (283 – 286 هـ) (الصابي، الصفحة: 162)، وعلى البريد (291 – 296 هـ) بفضل صداقته مع محمد بن داود بن الجرّاح، ثم اختبأ بعد ذلك.

وكان أخوه أحمد الخاقاني، واليًا على قُم عام (278 هـ)، ومرشّحًا للوزارة عام (306 هـ)، بينما كان أخوه الثاني موسى (توفي عام 325 هـ) قارئًا قديرًا، ومؤلفًا لقصيدة في التجويد، نشرها ب بونِشي (P. Boneschi).

ونجد بين المساعدين العامين لمحمد الخاقاني، وإلى جانب ولديه أبي القاسم عبد الله (وزير 8 ربيع الآخر 312 هـ، الثاني من رمضان 313 هـ) وعبد الوهاب، شيعة معتدلين (الحسين بن علي الباقطئي، وأبي عيسى وهو أخو أبي صخرة) ونساطرة مثل بُنام بن بنام، ويحيى بن إبراهيم المالكي

وعلي بن عيسى الزنداني وثلاثة قنائيين، علي بن هنتبة وولديه أبي علي محمد وإسحاق، الذي سيعود إلى السلطة مع ولده بين (312 – 313 هـ). وقد اعتقل محمد بن علي القُنَّائي كونه حلاجيًا عام (309 هـ)، وقد صنع عدّة دراسات في علم الفلك ويجب أن يكون مؤلف الكتاب في علم الفلك المحفوظ في ميونخ.

5/ 3/ 3/ 2/ 5) حامد[274]

ولد عام (233 هـ/ [837 م]) وتوفي عام (311 هـ/ 924 م)، وهو نموذج لجابي الضرائب، محتال، متوحش، طمّاع، بلا ذمّة. كان في البداية ساقيًا عاديًا للماء وبائعًا للرمّان الكاسد كما يقول ابن البسام[275](ددد) الساخر، وعمل في السواد واحدًا من عملاء الوزير سعيد بن مخلد (265 – 272 هـ) على الضرائب. وكان قد بدأ مهنته بضربة معلّم، بأن جعل الموفق يموّل السقاية (بإعادة إصلاح النواعير) في طعمة خيزران، في صلح (مبارك)[276]، وهو ما أدّى إلى مضاعفة عائدات الضرائب مباشرة في هذا البلد الممزق الذي انتزع من أيدي الثوار الزنج[277] مؤخّرًا. كما كسب حامد قلوب الريفيين في المنطقة بإصلاحه المساجد التي دمرها الزنج، وببناء جامع كبير في واسط.

وقد بنى مبكرًا علاقات بعائلات تقنيي الضرائب الشيعية مثل بني الفرات مع كونه سنّيًا، وعندما سجنه الوزير الجديد ابن البلبل (عام 272 هـ) دُهش حامد لأن معاون الوزير أحمد بن الفرات (274 هـ) لم يطلق سراحه. ثم أعاده الوزير عبد الله بن وهب (عام 278 هـ) على جباية الضرائب العامة في واسط (كسكروه كور دجلة)، واحتفظ بها ثلاثين سنة على فترات رباعية (وعلى تأدية مبلغ 240.000 دينار و2.400 كور شعير سنويًا)[278]. وتولّى إضافة لذلك الإشراف المالي على دمشق وجباية فارس العامة (عام 278 هـ) وجباية البصرة العامة

وزوج ابنته لأبي الحسين محمد بن أحمد بن البسطام[279]، ابن سلفه على واسط[280]، وهو شيعي متطرّف كوالده. وقد نجح الشلمغاني بوساطتهم في اكتساب ثقة حامد منذ ما قبل عام (306 هـ). وكان حامد مرتبطًا بأخي أبي صخرة، المعاون السابق للوزير الشيعي ابن البلبل، وبعدنان الراسبي. وكان له خصم هو أبو الحسن بن أبي البغل، الذي عُيّن عام (300 هـ) على جباية ضرائب صلح[281] (مبارك)، واشترى أخيرًا، في عام (307 هـ)، وبعد إشباع حاجة الملكة الأم وقهرمانتها للمال، جباية الأهواز[282] بفضل فرصة على شكل هدية من أخي صهره أبي القاسم علي بن البسطام (على جباية مصر وقتذاك).

ووصل حامد إلى الصف الأعلى طاعنًا في السن، فبدا للجميع نوعًا من تريمالكيون (Trimalcion) ضرائبي و (Pére Ubu) – ريفي(هـ هـ هـ) غير قادر على ممارسة السلطة، يحيط نفسه بمئات العبيد المختلفة أسلحتهم في عدتها، ليلقبهم بأسماء من يكرههم في البلاط، وفمه مليء بالقذع التي عدّها روحيّة، وروحه مغرمة بالاحتيال الماكر[283]. وصنع لنفسه شعبية بوساطة الصدقات التي قدّمها للمساكين بمكر، كما يزهو ريفي محدث الثراء. وعدّه ابن عيسى مستغلاً أعاد جباية الضرائب إلى ما قبل التاريخ، وجابي ضرائب مختلسًا ونزقًا وجاهلاً. وكان هناك في مقابل ممالق وصولي مثل أبي

عمر، الذي لم يبخل في إمداده بالحجج لإدمانه الخمر، عشرون آخرون، مثل ابن عيسى والقهرمانة والجشياري، يزيدونه شرفًا، يدفعهم التقزز من حامد إلى الصمت في حضرته. كما كان حقودًا ومتوحشًا، وقد أثبت ذلك مع المحسن بن علي بن الفرات، ومع ابن عطا الذي غرس له أسنانه في جمجمته[284].

وكان حقده على الحلاج قديمًا[285]، لأنه أصرّ على استجوابه بنفسه عندما اعتقل في عام (301 هـ). وحافظ على هذا الحقد المضطرم بسبب صيحات الإدانة التي كان المؤمنون الورعون مثل الحلاج وابن عطا وأصدقائهم يصرخون بها عاليًا ضد سياسة الاستغلال الضريبي الفاحش وغير المحدود الذي دفع بالشعب إلى الجوع والبؤس والثورة. وقد أسعر حقده كتبته وعمّاله من الشيعة وبخاصة الشلمغاني. ولا مراء في أن مقتل الحلاج كان الهدف الذي سعى إليه حامد في حقده الصلب العنيد وظفر به.

5/ 3/ 3/ 3) الجيش

5/ 3/ 3/ 3/ 1) أمير الجيش مؤنس القشوري

ولد أبو الحسن مؤنس القشوري في عام (231 هـ)، وتوفي عام (321 هـ)، وكان ضابطًا في جيش الموفّق على الأغلب في الثلاثين من عمره (عام 261 هـ)، وهو من أصول يونانية. وقد كان خصيًّا يدخل الحريم أول عهده، لكنه بنى سمعة عسكرية استثنائية، كما كان حال نرجس في بيزنطة وحال كافور في القاهرة. ارتبط منذ البداية بشخص المعتضد وتحالف مع بدر أمير الجيش وقتذاك، وظهر مؤنس (الملقب الخادم[286])، على عكس زميله مؤنس الفحل الذي كان قائد الحرس) عام (287 هـ) معاونًا لبدر على الشرطة، فكان (صاحب شرطة العسكر) (ولا يعني هذا أنه (صاحب شرطة بغداد الشرقية: أي عسكر المهدي، ولكن صاحب شرطة (العسكر المرابطة))[287]، ورافق الخليفة على هذه الحال إلى آمد، حيث ظهر على رأس ضباط كبار في جنازة الطبيب غالب الذي كان صهره دانيال بن عبّاس كاتبًا له[288]. وعندما أرسل أمير الجيش بدر في عام (288 هـ)، الذي كان على علاقة سيئة بالوزير القاسم بن عُبيد الله بن وهب، لاستعادة فارس من الصفّارية، أُرسل مؤنس مغضوبًا عليه إلى مكة، غالبًا أميرًا في الغالب عام (295 هـ) (حل محل الأمير عاج بن حاج توفي عام 306 هـ، لربما بعد أن كان مساعده) ويسجّل الذهبي[289]: «قد كان أبعده المعتضد إلى مكّة ولمّا بويع المقتدر أحضره وفوّض إليه الأمور». واستمر شبه النفي هذا سبعة أعوام. وتصعب معرفة السبب. لأن الوزير القاسم أراد إبعاد معاون بدر لكي يقضي على هذا الأخير. كما كان وليّ العهد المكتفي حذرًا من ناحية مؤنس، ويؤيّد ذلك أن مؤنسًا بقي في مكة طوال فترة حكمه، حتى بعد وفاة الوزير القاسم. واختلط بمكايد وحبكات الحريم كونه خصيًّا. واتخذ موقعًا بالتأكيد في حزب ابن شغب، المقتدر بعد ذلك، لأن شغب أعادته إلى بغداد فور تنصيب هذا الأخير. وأشرف مؤنس على دفن بقايا بدر في مكة، واتخذ إلى جانبه ولده، الأمير هلال بن بدر، الذي بقي في أركانه منذ ذلك الوقت. وكان مؤنس بعد أن عاد إلى بغداد، من ضمن جماعة صغيرة من الأمراء الأوفياء

أسقطت انقلاب ابن المعتز، وهو الانقلاب الذي انجذب إليه ابن مؤنس بالتبني الأمير الحسين بن حمدان طيشًا منه في عام (296 هـ) (وفي عام 303 هـ، اضطر مؤنس للمسير ضد الحسين مجددًا)، ويجب التعمّق في دراسة العلاقات الودودة بين مؤنس وبني حمدان، فقد عدهم مؤنس ربائبه (وذكّرهم بذلك في عام 317 هـ)[290]، وإذا ما كانوا أميل للتشيّع منذ وقت مبكر، فإن مؤنسًا أيضًا أحاط نفسه في أواخر حياته بمستشارين شيعة، لكنني لا ظن أنه نُفي إلى مكة في عام (298 هـ) لهذا السبب.

وقامت الوصيّة الواثقة من إخلاص مؤنس للخليفة الفتي بتعيينه على الحجّارية (نصر على المصافيّة) في عام (296 هـ)، وحضّرته لدور أمير الجيش، ما ضيّق على الوزير ابن الفرات وسياسته، فسعى لإبعاد مؤنس بإرساله إلى الجهاد (في الثغور، عام 296 هـ)، وإلى فارس (297 - 298 هـ: حيث تصرّف مؤنس هناك بنوع من الاستقلال الذاتي، فاستدعاه ثانية). ثم سُمي مؤنس في جمادى الأولى من عام (300 هـ) أميرًا على الحرمين والثغور، وهما منطقتان كانت الوصية ترقبهما عن كثب. وتلقّى مؤنس كونه حاكم دار الأمير الصغير الراضي، تكليفًا بالمغرب كلّه في محرّم من عام (302 هـ)، أي مصر والشام، ورحل ليرد الفاطميين عن مصر بعد حملة قصيرة على الموصل. وقمع ثورة الحسين بن حمدان عام (303 هـ) في الموصل، وقمع ثورة ابن أبي الساج بصعوبة بين عامي (304 و307 هـ)، ثم أنقذ مصر في (308 - 309 هـ). واستدعي إلى بغداد (جمادى الأولى، عام 309 هـ) وسُمي المظفّر وأصبح نديمًا للخليفة، وتلقّى تأكيدًا على إدارته مصر والشام، في حين مُنح ابن أبي الساج إدارة المشرق بعد أن عُفي عنه (ما جعله ندًّا له). وقلق ابن الفرات الذي صار وزيرًا للمرة الثالثة (عام 311 هـ) من قوة مؤنس، وأظهر للخليفة أن (أمير الأمراء) هذا (قوّله مسكويه هذا التعبير، لكأنه يتوقّع ما سيحدث بعد ثلاثة عشر عامًا)[291] يركب مخاطرة استعباد الدولة لحكم العسكر. واقتنع المقتدر، فأمر مؤنس بالرحيل إلى قيادته العامة في الرقة (رمضان، 311 هـ)، ثم أجبره خطر القرامطة على استدعائه في صفر (312 هـ) إلى بغداد، حيث كان الوزير ابن الفرات مجبرًا على استقباله (الأول من ربيع الأول، 312 هـ)، مُهينًا بذلك السلطة المدنية أمام السيف[292] للمرة الأولى. ثم قسم مؤنس وقته بين بغداد والثغور وواسط بين عامي (312 و315 هـ) (حيث الحرب ضد القرامطة، وحيث استبدل ابن أبي الساج الذي قُتل في هذه الحرب) به، وكان تطفّل أصدقاء مؤنس (معاونه الأمير أبي الهيجاء بن حمدان والمموّل العام لجيشه والحجّارية إسحق بن إسماعيل النوبختي، والي ضرائب واسط) المتزايد هو الذي وضع شغب والمقتدر في مواجهته (وقد خاف مؤنس من أن يجري اغتياله). ودافع مؤنس بوفاء عن بغداد بين (315 - 316 هـ) مع صديقه القديم نصر الحاجب ضد خطر القرامطة، لكن صداقتهما كانت تتآكل بفعل مكيدة ابن مقلة الذي نجح في أن يصبح وزيرًا بدل ابن عيسى بفضل نصر (الذي مات بعدها بوقت قريب)، وضد إرادة مؤنس. وتهاوى ولاء أمير الجيش منذ ذلك الوقت، وحاول المقتدر الاعتماد على أمراء آخرين، مثل ابن خاله هارون بن غريب وياقوت الحاجب. وسمح مؤنس لنفسه بتنفيذ محاولتي انقلاب على المقتدر: الأولى في محرّم (317 هـ)، وقد أخفقت

بعد ثلاثة أيام، لكنها أفرغت بيت المال، وتلتها الثانية بعد هدنة دامت ثلاثة أعوام، فبدأت في محرم (320 هـ) وانتهت في شوال (320 هـ) بهزيمة الخليفة ومقتله. وقُتل مؤنس بعد عام أو يزيد كما تنبأ، قتله الخليفة القاهر الذي زكّاه مؤنس في عام (317 هـ) والذي أراد إبقاءه مرشحًا للعرش ثم استبعده.

ونجد من الأهمية بمكان أن نحدد الزمن الذي بدأ فيه ضغط الشيعة على حاشية مؤنس الخاصّة ذلك أنه رفض في (22) ذي القعدة من عام (309 هـ)، أن يدعم صديقه نصرًا في سعيه لدى الخليفة بالعفو عن الحلاج. ونعرف عن يلبق (يُليق) التركي، حاجبه منذ عام (301 هـ) (توفي عام 321 هـ)، أن ولده عليًا، الحاجب عام (321 هـ)، سعى لكي يُلعن معاوية من على منابر بغداد، وكان ذلك من دون شك تحت تأثير كاتبه الحسن بن هارون وإسحاق بن إسماعيل النوبختي، رجل المال وصديق مؤنس منذ عام (315 هـ)، وابن أوّل أعداء الحلاج الشيعة. ونعرف أيضًا أن مؤنسًا أصرّ في عام (317 هـ) أن يحرر بنفسه الوكيل الإمامي الثالث، الحسين بن روح النوبختي[293] من السجن. لكنه لم يتدخّل لمصلحته لدى اعتقاله في عام (312 هـ). وإذا لم يمل مؤنس للتشيع إلا في عام (315 هـ)، فقد كان في عام (309 هـ) شديد الحماسة لا يزال إلى سنيّة الوزير ابن عيسى وحامد، مساعدي بدر في عام (287 هـ)، يساعده في ذلك نفوره من ابن الفرات. أما كتبة مؤنس على معاشات الجيش قبل إسحق بن إسماعيل النوبختي، فكانا دانيال بن عباس ثم إسطفان (توفي عام 324 هـ)[294]، وهما نصرانيان (وكان الثاني أخًا للبطرياك النسطوري أبراهام، عدو اليونان الملكيين). وتثبت واقعة أن مؤنسًا، وهو أمير الحرمين في عام (301 هـ)، لم يطالب بإدانة الحلاج في أثناء قضية ذلك العام، أنه كان مؤيدًا[295] له، مثل صديقه ابن عيسى.

5/ 3/ 3/ 3/ 2) كبير الحجاب نصر القشوري

هو أبو القاسم نصر كبير حجاب المقتدر عشرين عامًا، وكان ضابطًا لامعًا مملوكًا للمعتضد، ومن ثم واحدًا من خمسة وعشرين أميرًا في قيادة أركانه (الغلمان الخاصة)، وكذلك الرئيس المساعد لصديقه الأستاذ مؤنس الخادم، أمير الجيش. ولكلا الرجلين أصل نصراني ملكي، ويتكلّم كلاهما اليونانية ويحمل النسبة ذاتها (القشوري) (نسب يوناني أو عربي)[296].

وكان هناك عدد لا بأس به من الترك بين الأمراء الخمسة وعشرين، لكن القيادة كانت للجماعة الصغيرة المتماسكة من اليونانيين بعد تفكك جماعة موسى بن البُغا التركية، وهم من المدرّعة البيزنطية (cataphracti) سابقًا في الغالب، أُسروا صغارًا على جبهة كيليكية وأسلموا، وكان منهم بعد مؤنس ونصر، غريب (أخو الملكة الأم) وقيصر وبُنيّ (نفيس المولّدي). وولد نصر نحو عام (250 هـ)، وظهر منذ البداية إلى جانب وصيف موشكير (توفي عام 299 هـ) المملوك المفضل للأمير، في أثناء حملة الجزيرة عام (282 هـ)، عندما نقل إلى المعتضد رسالة شديدة الفظاظة من ثائر خارجي هو هارون الشاري. ثم انضوى أولاً تحت أمرة حمدون بن حمدان التغلبي[297]، مؤسس العائلة الحمدانية، ثم تحت إمرة هارون[298]، بفضل مساعي أمير ذي كفاءة عسكرية استثنائية،

هو الحسين بن حمدون بن حمدان، الذي أصبح صديقه. ثم أُرسل إلى الجبل ليردّ هجوم الديلم أولاً، وليمنع توسّع دويلة عنيدة هي السامانية ثانيًا، وحارب نصر إلى جانب الأمراء: كُترميش (أو أكرتميش) وأبرون (أخي كيغلغ) والخاقاني (والد الحاجب أحمد 330 - 333 هـ، وتوفي عام 364 هـ). وأسر واعتقل خمس سنين[299] (بين 286 و290 هـ) عند الأمير أخ صعلوك في الريّ، الذي أصبح صديقه فعامله بما يلائم شرفه. وكانت الريّ هي موطن إقامة الأمير أبي صالح بن منصور بن إسحق حامي الطبيب الرازي، وسيُعد نصر في بغداد، بعد فك أسره عام (290 هـ)، بطل التحالف مع السامانيين للدفاع عن الجبهة الشرقية ضد خطر الديلم.

واشترك نصر في قمع ثورة القرامطة في عام (291 هـ). ثم خلف سوسن في عام (296 هـ) كبيرًا للحجاب، بفضل مؤنس وغريب، ضد تكين التركي، مرشح ابن الفرات. فكان حارس القصر والرجل الثالث في البلاط والمجلس، ونائب أمير الجيش في بغداد أيضًا. فكان أمير الجيش قائدًا لجيش النخبة من الستينية (أو المصافية)، وهم العشرون ألف من الرجّالة، حرس الحامية، في حين كان نصر آمر التسعينية، أي الاثني عشر ألف نبال من فرسان الحجّارية. ولم يستطع أيّ منهما ترويض هذا الحرس المشاغب الجشع (عطاء مشترك بقيمة ثلاثة ملايين دينار عام 295 هـ، ومعاشات على التوالي (360.000 و600.000) في أعوام (303 - 306 هـ)، و(700.000 و1.500.000) عام 317 هـ، وعطاء بقيمة (2.256.000) عام 317 هـ). وتلقى نصر أيضًا طعمة (خلف فيها مسرورًا البلخي وابن ميكال والراسبي وكلهم أمراء) هي الكورتان في شمال الأهواز.

وأقام في القصر، وكانت داره فيه، وشارك في كل شؤون الدولة كونه مستشار الملكة الأم الوفي واليقظ. وكما حدث مع مؤنس الذي عُيّن محافظًا للأمير الراضي ولي العهد في عام (301 هـ)، فتقلّد تبعًا لذلك إدارة غرب الإمبراطورية، أصبح نصر محافظًا للأمير هارون (أخي الراضي من الأم ذاتها)، واضطلع بشأن الشرق (الري: للأمير علي عام 301 هـ، ثم للأمير هارون، وتأكد ذلك رسميًا عام 318 هـ مع المحافظ الجديد، ياقوت، الذي خلف نصرًا في الحجابة). وأعاد نصر صديقه الأمير الساماني أخ صعلوك واليًا على الري في عامي (304 و308 هـ) نتيجة لذلك، ونال عمولة عدّها كريمر فاحشة، لكنها لم تكن سوى امتيازات وظيفته. وضعضع هروب أخ صعلوك في عام (309 هـ) ولجوؤه المؤقت لمعسكر الديلم موقف نصر بقوة في البلاط، وخسر السيطرة على الشرق، وكُلّف يوسف بن أبي الساج، خصمه القديم وعدو السامانيين القديم، الري وسائر المشرق، بتوصية من مؤنس نفسه، وبإعطائه أولوية على نصر. ولم ينقذ نصرًا من المصادرة والسجن نهاية عام (311 هـ) وبداية (312 هـ) سوى تدخّل الملكة الأم العاجل. ثم كان لنصر الذي بقي حاجبًا انتقامه اللامع في عام (315 هـ)، على قصر مدّته. فقد وُضع على رأس الجيش الذي اُستنهض للقرامطة بعد ثورة (15) ربيع الأول (315 هـ) واجتياح الكوفة (7 شوّال)، فأنقذ العاصمة وأنقذ الحكم: في زُبارا قرب عقرقوف (حيث قطع القنطرة بنصيحة من أبي الهيجاء الحمداني). ثم قاد الجيش أيضًا في آخر رمضان (316 هـ)/ تشرين الأول (928 م)، وتوفي في هذه

الحملة محمومًا قرب الحلّة.

وكان نصر وفيًا لمؤنس الذي يسبقه في القيادة، والذي نصره في البلاط أثناء حملاته، وكان له دومًا أصدقاء مؤنس ذاتهم: الوزير علي بن عيسى والماذرّائية. وارتبط بابن الحواري فنصّب له ابن حميه النيرماني والي ضرائب على الري (إلى جانب أخ صعلوك، ثم إلى جانب ابن أبي الساج) ورشحه للوزارة عام (316 هـ) عندما اختلف مع ابن عيسى، الذي اتهمه ابن مقلة بأنه (عميل قرمطي)، لأنه رغب بالوزارة لنفسه. ووثق نصر، مع سنّيته، بشيعي آخر إلى جانب ابن مقلة، الذي أجبره ابن الفرات أن يتّخذه كاتبًا في عامي (305 - 306 هـ)، هو الصولي الأديب، الذي أصبح معلّم الأميرين هارون والراضي بفضله.

وذاع عن دار نصر حلاجيتها في عام (309 هـ)، وقد تألّفت من حاجب من أصل يوناني، هو فارس بن رُنداق (عام 311 هـ: كبير الحجاب نهاية عام 320 هـ)، وكاتب هو أحمد بن علي بن الحسين بن عبد الأعلى الإسكافي (من عائلة معروفة من الكتبة)، ثم عبد الله بن علي الدلوين (أخي حامد كاتب الحاجب سلامه)، وعدّة مماليك: نائبه في الأهواز عام (301 هـ)، يُمن الهلالي، أمير آمد عام (303 هـ) (بعد وصيفكامَه الديلمي)، وقد قتله ابن أبي الساج، ومحمد بن عبد الصمد، صهر تكين، الذي تخلّى عام (309 هـ) عن نصر (وعن إمارة الشرطة) من أجل الكتابة لابن أبي الساج، وأبي الأعلى صافي النصري، الذي خلفه على رأس الفرسان (النصرية: عام 316 هـ ضد البقلية، وتمرّد فرسانه في 14 محرّم 318 هـ، وكان مع المقتدر ضد مؤنس عام 320 هـ). وكان أهم ضباطه ياقوت (توفي عام 324 هـ)، من أصل يوناني أيضًا، وكان نائبه على بغداد في أثناء انتفاضة ذي القعدة من عام (308 هـ)، وأصبح واليًا على الكوفة (312 - 315 هـ)، وولي بعده كل وظائفه: حاجب ومحافظ الأمير هارون ومكلّف مشرق الإمبراطورية، ومُنح طعمة في الأهواز (كاتبه: أبو بكر النيلي)[300].

وجاء أخو نصر من بيزنطة في عام (310 هـ)[301]، فالتحق به وأعلن إسلامه، وأصبح محمد بن نصر البكر، أميرًا على الموصل (309 هـ، وتوفي عام 312 هـ، يميل للحمدانيين، ضد أبي الساج)، أما ثاني البكر، أبو الحسين أحمد، فعُيّن حاجبًا فترة قصيرة خلفًا لوالده (عام 316 هـ)، ثم واليًا للأهواز والبصرة (319 - 325 هـ) باسم الحاجب ياقوت، ثم حاجبًا أيضًا، وفترة وجيزة بعد وفاة الراضي (329 هـ)، باسم صديق والده، الحاجب سلامة الطولوني (صديق الماذرّائيين). وقد ارتبط بابن أحمد بن محمد الطائي، وتؤكد لنا مشاعره السنيّة الظاهرة أن والده كان حنبليًا، من ذلك وضعه منزل عائلته في تصرّف رجل هاشمي عام (324 هـ) لقراءة الحديث، وهذا بالتأكيد من نتاج اتفاق فكره مع فكر أبيه، زد على ذلك دفنه للبربهاري، زعيم الحنابلة الملاحَق دائمًا (والذي توفي متخفيًا عند أخت الأمير التركي توزون عام 329 هـ)، في تربة والده نصر. وتزوجت أخته من رشيق أيسر الحُرَمي (كاتب الحجارية منذ عام 280 هـ، ورئيس حرس الحريم عام 320 هـ، والحرس عام 321 هـ، ومُعتقل عند ابن أبي الساج عام 303 هـ) قبل عام (303 هـ).

وكان لنصر إضافة لقصره على ضفة بغداد الشرقية (غربي قصر الخلافة، في مواجهة الزبيدية) حديقة ترفيه تدعى قراح نصر انتقلت ملكيتها بعد قرنين ونصف من الزمان لعائلة ابن المسلمة، الوزير الحلاجي، ولربما هي الملكية ذاتها التي اشتراها نصر بعد عام (288 هـ) من والي البريد، النوشجاني.

وحج نصر مرتين كونه سنيًا ورعًا وحنبليًا، في عامي (303 و312 هـ)[302] (ونزل في المدينة في باب الصفا، عند أبي بكر محمد بن علي الماذرّائي). وأهدى الدولابي تلميذ المؤرخ الكبير الطبري رسالةً إلى نصر.

وكان نصر أقوى أنصار الحلاج في قضية عام (309 هـ). فقد كان لصداقتهما طول عهد (لربما بدأت منذ كان نصر أسيرًا عند السامانيين)، وقد أهداه الحلاج كتابه «الدرّة». وكان لنصر (مناقشات مع ابن عيسى والشبلي) في شأن الحلاج قبل اعتقاله (عام 301 هـ؟)، وسهر عليه دومًا وهو في السجن (بين 301 هـ إلى 309 هـ)، وصلّى في أربعينه علنًا (في 4 محرّم 310 هـ، وتدخّل من أجل تحرير عائلته).

5/ 3/ 3/ 3/ 3) الحسين بن حمدان

لقد أقام الحلاج مع هذا الأمير أقدم علاقة له بين الأوساط العسكرية في البلاط البغدادي، إذ يجب تأريخ الرسالة التي أهداه إياها بين عامي (283 و296 هـ)[303]، كما توجد وثيقة صوفية تربط اسمه[430] بدعوة الحلاج العلنية في بغداد: إذًا بين (283 - 284 هـ) أو (289 - 296 هـ).

وقد أوجد والد هذا الأمير لنفسه نسلاً عربيًا تغلبيًا[305]، وإمارة في بعض أعمال الموصل، وانضم، لأغراض سياسية على الأقل، لحركة الشُراة الخارجية. وأقسم ولده الحسين بالولاء للخليفة المعتضد عام (282 هـ) (وكان نصر القشوري أحد الأمراء الذين تلقّوا قسمه)، وبدأ حياة عسكرية لامعة جدًا ضد الثوار القرامطة وفي مصر ومناطق أخرى، بعد استقبال بطولي في بغداد عام (283 هـ). ويعد أمرًا مذهلاً أنه ضُلل لدرجة أصبح فيها قائد الضباط الذين كانوا خلف التآمر غير الناجح لمصلحة ابن المعتز (296 هـ)، لأنه كان في الحقيقة ربيب مؤنس القشوري (283 - 287 هـ)[306]، ضابط الخلافة الكبير الذي بقي ولاؤه للمقتدر وقتها، والذي عُدَّ، هو أيضًا، قريبًا من الشيعة أكثر فأكثر. وستصبح عائلته بكاملها شيعية معلنة (الدولة الحمدانية)، وسيعطي أخوه ملجأ في الموصل للشلمغاني المتطرّف (311 - 317 هـ)، وسينضم حفيده أبو العشائر الحسين بن علي بن الحسين إلى مسارّة الخصيبي[307] في حلب، حيث بلاط عمّه وحميه سيف الدولة.

أما الحسين بن حمدان ذاته، فيبدو أن نجاحه في مهنته راوح بين صعود وهبوط: فقد عفا عنه الوزير الشيعي ابن الفرات بعد عام (296 هـ) وسماه واليًا على قُم (مدينة شيعية بالكامل) وقاشان، وهو ما يشبه نفيًا جزئيًا (ومنها سينضم إلى الحملة على فارس، وينتقل إلى البيضاء عام 297 هـ)، ثم واليًا على ديار ربيعة عام (298 هـ)، وثار فيها وحاول اللحاق بابن أبي الساج الذي

عاد إلى الاستقلال برأيه، وأُخذ ومات في السجن ببغداد (303 - 306 هـ) لرفضه أن يلعب لعبة الوزير الشيعي ابن الفرات بالذهاب لقتال ابن أبي الساج (وهو ما أوقعه في الخلاف مع مؤنس، بأن وضع ابن أبي الساج في موقف عسكري مماثل لموقف ولي نعمته).

5/ 3/ 3/ 4) الفقهاء

5/ 3/ 3/ 4/ 1) إعادة فتح التحقيق القضائي: سعاية الأوارجي إلى كبير قرّاء بغداد، أبي بكر بن مجاهد

يعود فتح قضية الحلاج في وزارة حامد، أي بعد عام (306 هـ)، وتحديدًا نهاية عام (308 هـ/ 921 م)، إلى الدبّاس، وفقًا لرواية الزنجي. وهو شيخ تنصّح بالحلاج، وذكر انتشار أصحابه وتفرّق دعاته في النواحي وكان ممن استجاب له ثم تبين له (مخرقته) فتقرّب إلى الله بكشف أمره واجتمع معه على هذه الحال الأوارجي، وكان قد عمل كتابًا ذكر فيه مخاريق الحلاج والحيلة فيها[و و و].

ولقد رأينا في الواقع أن الدباس تقفّى أثر الحلاج مدفوعًا ومأجورًا من الشرطة بين عامي (298 - 301 هـ)، وليس في عام (308 هـ)، أما الأوارجي، فيمكن أن يكون كتابه قد حُرر قبل عام (306 هـ) بوقت طويل.

ويقول لنا الذهبي من دون ذكر مصدره: «وكان الأوارجي قد تنقّل في عدّة مناصب مهمّة على الخراج، وكان قبلها متصوّفًا تنصّح بالحلاج، وعندما تبيّن منه مذهبه فضحه وسعى به عند أبي بكر بن مجاهد والوزير علي بن عيسى»[ز ز ز].

إذًا، تعود مبادرة الهجوم النهائي إلى الأوارجي، ابن الإحدى والثلاثين سنة وقتها، وقد هجر عباءة الصوف (ليعيل أمه)، فعبر إلى همذان والي للضرائب، وتزوجت أخته من علي المغربي، مؤسس العائلة الوزارية الشهيرة، وكان هو وخمس عشرة سنة نديمًا والمتنبي لأمير الأمراء محمد بن رايق في بغداد والشام، وكاتبًا لعامل المال ابن مقاتل، وعاملاً للدولة على المال مع ابن بازيار في عهد الوزير القراريطي (329 و330 هـ)، ثم لحق الأوارجي بابن مقاتل إلى القاهرة حيث مات عام (344 هـ). وكان حاميه ابن المقاتل هو نفسه في حمى أبي عبد الله أحمد الكوفي، الكاتب الدائم للأمير ابن رايق، وعدو أبي بكر الماذرّائي (والذي سيخلفه على المال في القاهرة، 331 - 335 هـ)، وقد بدأ الكوفي مهنته كاتبًا لإسحق بن إسماعيل النوبختي. ولدينا انطباع بأن الماليين الشيعة هم من شجّع الأوارجي على الكتابة ضد الحلاج ثم السعاية به. وكان إسماعيل النوبختي معتزليًا في علم الكلام ينفي إمكانية المعجزات، ويفسرها بأنها حيل عبقرية في الخفّة، وهو بالتحديد موضوع كتيّب الأوارجي ضد الحلاج، وقد وقعنا على عدة مقاطع من هذا الكتيّب في نوادر التنوخي والباقلاني عن نفخ الثياب والسمكة المخبأة والأعمى المزيّف، واستمر شيء منها في الأوساط الصوفية (الهروي)، كذكرى لتصوّف الأوارجي.

ثم نبّه الأوارجي ابن مجاهد[308] الذي بقي على رأس جماعة القرّاء من (حملة الكتاب) عشرين عامًا والذي كان في أوج شهرته (إلى أمر الحلاج). ويعد دوره رئيسًا في ترسيخ النص العثماني

للقرآن على نحو نهائي، ويعود فضل ذلك إلى نفوذ سلطته على الوزراء، فقد استطاع منع استعمال المصاحف الجامعة للقرآن المتمايزة من المصحف العثماني في المجال التشريعي، وأنشأ لائحة لا تتبدل (ne varietur) عن اختلافات القراءات المرويّة لهذه النسخة والمقبولة لدى السلفيين. وذلك بفضل قضيتين شهيرتين جرتا تحت وزارة ابن مقلة الثانية، الأولى ضد ابن مقسم (322 هـ) والأخرى ضد ابن شنبوذ (323 هـ)[309]. واجتذب لنفسه تعاطف المعتزلة (كان السيرافي راويه وعلّق الفارسي على قراءاته السبع، وابن جنّي على شواذّه، وامتدحه أبو يوسف القزويني) في سعيه لتوحيد النص القرآني بنوع من المنطق التسلّطي. وقد أطلق ابن مجاهد القضية ضد الحلاج بدافع من قلق عقدي نجد من الملائم تحليله.

لم يكن ابن مجاهد جاهلاً بالتصوف، وتأمّل في الآيات بخشوع بالغ، وصلّى لكي يكون من قراء القرآن في قبره بعد موته (post mortem)، ونقل عنه أبو الحسن بن سالم، زعيم السالمية، إقرارًا منه بتواضعه[310]. لكنه لم يفهم التفسير الرمزي الشخصاني والتأويلي عند المتصوفة، فقد تسامح في ما حاد فيه الشبلي من شطحات (بشأن سورة ص آ 32، وسورة المائدة، آ 21، والحجر، آ 70، التي كشفها له أبو عمر) لأنه لم يحاجج بها، لكن استخدام الحلاج المنظّم لهذه الشطحات إثباتًا لحالة الإلهام الدائم كان عنده أمرًا لا يمكن التساهل به: بخاصة عندما شرح الحلاج بعض الآيات على هواه، وعندما أكّد، في معرض التعليق عن ذاته، تعددية أرباب وآلهة.

كان ابن مجاهد من جهة أخرى رجل دنيا، ولطبعه جوانب متعددة: فقد قال لجماعة من أهل العلم وهم حاضرون في بستان: «التعاقل في بستان كالتخالع في المسجد» وقال: «الناس أربعة: مليح يتبغّض لملاحته فيُحتمل، وبغيض يتملّح فذاك الحمّى، وبغيض يتبغّض فيُعذر لأنه طبعه، ومليح يتملّح فتلك الحياة الطيبة». ودعا صديقه القاضي الجعابي[311] إلى حفلة وفاجأه بأن غنّى نيفًا وأربعين صوتًا في غاية الحسن والطيبة والإطراب (بدلاً من المغني الحسين بن غريب وفي مجلسه). وقال: «من قرأ (القرآن) لأبي عمرو وتمذهب للشافعي واتجر في البزّ وروى شعر ابن المعتزّ فقد كمُل ظَرْفُه»[ححح]. وكان في البلاط من يجلّه من الأمراء (هلال بن بدر) ومن أبناء الأمراء، وكان عنده ثلاثمئة مصدر (مردد) في حلقته للقرآن يشرف عليهم أربعة وثمانون مفوّضًا. وكان صهره هاشميًا اسمه أبو طالب.

ولم يكن منهجه في دراسة القرآن يخلو من الأخطاء[312]، وإذا ما كان قد انتهى إلى سبع قراءات مسموحة فذلك لكي يطابقها تعسفًا مع (سبعة أحرف) كما جاء في الحديث ومع (مصاحف الأمصار السبعة) (بينما عدّ سلفه أحمد بن جبير المكّي (توفي عام 258 هـ)[313] (خمسة مصاحف) وقبل بذلك (خمس قراءات)، أضاف إليها ابن مجاهد حمزة والكسائي، مستبعدًا يعقوب ومخطئًا في تاريخ وفاة ابن كثير (؟)). فاستطاع عدوّه العجوز ابن شنّبوذ مؤاخذته عن حق، بأنه قطع أوصال التأويل السلفي الإسلامي بما فرضه من الضوابط المغرضة.

ولم يظهر ابن مجاهد إلا لإعادة فتح القضية، لكن دوره كان حاسمًا، لأن الوزير ابن عيسى كان

قد اختاره مرشدًا روحيًا، وذهب إليه كل يوم جمعة للاستشارة وأخذ الرأي، وهو ما قدّم مادّة للشعراء الساخرين[314]. وقد كان الوزير ابن عيسى قادرًا على إنقاذ الحلاج عام (301 هـ) في أثناء القضية الأولى، لكنه سرعان ما نأى بنفسه عن العواقب في عام (309 هـ): وهو ما يكشف نفوذ وتأثير ابن مجاهد، ولا يتأتى من ذلك أن يكون بن مجاهد قد قبل بالضرورة، بطريحة الأوارجي عن شعبذة الحلاج، فلربما قبل مع الشبلي والسالمية بصدق تصوّفه وحتى بأصالة كراماته، لكنه أدان نشاطه العلني على أساس تهديده لأمن الدولة الإسلامية، وعدم احترامه لكتاب الله[315]، فقد كانت النتيجة أنه أعطى الأمة الإسلامية سلسلة متصلة من الزعماء الروحيين، الأبدال، من وحي مذهبه في الشاهد الآني.

لقد أرسل ابن مجاهد بالأوارجي إلى ابن عيسى، ترى تحت أي أوضاع؟ يجب أن نقبل بإحدى النسختين المتناقضتين. 1) وفقًا للزنجي، الذي أخطأ أساسًا بربط الدبّاس مع الأوارجي عام (309 هـ)، وصل ما أشاعه الرجلان إلى المقتدر، الذي اتخذ المبادرة بإرسال الحلاج (مخفورًا) إلى ابن عيسى، لكي يشرع الأخير في استجوابه. وهو أمر يصعب أن نَقنع به لأن الحلاج كان مقيمًا عند نصر في ذلك الوقت. 2) أما الراوي المجهول[ططط] (لرواية الزنجي) فيعيد كل المبادرة إلى الأوارجي الذي قال لابن عيسى إن محمدًا بن علي القُنَّائي كاتب الدولة يعبد الحلاج ويدعو الناس (سياسيًا) إلى طاعته (زعيمًا مطلقًا). ثم يشير هذا الراوي إلى أن حامدًا الذي علم من قبل بالنجاح الذي حققته الدعوة الحلاجية في البلاط وعند نصر، لم يتجرد للمسألة ويطلب من المقتدر تسليمه الحلاج له إلا بعد أن اعتقِل المدعو القُنَّائي وحُمل من داره دفاتر ورقاع للحلاج، فتسلّمه حامد مع جهود نصر المعارضة، وأُقصي ابن عيسى عن الأمر. لكن الزنجي يروي انسحاب ابن عيسى بعد التحقيق الأولي وتحويل الأمر كلّه إلى حامد، حيث شرع حامد بعد ذلك في الاعتقالات الأولى وتحصّل على المستندات، خاصّة عند محمد بن علي القُنَّائي.

وإذا ما اخترنا رواية الراوي المجهول، فإننا سنقبل سلفًا، كما هو مذكور في نهاية هذه المقدمة، المتأثّرة بالقضية المشابهة، أي قضية الشلمغاني (بعدها بثلاث عشرة سنة)، أن بعض كتّاب الدولة رأوا في الحلاج الإلهية، وهو اتهام يجب أن يعود عليهم (كما ستكون الحال ضد عبدة الشلمغاني، وفقًا لإجراء مثبت)، وهو ما لم ينتج من هذه، كما سنقبل بأن ابن عيسى هو الذي أخذ بمبادرة الاعتقالات مع قرابته للقنائية، وأنه جازف بإهدار حياة الحلاج التي نجح في إنقاذها عام (301 هـ).

ونجد من الأفضل أن نأخذ بنسخة الزنجي في مواجهة هذه الأمور غير المحتملة، على أن نضيف إليها أن نصرًا قد أطاع أمر الخليفة بإرسال الحلاج للتحقيق على يد ابن عيسى، لأنه ظن أن ابن عيسى سينقذه. وأن المقتدر قام بهذه المبادرة، لأنه رأى الأوارجي من وجهة نظر ابن مجاهد وحامد، فأخذ السعاية في الاعتبار وأرسل الأوارجي إلى ابن عيسى للتحقيق.

لقد استطاع بن عيسى وعرف كيف يقود القضية في عام (301 هـ)، أما في عام (309 هـ) فقد كان مهمّشًا منذ البداية، وخاضعًا لتحركات حامد الذي انتقم من ابن عيسى بقوّة، عبر الرجلين

الوحيدين اللذين أطاعهما الأخير، ابن مجاهد والمقتدر، مرشده الروحي وسيّده.

5/ 3/ 3/ 4/ 2) القضاة: قائمة بالمعينين[316]

المعيّنون:

كانت بغداد مقسّمة إلى ثلاث إدارات:

الغربية[317] وتتضمّن مدينة المنصور، وكان المعين عليها عادة هو قاضي القضاة:

* يحيى بن أكثم (237 - 240 هـ).
* محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب، (235 - 244 هـ).
* جعفر بن عبد الوهاب الهاشمي، (240 - 250 هـ، وتوفي عام 258 هـ).
* الحسن بن محمد بن أبي الشوارب أمم (250 هـ، وتوفي عام 261 هـ).
* علي بن محمد عبد الملك بن أبي الشوارب، قاضي سامرّاء (بعد أخيه الحسن، توفي عام 261 هـ) في عهدي المعتزّ والمهتدي، (283 هـ، وتوفي عام 283 هـ).
* (بعد إسماعيل بن إسحق)، (261 - 283 هـ).
* إسماعيل بن حمّاد الأزدي، (253 - 282 هـ).
* ابن أبي الشوارب، (282 - 283 هـ).
* عبد العزيز السكوني، (282 هـ، وتوفي عام 292 هـ)، قدير جدًا: قاضي دمشق من عام (265 هـ) إلى (285 هـ)، ولد في البصرة، عام (217 هـ) (ابن عساكر، 2087، الاسم كعنوان)
* ابن أبي الشوارب، (292 - 298 هـ).
* ابن بهلول، (296 هـ/ 908 م - 316 هـ/ 928 م).
* ابن الأشناني، (316 هـ/ 928 م) - (316 هـ/ 929 م)[318].
* أبو عمر (المرة الثانية)، (317 هـ/ 929 م) - (320 هـ/ 932 م)[319].

الشرقية[320]:

* إسماعيل بن حمّاد الأزدي، (246 هـ، وتوفي عام 282 هـ) (مع انقطاعين بين 255 - 256 هـ، و 258 - 262 هـ)
* يوسف بن يعقوب الأزدي[321] المالكي، بدءًا من (16) ربيع الأول (284 هـ/ 897 م)، مع ولده أبي عمر ملحقًا حتى (296 هـ/ 908 م).
* أبو المثنى أحمد بن يعقوب من (20) إلى (21) ربيع الأول (296 هـ/ 908 م).
* عبد الله بن علي بن محمد بن أبي الشوارب: منذ عام (296 هـ/ 904 م)، إلى حين وفاته، في (17) ربيع؟ (301 هـ/ 913 م)[322]
* محمد الأحنف، وولده نائب منذ جمادى (298 هـ/ 910 م)، عُين ثلاثة وسبعين يومًا، وتوفي في العاشر من جمادى الأولى (301 هـ/ 913 م)[323]

* أبو عمر، (301 هـ/ 913 م) - (317 هـ/ 929 م)[324].

الأهواز[253]:

* الختمي (أبو بكر موسى بن إسحق الأنباري) حنبلي[326]، توفي عام (297 هـ/ 909 م).
* ابن أبي الشوارب (عن الضفة الشرقية)[327] (297 هـ/ 909 م) - (301 هـ/ 913 م)، ثم ولده، (301 هـ/ 913 م).
* محمد بن خلف بن حيّان الواقع (303 هـ/ 913 م)[328].
* ابن بهلول (عن الضفة الغربية)، (306 هـ/ 918 م)[329].
* أبو القاسم علي بن محمد التنوخي، (311 هـ/ 923 م)، مؤلف كتاب (عن حديث علي بن هارون) (طرائف،14)، 1) 322، 2) (336 هـ، وتوفي عام 342 هـ)، معتزلي من البصرة ولد عام (278 هـ، وتوفي عام 342 هـ) (الخطيب، الجزء 7، 77)، وابنه المحسن، (327 هـ، وتوفي عام 384 هـ) (الخطيب، الجزء 8، 156) راو عن الصولي ومساعد[330] ابن عيّاش الخزري.
* أبو طالب محمد بن أحمد بن بهلول، (316 هـ/ 928 م)[331] وتوفي عام (348 هـ) (الخطيب، الجزء 1، 279).
* حفيده أحمد بن الحسن علي، قاضي الكوفة، (338 - 355 هـ) (الخطيب، الجزء 7، 82)
* ابن سيّار، (342 - (401) هـ) أبو بكر بن قريعة توفي عام (367 هـ) مع المحسن بن عُريب.
* أبو عمر حمّادي:

هو أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب حمّادي، ولد في البصرة أول رجب (243 هـ/ 857 م)، وتوفي في بغداد لخمس بقين من رمضان (320 هـ/ 932 م)، من عائلة مشهورة من القضاة المالكيين. وتتوافر لدينا تفاصيل كافية عن دوره في البلاط تسمح بتسليط الضوء على شخصيته.

بدأت عائلته تكتسب السمعة[332] مع جّده يعقوب، قاضي المدينة أولاً، ثم فارس ثانيًا بعد فترة في السامرّاء، وتوفي هناك عام (246 هـ)، وتولّى ولدا أخيه، حمّاد بن إسحق (قاضيًا على الجهة الشرقية من بغداد، أعوام 246 - 255 هـ، وقد فاوض على استسلام المستعين عام (251 هـ)[333]، ثم قاضيًا للأهواز، وتوفي في سوس عام 269 هـ)، وإسماعيل بن إسحق (قاضي الجهة الشرقية: 642 - 255 هـ، و256 - 258 هـ، و262 - 282 هـ[433]، ثم على بغداد الغربية والكرخ، 258 - 282 هـ) في العام ذاته أعلى منصب في بغداد، بفضل ثقة الموفّق بهم، في حين بقي كبير القضاة الحنفي، أبو الحسن علي بن أبي الشوارب (توفي عام 283 هـ) في سامرّاء.

وقد عين الموفق يوسف (208 هـ، وتوفي عام 298 هـ) والد أبي عمر قاضيًا

على البصرة وواسط بعد موت ابن أخيه محمد بن حمّاد (276 هـ)، ثم اتخذه المعتضد نائب قاض في البلاط (280 هـ)، ثم عيّنه قاضيًا على مكة (281 هـ)[335] ثم قاضيًا على بغداد الشرقية (283 - 296 هـ) مهيّئًا بذلك السّبُل لولده.

وكان القاضي أبو عمر حاجبًا لعمّه القاضي إسماعيل بن حمّاد في بغداد (قبل الرويم، الصوفي السابق) وهو في سن الثلاثين، ثم سُمي قاضيًا على بغداد الغربية، أعوام (284 - 292 هـ)، ثم قاضيًا على الكرخ ومساعدًا لأبيه على الشرقية في آن (292 - 296 هـ)، وشهد قسم المكتفي عام (295 هـ)، وقد انقاد خلف المطالبة بعزل المقتدر عام (296 هـ)، واعتقل متهمًا بالتآمر لابن المعتز (وشاب رأسه من قضاء ليلة واحدة في السجن). ثم اعتذر عن خطئه[336]، فوهبه الوزير الشيعي ابن الفرات حياته، مستبصرًا الفائدة التي يمكن أن يجنيها من هذا السياسي الليّن ذات يوم. وأُثقل بغرامة طائلة[337]، وحُبس في داره عامين، فعاد للعمل في الحديث (كما في صباه: فقد روى وهو ابن أربعة أعوام الحديث (لا بأس بالكحل للصائم))[338]. ثم عُفي عنه فسميّ قاضيًا لبغداد الشرقية، والكرخ والكوفة (في جمادى الأولى عام 301 هـ)، ثم عُين قاضيًا على مكة والمدينة ودمشق واليمن (305 هـ)، ورُشح للوزارة نهاية عام (306 هـ)[339]. وأشار على مؤنس، في أثناء انقلاب عام (317 هـ)، أن يجبر المقتدر بالقوّة على التنازل عن الخلافة، وبعد أن رفض مؤنس، أقنع المقتدر أن يوقّع الإقرار بالتنازل سرًا، فلما عاد المقتدر إلى الخلافة بإجهاض الانقلاب بعد يومين، ردّ له كتاب ‹التنازل›، فمُنح لهذا العمل لقب كبير القضاة[340]، الذي دام له طوال حياته، ثم أورثه لولده أبي الحسين عمر، الذي كان معاونًا رسميًّا له على بغداد ومكة والمدينة مذ كان في السادسة عشرة من العمر (305 هـ).

كان رجل دنيًا مرهفًا، وممالقًا متقنًا، وانتهازيًا حاذقًا، وقد بقي قرنًا بعد وفاته[341] رمزًا عند عامة بغداد لما يُثيره من الإعجاب في المظاهر[342] قاضٍ شرعي كبير من بصر ثاقب وصبر عند المكاره واحتمال الجرائر إذا لحقته من عدو ونبالة في التصرفات وكمال في الملبس وجلالة ورياسة. وقد أحب الورود الفواحة، وروى (عن عمه للقاضي علي بن محمد بن الحسن الشافعي) الحديث الذي يوصي بالتطيب بالنرجس مرة في الشهر على الأقل (الكازروني، مستطرف، 28 ب).

ولم يكن علمه جيّدًا في الفقه المالكي، لكنه أخفى أخطاءه باللباقة[343]، وأصرّ على أن يُظهر نفسه محدّثًا والتزم قراءة مسند ضخم من تأليفه

في المجالس: فكان يجمع حوله المحدّثين القديرين من الطاعنين في السن لهذا الغرض[344]. وبرع في تحديد اللبس والغموض في المواقف، فيفيد منها من دون ذمّة. وعزل القاضي سعيدًا بن حنبل (توفي عام 301 هـ) من النيابة على الكوفة، ليس لظنه بأنه مذنب، بل لأن حامل اسم كهذا لا يجوز حتى أن ترقى إليه الشكوك[345]. وصرف شاهدًا لأنه منافق، فقد رآه يسدّ أنفه متظاهرًا بالانزعاج من الرائحة في طريق كُسر فيه دنّ خمر، فتحريمها لا يقلب رائحتها من الطيّب إلى النتن[346]. ومنح رقعةً مزورةً، قلّد فيها متسول توقيعه، مصداقيةً لكي يثبت أن اسمه لا يذكر لحاجة عبثًا[347]. ووافق على إعلان سفه ابن وزير وأصبح قيّما عليه (كان معاونه ابن بهلول قد رأى أنه سيقبل بذلك) كي يخلصه من مطالبات غرمائه[348].

إن البداهة الحاذقة التي جعلت أبا عمر يتحرّز هفوات الرجال الخفية مما يستطيع جني فائدة منه دفعته قدمًا أكثر فأكثر. وكان عند الطبري الجرأة عام (302 هـ)، وفي حياته، أن يفضح كتابةً في (تاريخه) خيانة أبي عمر في رمضان من عام (289 هـ)، عندما قبل بأن يحمل للأمير بدر تصريح أمان صوريًا كي يستجره إلى فخ أمرَ الخليفةُ باغتياله فيه[349]. وبدلاً من أن يسلّم الوديعة التي عهدها لابن الفرات بسهولة ويسر في قضية هذا الوزير عام (306 هـ)، ابتكر[350] خطّة يسلم بموجبها أكياسًا مختومةً نُقش عليها اسم الوزير ابن الفرات، مضيفًا أنه احتفظ بها طوال هذه المدّة، وأن نقود الأكياس المسلّمة هي له في الحقيقة، وأنه يسلّمها بدافع من (الكرم) وحسب نحو هذا الوزير السابق. وأثار[351] الخليفة بصمته،في قضية الوزير ابن عيسى عام (311 هـ)، وحتى بكلماته (بأن جعل ابن عيسى يؤكّد على أن التصويبات الهامشية المخفّفة لحدة الرسالة، التي أرسلت إلى الثوار القرامطة، من صنعه) لكي يتجه رأي الخليفة نحو الخيانة (أي خيانة الوزير ابن عيسى)، وهو ما كشف زميله ابن بهلول الشجاع عن سخفه كاتهام ومنافاته للعقل. ولكي يرضي الوزير حامدًا، الذي كان ابن عيسى قد صدّه للتوّ متقززًا، ارتجل أبو عمر حجّة صورية عن مشروعية الخمر، فترك لنا ابن حمدون[352] والحريري[353] حكايةً لا شرف فيها عن هذا القاضي.

وتكدّر أبو عمر ستة عشر عامًا (301 - 316 هـ)، لأنه ليس إلا الرجل الثاني في بغداد بعد ابن بهلول وفقًا لنظام تشريفات (بروتوكول) القضاة. ويجوز القول أن مهاراته كلها كانت مسخرة لدافع وحيد، هو لقب قاضي القضاة الذي ناله في عام (317 هـ). ولاحظ معاصروه جيدًا هذا الصدع الأخلاقي تحت ظاهره الفاتن. وهمس أبو حازم (قبل عام 292 هـ) بصوت

خفيض أن هذا القاضي لم يكن عفيفًا (وهي صفة في الشخصية ضرورية للتزكية[354]). وكان ابن بهلول أقسى من ذلك في قضية عام (306 هـ)، عندما قال عن أبي عمر ذاته: «ومالي من المال ما لأبي عمر، ولا عندي من الاستحلال مثل ما عنده، ولا جرت عادتي أن أقدح في أمانتي ومروءتي بمثل فعله»[355]. واعترف ابن روح النوبختي وكيل الإمامية المعروف بريائه أنه مغتاظ من أبي عمر في أثناء نقاش (طريقتا الغش في عشر الماشية): «ما رأيت محجوجًا قط يلقى البرهان بنفاق مثل هذا»[356]. ثم رأى ولده في حلم بعد وفاته، كأنه وقد غُفر له بشفاعة إبراهيم الحربي الذي كان يجدّ في توقيره. واستغل الأب والابن المتطيّرَين صانعُ أوهام عن رسائل وحي إلهي، اسمه دانيالي.

* ابن بهلول:

هو أبو أحمد بن إسحق بن بهلول التنوخي، من قبيلة تنوخ العربية، ولد في الأنبار عام (231 هـ/ 845 م)، وتوفيّ في بغداد في ربيع الآخر (318 هـ/ 930 م). كان أبوه محدّثًا دُعي إلى البلاط، أما هو، فقد استدعاه الموفّق لكي يساهم في إعادة هيكلة المحاكم الشرعية، وسُمي عام (276 هـ) قاضيًا على الأنبار وهيت والرحبة وطريق الفرات (276 - 316 هـ)، ثم قاضيًا لكلتي ماه في ناحية الجبل (292 هـ)، وأصبح قاضيًا للجهة الشرقية من بغداد لدى عزل أبي عمر، ومن ثم القاضي الأول على العاصمة (عشرين سنة 296 - 316 هـ)، وقاضيًا معيّنًا على الأهواز بعد وفاة الوكيع (306 - 316 هـ). كان فقيهًا حنفيًا قديرًا، وسلفيًا، والأهم من ذلك لغويًا كبيرًا من مدرسة الكوفة، مثل ابن أخيه الأكبر، داود بن الهيثم (228 هـ، وتوفي عام 316 هـ)، ومتبحرًا بالتاريخ، نال علمًا كبيرًا بقدماء الشعراء العرب، وكان هو نفسه شاعرًا. وعمل أخوه الثاني، أكبر منه أيضًا، بهلول (204 هـ، وتوفي عام 298 هـ) قاضيًا على الأنبار قبله. وخلفه ولده، أبو طالب محمد، قاضيًا على الأنبار والأهواز (316 هـ، وتوفي عام 348 هـ). ثم عُيّن ولده أبو الحسن علي (301 هـ، وتوفي عام 358 هـ) على الأنبار نائبًا له، وعلي هو صهر أبي القاسم علي التنوخي (والد محاسن التنوخي القاضي والكاتب المعتزلي)، فأبقاه بعد والده على النيابة على الأهواز (منذ عام 311 هـ). ولابن بهلول ابن أخت هو أبو بكر بن يعقوب الأزرق (238 هـ، وتوفي عام 329 هـ)، كاتب أمير كبير في البلاط (ولابد من أنه هو من نصح الموفق به عام 276 هـ) ووالد عالم كلام معتزلي شهير، هو أبو الحسن أحمد بن الأزرق (297 هـ، وتوفي عام 377 هـ) كاتب الروايات المعادية للحلاج الموجودة في

(نشوار) المحاضرة. وقد مال إلى مدرسة المعتزلين بسبب وجود هذا التقليد في العائلة، لكنه انجذب شخصيًا نحو بعض المتصوفة المتواضعين، مثل لبيب، الزاهد البغدادي في باب الشام. وابن بهلول ذو ذمة أخلاقية صارمة، عرف كيف يحترم القضاء بشجاعة: فردّ الملكة الأم في مشروع شراء وقف، مدافعًا، كمعلّمه وصديقه أبي حازم، عن حقوق اليتامى. ورفض اتهامات كاذبة حرّكها المزايدون ضد وزراء معزولين[357][358].

* ابن الأشناني[359]:

هو أبو الحسين عمر بن الحسن بن مالك بن الأشرس بن عبد الله بن مِنجاب الشيباني، ولد عام (259 (أو 260) هـ/ 872 م)، قارئ قرآن وابن قارئ معروف (من مدرسة نافع)، وقاضٍ ملحق بالبلاط، ومساعد القهرمانة ثمل عام (306 هـ)، عندما تولّت هذه المرأة (أمر شاذ قبله الطبري منفردًا) محكمة المظالم في بغداد الرصافة (عند تربة السيدة)[360]، وقد استطاع عزل الوزير ابن عيسى عام (316 هـ)، بتضافر جهوده مع جهود قاضٍ آخر عديم الاستقامة هو ابن زبر. فعينه الوزير الجديد ابن مقلة (15 ربيع أول 316 هـ) قاضيًا على بغداد الغربية (19 - 22 ربيع آخر 316 هـ) مكافأةً له، وعين ابن زبر قاضيًا على دمشق، ولم يكن ابن الأشناني ليبقى في هذه الوظيفة أكثر من ثلاثة أيام، لما كان مشهورًا به من ضِعة في الأخلاق. وتوفي في (19) ذي الحجة (339 هـ/ 950 م).

وجلبت له علومه القرآنية التي أتقنها باكرًا تقديرًا واحترامًا غير متوقعين من زاهد، هو إبراهيم الحربي (توفي عام 285 هـ). وصنّفه الدارقطني والحسن بن محمد الخلاّل (ضعيفًا) راويًا للحديث. وكان قاضيًا معينًا على دمشق قبل ابن زبر، كونه فقيهًا حنفيًا. ونجد بين مؤلفاته (استشهاد الحسين) و(استشهاد زيد) ما يثبت ميله إلى الزيدية، واستخدم أبو الفرج الأصبهاني المؤلّف الأخير. ويُظهر حضوره في قضية الحلاّج يوم مسرحية الإدانة أن القاضي أبا عمر والوزير ربحاه لكي يوقعّ على الحكم الجاهز بعد رفض زعيم المذهب ابن بهلول.

5/ 3/ 3/ 4/ 3) أصحاب الشرطة في بغداد

حملة اللقب:

1) (الفترة الطاهرية، والخلفاء في سامرّاء):

* إسحق بن إبراهيم بن مصعب، (217 - 235 هـ).
* محمد بن إسحق (235 - 237 هـ).

* محمد بن عبد الله، (237 و248 - 253 هـ).
* محمد بن الطاهر (253 - 259 هـ)، (262 - 266 و272؟ هـ).
* عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (259 - 262 هـ) و(266 - 272 هـ) (مفوضًا عن عمرو بن الليث)، و(276 هـ) (من محرم إلى شوّال، مفوضًا عن الأخير أيضًا)، و([. .]2 - [. .]2) (تقريبًا، مفوضًا عن مؤنس الفحل وفقًا لكتاب ‹الأغاني› الجزء 9، 138: أبيات لابن المعتز)، و(297 هـ، وتوفي عام 300 هـ) (مفوضًا عن مؤنس الفحل، للضفة الشرقية).

2) أبو جعفر أحمد بن محمد الطائي (272 - 276 هـ)، أبو ليلى الدُلفي، شوال (276 هـ) - (22) صفر (278 هـ).

3) بدر المعتضدي، (22) صفر (278 - 289 هـ)، مع نوّابه: (عن الجهة الشرقية، شاه بن ميكال، ثم سعيد بن يسكِن (284 هـ)، ثم مؤنس القشوري (287 هـ، وعزل 288 هـ)، (عن الغربية، عيسى النوشري، ثم عبيد الله بن عبد الله الطاهري).

4) النوشري (289 - 291 هـ)، الواثقي، (291 - 293 هـ)، محمد بن عمرويه الخراساني، (293 - 296 هـ)، مؤنس الفحل، رمضان (301 هـ): مع مفوضيه (الجهة الشرقية: عبيد الله بن عبد الله الطاهري توفي عام (300 هـ)، الجهة الغربية: الخرزي بن موسى)، الحسن بن مؤنس الفحل رمضان - ذي القعدة عام (301 هـ) (وحمل أحمد الساماني اللقب).

5) الضفة الشرقية، بدر (دار علي بن جشيار قرب طاق أسماء) الشرابي، (301 هـ)، الجهة الغربية، باب خراسان، إسحق الأُشرساني، (301 هـ، (وتوفي عام 306 هـ))، ثم جابر بن أسلم (302 هـ).

6) (الضفتين): نجح الطولوني، (303 - 304 هـ)، أبو معد نزار بن محمد الدبّي، (304 - 306 هـ، (توفي عام 317 هـ))، نجح الطولوني، (306 هـ)، أبو طاهر محمد بن عبد الصمد، (306 - 310 هـ)، نازوك، (310 هـ، وتوفي عام 317 هـ)، إبراهيم بن رايق ومحمد بن رايق، (317 هـ)، محمد بن ياقوت، (318 - جمادى الثاني 319 هـ).

5/ 3/ 3/ 5) أنصار الحلاج من كتبة الدولة وعائلاتهم

5/ 3/ 3/ 5/ 1) حمد القُنَّائي

هو أوّل كاتب دولة عُدَّ حلاجيًا في أثناء قضية عام (309 هـ)، واسمه أبو عبد الله بن محمد القُنَّائي، مساعد الوزير حسن بن مخلد[361] وابن أخته.

وأبو الحسن بن المخلد مالي بارع، وكاتب دولة لأملاك الخلافة (240 هـ)[362] في عهد المتوكل، وكاتب قبيحة، الملكة الأم الشديدة القوة في عهد المعتّز (252 - 255 هـ)، ووزر مرّتين، عام (263 هـ) وعام (264 هـ)، فأدخل عائلته إلى البلاط، برفقة عائلات بني حُميد وبني الطاهر وبني خاقان

من الأوساط المثقفة والأدبية. وكان له ثلاثة إخوة: عبد الله، كاتب الأمير نجاح (توفي عام 245 هـ) وأبو العلاء سعيد، كاتب الأمير موسى بن البغا، وحاجب (بين 255 - 264 هـ) (ابن خالة المتوكّل: 251 هـ إلى 264 هـ)، ووزيرٌ للموفّق (265 هـ، وتوفي عام 272 هـ)، وصهر الصيرفي النصراني أبي نوح (توفي عام 255 هـ)[363]، أما أخوه أبو الحسن عبدون فبقي على النصرانية، وكان مساعدًا أولَ لأخيه سعيد على الضرائب، وصديق ابن خُرداذبة الجغرافي، وشخصية عظيمة[ي ي ي] عند بطرق النساطرة يوحنا بن نرسيس عام (271 هـ)، وله أخت هي أم حمد.

وكان لحمد من أبناء العمّ والخال الأشقاء: محمد بن الحسن، كاتب[364] العباس بن حسن (بن محمد)، زوج ثانية بنات ابن نوح ووالد أبي عيسى المعروف بابن بنت أبي نوح، كاتب الدولة في ديوان الجيش في وزارات عمه سليمان (318 و324 و328 هـ)[365].

وفلانة بنت الحسن، زوجة عمه عبد الله، وأم أحمد، الذي اعتقل عام (249 هـ).

وأبو سعيد سليمان بن الحسن، ولد عام (260 هـ)، والي دَستِمايسان (298 - 299 هـ)[366] وتوفي (332 هـ): وهو كاتب دولة للأملاك الخاصة والدّار بين (295 - 298 هـ)، عُزل لتأييده ترشيح كاتب السيدة الخاص للوزارة، ثم أُعيد عام (301 هـ) كاتبًا للسيدة وأخيها غريب، بين (301 - 304 هـ)، ومديرًا لأراضي الشرق، بين (306 - 311 هـ)، وطورد هو وابنه الحسن عام (311 هـ) واعتقل في شيراز (وكان مرشحًا للوزارة عام 306 هـ)، وعيّن وزيرًا من (15) جمادى الأولى (318 هـ) إلى (23) رجب (319 هـ) (واستشاره علي بن عيسى على نحو غير رسمي)، ومن (11) شوال (324 هـ) إلى (14) شعبان ومن (24) ذي القعدة (328 هـ) إلى (20) ربيع الأول (329 هـ) في عهد الراضي، وحافظ عليه المتّقي حتى الثالث من شعبان. وهو صديق عزيز لابن عيسى، وشديد الارتباط بالسيدة والخصيبي، اهتم كثيرًا بالحلاج ومن مبدأ ميل إليه. وارتبط في شبابه بأبي معشر الفلكي وبالشاعر البحتري، الذي امتدح والده. وكان له خمسة أولاد، أبو محمد الحسن، ومحمد (أو أحمد)، والجرّاح، وعبد الله وفضل وبنات.

مريم بنت الحسن[367]، ولدت نحو عام (264 هـ)، وهي سيدة ذكية وذات حظوة في البلاط، تزوجت من قاسم بن عبيد الله بن وهب (ولد عام 262 هـ، وتوفي عام 291 هـ، ووزيرًا بين 288 - 291 هـ) لكي تجمع بين عائلتين وزاريتين متنافستين، ثم خطبت ابنتها إلى الأمير العباسي أبي أحمد محمد بن المكتفي عام (291 هـ) (ولم تقم أفراح العرس إلاّ في عام 306 هـ، وكان أبو أحمد مرشح بني وهب ومشايعيهم للخلافة عام 318 هـ و320 هـ (مؤنس)، ثم قُتل بتهمة التآمر في عام 321 هـ)[368]: وبقيت مريم على النصرانية يحميها إبراهيم (293 - 325 هـ) الكاثوليكوس ((Catholicos) جناح الكنيسة) النسطوري أخو أسطفان بن ياقوت (توفي عام 324 هـ) كاتب الجيش زمنًا طويلاً. ونجحت بفضل صديقتها القديمة، القهرمانة اختيار، في تنصيب اثنين من أولادها في الوزارة على التوالي، الحسن (29 رمضان 319 هـ إلى 28 ربيع الثاني 320 هـ) ومحمد (286 هـ، وتوفي عام 321 هـ، من أول شعبان 321 هـ إلى الثالث من ذي الحجة 321 هـ)،

وتبدو صورتها الأخيرة مأساوية: في المساء على شاطئ[369] دجلة، شعرها مكشوف وقد شقّت عن صدرها، وهي ترجو ولدها الثاني أن لا يقتل أخاه الأكبر، واعتقل الحسين وحبس في الرقّة وأعدم كونه متواطئًا مع الشلمغاني (322 هـ). وكونه انضم إلى مذهب هذا الشيعي المتطرف منذ سنين لا يملك المرء أن يتساءل ما إذا كان مجلس والدته هو الأرض التي جرّب عليها الشملغاني، ابتداءً من عام (306 هـ)، أسلوبه الخاص في الحلاجية (وهو ما آخذه عليه بن روح عام 312 هـ)، وما إذا كان هو المكان الذي راقب فيه بنو النونجت من قبل عام (295 هـ) نمو أول المشاعر السياسية الرسمية نحو عدوهم الحلاج.

أبو عيسى علاء بن سعيد رفيق صبا المعتضد، الخليفة بعد ذلك، والي الخراج على الأهواز، سجن عام (272 هـ) حتى وفاته، مع والده وأخيه أبي صالح (ميخائيل) بن سعيد.

محمد بن عبدون (256 هـ وتوفي عام 296 هـ)، وهو كاتب أمير الجيش بدر (بين 279 – 289 هـ) الشديد القوّة، واغتاله الوزير ابن الفرات عندما كان كاتب دولة، وهو شقيق والدة العباس بن محمد بن ثوابه (توفي عام 305 هـ)[370].

وكان حمد على اتصال، بفضل عمه الحسن الذي اتخذه مواليًا، بالعائلة النصرانية الشديدة الثراء آل عيسى بن فرّخانشاه القُنَّائي[371]، الوزير عام (252 و256 هـ)، ومع بن أخته الفضل بن يحيى الديراني (توفي عام 303 هـ)، ومع ابنه أبي منصور فرخانشاه بن عيسى ابن حمي كاتب دولة آخر مناصر للحلاجية هو محمد بن علي القُنَّائي. وكان مرتبطًا أخيرًا، بعائلة أولاد خالته بني الجرّاح، وبخاصة مع الوزير علي بن عيسى، الذي اتخذه معاونًا[372].

ولد حمد نحو عام (255 هـ)، وخلف عمه الحسن عدّة مرات على بيت المال، كما خلفه مرّة على الخراج، ثم أصبح عامل ورئيس دواوين عدّة. وأدار من عام (301 هـ) إلى (304 هـ) أراضي المغرب، ورُشح للوزارة عام (306 هـ)[373]، وأدار ضرائب السواد وتوفي نحو عام (308 هـ) قبل إعادة فتح قضية الحلاج لأنه لم يَمثُل فيها.

ويمكن القول إن صداقة حمد والحلاج لم تلد في أواخر حياتهما، فقد اختار الحلاج اسم حمد لولده الثاني، وقد حمى حمد الحلاج وسهر عليه طوال حياة الأخير العامة، حتى قبل عام (288 هـ/ 901 م)، أي قبل حماية نصر[374] له بوقت طويل.

5/ 3/ 3/ 5/ 2) ابن عمه محمد بن علي القُنَّائي:

هو كاتب الدولة أبو علي (محمد) بن علي (بن الحسين) بن هنبته[375] القُنَّائي، الذي استدعاه الوزير الخاقاني الثالث (ربيع الآخر 312 هـ، تموز 924 م، وأخوه إسحق بن علي الذي بقي على النصرانية[376]) لِيدير بيت المال والمال الخاص ثمانية أشهر تقريبًا، إذ لم تدم هذه الوزارة أكثر من ذلك. وعاش الأخوان أبو علي وأبو يعقوب معًا مع والدهم علي، ومع ابن حميهم فرخانشاه بن إسحق[377].

ووالدهم هو أبو الحسن علي بن الحسين القُنَّائي، صديق مقرّب ولربما قريب عائلي للوزير محمد بن داود، وقد قيل أنه خانه وسلمه إلى الوزير الجديد ابن الفرات عند سقوطه عام (296 هـ)[378]، ثم ادعى ابن الفرات بخبث أن هذه الخيانة مزعومة، لأنه كان في أعماقه، كما اعترف لاحقًا، يهاب مواجهة كاتب الدولة النصراني[379] هذا، وهو الذي نجح عام (311 هـ/ 923 م) بمساعدة ولديه في تهريب ابن أخت هذه الضحيّة عبد الرحمن بن عيسى، أخي الوزير علي بن عيسى[380]، من مطاردة ابن الفرات له.

ونعرف عن أخيه الأكبر، أبي يعقوب إسحق بن علي، أنه ولد إثر معجزة رواها صديقهم ابن سنجلة (وفي بعض الروايات ابن سنغلة) (ماري Maris، ترجمة، الصفحة 50)، وأنه كان صديقًا للطبيب النصراني عيسى المتطبّب (ولد 271 هـ، وتوفي عام 358 هـ)، وأنه مهّد الأرض لعودة ابن الفرات إلى السلطة، منذ عام (299 هـ) وحتى عام (304 هـ) مع ابن فرجويه، صديق أخيه محمد القُنَّائي، وكان له نفوذ عظيم في عهد الخليفة القاهر، وأنه رفض في ذي القعدة من عام (321 هـ) أن يصبح وزيرًا للقاهر، فسُجن وطُلب فداؤه ثم أطلق سراحه في النهاية بعد سقوط القاهر (322 هـ)[381].

ولا نستطيع التأكيد أن ارتباط أبي علي محمد بن علي القُنَّائي بالحلاج كان عميقًا ومديدًا. وقد حُفظت لنا روايتان عنه، في مؤلّف هلال الصبابي[382]: الأولى عن هروب عبد الرحمن بن عيسى الذي لم يكن متوقعًا، والأخرى عن طالع ابن الفرات[383]، وهو ما يثبت سعة اطلاعه في علم الفلك وتصديقه به، كما نعرف صداقاته مع كتّاب آخرين كبشر بن علي، كاتب حامد، وأبي محمد الحسن بن محمد بن عينونه، عامل ديار ربيعة وصداقته مع بني فرّخان[384] وأبي عمرو سعيد وأبي بشر عبد الله بن فرجويه (وهما اثنان من أربعة كتبة نصارى عند ابن الفرات) ومع معاون ابن الفرات الرئيس على المال، الذي ترك بعد موته (7.000) دينار وصيّة للبطرك النسطوري إبراهيم (295 هـ، وتوفي عام 325 هـ)، فجاء البطرك يطالب بها بصرخات عالية في حضرة والدة الوزير، أرملة الحسن بن مخلد[385].

ولربما كان له أخ اسمه أحمد بن علي القُنَّائي، عمل جابيًا في واسط، وكان الحامي الأول للرئيس أبي القرّه الحسين بن محمد القُنَّائي (توفي عام 366 هـ) مدير الدواوين[386] (في عهد الوزير أبي الفضل عبّاس الشيرازي، وأعدمه الوزير ابن بقيه معه) عام (359 هـ/ 970 م[387]، وكان له حفيد محتمل، هو أبو الفتح (توفي عام 392 هـ)، كاتب دولة وحاكم بغداد عام (392 هـ/ 1002 م)[388]. ولا يوجد إثبات نقترح بموجبه أنهم ورثوا من حاميهم أي وثيقة عن الحلاج، فقد كان أحد أحفادهم كاتبًا إماميًا.

5/ 3/ 3/ 5/ 3) أبو بكر محمد بن محمد بن ثوابة القصري

وهو كاتب دولة تلقّى على ما يبدو تدريبًا صوفيًا أكثر تنظيمًا من القُنَّائيين خلال علاقته بالحلاج. فقد سُجن كونه حلاجيًا في عام (298 هـ) أو عام (309 هـ)، وتصّبر على الصيام خمسة

عشر يومًا[389]، وكان تلميذًا للشبلي والرويم[390] ونسبت له رواية عن موت الحلاج. ثم اعتزل قرب شيراز، حيث زاره ابن خفيف[391] هناك.

وعائلته هم بنو ثوابه بن يونس، نصرانيو الأصل، اكتسبوا شهرةً حقيقيةً بين الأدباء منذ ثلاثة أجيال. وكان والده أبو علي محمد كاتبًا للمعتضد، بعد أن كان أمين مال الحزب الشيعي المرتبط بجعفر أخي الإمام الحادي عشر. وجدّه هو أبو العباس أحمد بن ثوابة (توفي عام 277 هـ) من وزارة المال، وهو أديب وقح وفاجر، وكاتب الحاجب، بايكبك (توفي عام 255 هـ)، لوحق على التشيّع[392] في زمانه، وذُكر في أبيات للبحتري بجانب خصمه عليّ بن الحسين الإسكافي، وعمّ أبيه هو أبو الحسين جعفر بن محمد، زعيم الحزب الشيعي المنشق الداعم للداعي جعفر بن علي في مواجهة الإمام الحادي عشر، وقد استغل أخوه منذ عام (254 هـ) موقعه بطريقة أوصلته لكي يؤتمن على إدارة أملاك الإمام الثاني عشر التي آلت لجعفر عام (267 هـ)[393]، ثم عُيّن عام (280 هـ) على إدارة الأختام الخلافية، ونقلت لولده أبي الحسن محمد (حافظ عليها حتى عام 304 هـ، وتوفي عام 312 هـ)[394] ثم إلى حفيده أبي عبيد الله أحمد الذي لابد من أنه استفاد من ميوله الشيعية في العهد البويهي لكي يحافظ على وظيفته حتى مماته عام (349 هـ)[395]. ثم انتقلت لأبي إسحق إبراهيم بن هلال الصابي (توفي عام 384 هـ) الذي احتفظ بها حتى عام (367 هـ). ويعبر أحمد بن ثوابة عن عداوته للحلاج بمصطلحات شيعية[396] في الرسالة الرسمية التي كتبها عام (322 هـ) عن قضية الشلمغاني.

وكان عم أبيه الآخر، أبو الهيثم عباس بن محمد بن ثوابه الأنباري (توفي عام 304 هـ في السجن بالكوفة)، كاتبًا في الدولة أيضًا، لمحمد بن أبي قَج، وقريبًا لمحمد بن عبدون[397]، وعدوًا، مثله، لابن الفرات. وقد لاحق ابن أبي عون تلميذ الشلمغاني أهله[398].

ويحيى هو عم أبيه الثالث، وهو الجدّ الرحميّ لأبي الفرج الأصبهاني[399].

5/ 3/ 3/ 5/ 4) أحمد بن حمّاد الموصلي

لوحق عام (309 هـ) كونه حلاجيًا، وقد بدأ كاتب الدولة هذا حياته المهنية كاتبًا لموسى بن خلف، مستشار ابن الفرات الشخصي والمكلّف اعتقال الحلاج (عام 295 هـ): والذي ربما ساعده في الهرب. ثم انضم في عام (301 هـ) إلى الوزير الجديد علي بن عيسى، فكلّفه التحقيق في اختلاسات المحسن[400]. ونجد المحسن في عام (311 هـ) يتربّص به ليزهق روحه. وهناك روايتان عن مقتله، تشير الأولى إلى أن المحسن اعتقله في الموصل التي هرب إليها بيد الأمير محمد بن نصر القشوري، (الذي كان عدوّه الشخصي)، فحمله إلى بغداد مهشّمًا يحتضر، والأخرى، أكثر واقعية، تروي أن المحسن دقّ جمجمته بقبضته، بعد أن رفض من نصر القشوري فدية (100.000) دينار عرضها له لإنقاذه، وأجبر ولده محمدًا بن أحمد بن حمّاد على أن يسلّمه (250.000) دينار[401].

وفي يوم المحاكمة عام (309 هـ)، كان أحمد بن حمّاد والي الضرائب على الموصل.

5/ 3/ 3/ 5/ 5) هارون الأوارجي

الأوارجي (تعني هذه النسبة: الأوارجة: من كتب أصحاب الدواوين، (معرّب: أواره، أي الناقل، لأنه ينقل إليها الأنجيذج الذي يُثبت فيه وما على كل إنسان، ثم ينقل إلى صحيفة ‹الإخراجات›، وهي عدّة أوراجات)[402]) هو مؤلف كُتيّب تسبب في إعادة فتح القضية عام (309 هـ). ولد عام (278 هـ)، فكان عمره وقتها واحدًا وثلاثين عامًا. اتخذ فتيًا حياة الزهد ولبس الفوطة واعتزل في الشام، في اللُكّام. ثم انخرط في مهنة جباة ضرائب الأراضي (الخراج) لكي ينفق على أمّه العجوز، كما روى لابن خفيف. وكان عامل الخراج في همذان عندما حلّ بشيراز، وحيث التقى فيها بابن خفيف[403]. وجمع من هذا ثروة كبيرة، فنفحه المتنبي جاعلاً منه أحد رعاته قصيدتين الأولى ألفية[404]، يتكلّم فيها عن (أسفه على أسفه) لأنه فقد عقله بحبّه، ويتمنّى لحاميه وموصله أن يكون (أَدُمُ الهلال لأخمصيه حذاء). والثانية لامية، أرجوزة غريبة تتحدث عن الصيد ترجمها بلاشير[405] على نحو رائع، وفيها يصف كلب صيد اصطاد ظبيًا وحده فيقول:

له إذا أدبر لحظُ المُقبِلِ، كأنما ينظر من سَجَنْجَلِ[ككك]

تُظهر هذه القطعة، كتبها قرب جبل لبنان، الأوارجي يعيش في كنف أمير أمراء بغداد السابق محمد بن رايق، الذي عُيّن واليًا على الشام (327 – 329 هـ)، مثل القاضي المالكي أبي الفرج أحمد بن الحسين عدو الحلاج والحاجب بدر الخَرْشَني. ثم عاد الأوارجي إلى بغداد مع ابن رايق، وتقاسم ديوان الخراج مع أبي علي أحمد بن نصر بن بازيار[406]، في وزارة محمد بن أحمد الإسكافي الأولى (327 – 330 هـ)[407]، بعد أن كان كاتب أبي بكر محمد بن علي بن مقاتل. ثم تبع، مثل ابن بازيار، ابن مقاتل (توفي عام 350 هـ) إلى القاهرة، وأصبح وزيرًا على المال فيها (330 – 335 هـ). وتوفي الأوراجي عام (344 هـ) في حضرة ابن أخته علي المغربي، ابن كاتب لمحمد بن ياقوت، وابن العائلة الوزارية الشهيرة[408].

ويدفع تعاونه الطويل مع أبي بكر بن مقاتل، رجل المال المعادي لجماعة الماذرائيين (مُعتَمَدي علي بن عيسى الدائمين)، إلى الظن أن واحدًا من الماليين الذين أبعدهم ابن عيسى، كونهم أنصارًا لسياسة الفحش الضريبي التي انتهجها حامد، هو من وجّهه ضد الحلاج. ونستطيع إعادة بناء كُتيبه ضد الحلاج، الذي يقدّم فيه تحليلاً للحيل المستخدمة في إظهار الكرامات كمعتزلي صالح. وهي نبرة نص الباقلاني والحكايات عن الضرير الدّجال والسمكة التي ذكرها التنوخي.

ولابد من أن الحلاج استقبل هذا الخائن في السجن، وهو المكان الذي استقبل فيه زائرين كثرًا من الكتّاب الشباب.

5/ 3/ 4) الحكم الواجب على الزنديق

5/ 3/ 4/ 1) التوقيع[409]

عندما يفوض الإمام ممثلاً له ليدير النقاش في محكمة استثنائية لا يملك هذا المفوّض أن يشرع في التنفيذ من تلقاء نفسه باستدعاء صاحب الشرطة والجلاد وتطبيق (الحكم المقضي) (راجع

إعدام ثلاثة حلاجية عام 312 هـ/ 924 م). إذ يقع على الخليفة وحده واجب إعلان الحكم، أو غير ذلك، أن يملي توقيعًا ويمهره بخاتمه. فهو يتصرف باسم الله وكتابه (وكيد عارية) (كما هو الحال عندما يقبل القسم). ولم يكن المذهب السنّي العباسي الرسمي قد وصل إلى صياغة صحيحة للقيمة الحاسمة لتواقيع الخليفة، بينما مال المعتزلة (والظاهرية) إلى إعطاء الخليفة، إضافة إلى امتياز الملازَمة (أي إلحاق محمل بموضوع أساس) التفسيرية المعترف بها للخلفاء الراشدين (أي قبل اغتصاب الأمويين للسلطة)، امتياز المبادرة بالتعريف بالشؤون العقدية، ومن ذلك كان تدخل الخلفاء المناصرين للمعتزلة عامي (218 و233 هـ). وقد نجح الحنابلة في إبطال هذين المرسومين، لكنهم لم يستطيعوا حثّ الخليفة على إصدار مراسيم في الاتجاه المعاكس، ولن يصبحوا المدافعين المعلنين عن السلطة إلاّ بعد أن يصبحوا خارجين عن القانون عام (323 هـ)، فداوموا بعدها على (تغطية) الخليفة السنّي في مواجهة ضغوط البويهيين المستمرّة، وتركوا الشافعة المعتدلين يعملون على استصدار المراسيم العقدية الخلافية (مرسومي:) عام ([09]4 هـ) وعام ([33]4 هـ). بينما بقي الفقهاء السنة في زمن الحلاج متحفظين بما يكفي فيما يتعلّق بالقيمة المطلقة لأوامر الخليفة العليا (مؤيّد ذلك مؤامرة عام 296 هـ/ 908 م، وهي مؤامرة (المفكرّين)). وكان سهل (ومدرسة السالمية) وحيدًا في قوله إن الخليفة العباسي هو الإمام الذي اختاره الله، فإذا ما حكم بالعدل يكون (القطب) (راجع المستخلف عند الحنابلة، وهي رتبة روحية مماثلة، لأجل خلاص الأمة، تتمثّل في شخصي عادي وليس الخليفة) وإذا ما حكم بالجور، فمغفور له سلفًا كضمان للنظام العام. وتبدو هذه الصيغة التي حاجج بها الغزالي[410] على أنها الصيغة التي استعملها الحلاج، وفقًا لمحاورته المفترضة مع المقتدر، حين أعلن فيها إن الخليفة هو الواسطة الناقلة للأمر الإلهي[411]. وكان هذا هو موقف الحسن البصري في ردّه على الخوارج.

وقد سبق، وهو أمر غريب، هذا التوقيع الذي أصدره المقتدر ضد الحلاج توقيعٌ آخر يدين الحلاج، هو توقيع الوكيل الإمامي الثالث ابن روح النوبختي، الذي أذاعه على أنه صادر من المهدي (المختبىء) وختمه هو ممثلاً مطلق الصلاحية عن (غائب) غامض. وهو حكم رجل منفيّ غير قابل للتنفيذ عمليًا، وقرار باللعن لا جدوى منه[412].

وفي حالة الزندقة لا يقبل السنة عادة إجراء: الدعوة إلى الاستتابة[413]، السابقة على توكيد الحاكم للحكم:

ويفرض الحكم على الزنديق: إباحة المال[414] وسفك الدم وحكم الخلود في النار، بينما يضيف بعضهم استعباد نساء وأولاد المحكوم عليه[415].

5/ 3/ 4/ 2) الجزاء المؤلم الفاضح

إن النص القرآني المطبّق في حالة الزندقة هو عادةً (سورة المائدة آ 33): ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله[416] ويسعون في الأرض فسادًا أن يقتّلوا[417] أو يصلّبوا[418] أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف[419] أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزيٌ في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب

عظيم﴾. ونجد أنواع الموت الثلاثة موضوعة (بتسلسل معكوس) في التعذيب الذي خصّ به فرعون الكافر سحرته المهتدين على يد موسى (قرآن طه آ 71، الشعراء آ 49) ﴿ . . لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبّنكم أجمعين﴾.

و تعني كلمة التصليب العرض على مصلب حيث يربط المتهم إلى (خشبة القصاص) بحبل أو يثبت بمسامير. وكان التصليب يتمّ عادة بعد الموت[420]. وجذع الخشب (من جذوع النخل في العراق)[421] هو إما صاري[422] مرتفع أو نِقنِق صغير نقّال. وتنشر الأذرع ممدودة عليه والرأس إلى الأعلى أو الأسفل (حالة الحلاج، كما يقول إسكاف) أو حتى بين الفخذين (ابن فُسَنجسُ عام 448 هـ/ 1056 م) والجسد مدلّى أو راكب (ابن أبي القوس عام 287 هـ/ 900 م)، ولربما خوزق (خازوق مشتعل لصاحب الخال عام 291 هـ/ 903 م).

وبعد قرنين من صلب الحلاج لم يعد التصليب يشير إلى (الصلب) بل إلى (الشنق)، وتمثّل التصاوير الفارسية والتركية الشهيد منصور الحلاج مشنوقًا[423].

ويُمدد المحكوم على النطع (قطعة مربعة من الجلد) إما ممددًا على ظهره، أو منبطحًا على وجهه[424]، لتقطيع الأطراف والرأس، حتى يسيل دمه عليها. وفي الفصل السابع تفاصيل أخرى.

وتحريق البقايا أمر عادي[425]. و كذلك عرض الرأس، الذي يحفظ بعد ذلك في (متحف الرؤوس) في القصر.

5/ 3/ 4/ 3) قيمته الكلامية (اللاهوتية)

تفرض الإدانة الرسمية والمنفّذة بأمر من الإمام الاعتقاد بلعنة أبدية على المدُان عند العامة (لعنة معلنة في توقيع الخليفة). ويمكن، في حالة الحلاج بخاصة، أن تفضي رغبته الغريبة بالموت ملعونًا من أجل المسلمين إلى نظرية حلاجية بعينها تتعلق بالحلاج (كتلميذ للشيطان حتى في لعنته) (الولي في جهنّم).

لكن قضية أحمد بن ناصر، شهيد تحقيق المعتزلة الذي حكم عليه توقيع الخليفة الواثق بالموت وجحيم الآخرة معًا، كان سابقةً، وشجعت هذه السابقة الحلاجيين على عدِّ أن الحلاج مات شهيدًا. وهو ما قاله كثير من أصدقائه وكبير الحجاب نصر على رأسهم من دون تردد أو قلق.

أما الأقلية الشيعية، فقد عوّلت على توقيع المهدي (بختم ابن روح (لاعنًا) الحلاج)، وعدت الحلاج ممسوسًا من الشيطان وتدخّلت هذه الأقلية لتشديد العقوبة[426] أيضًا.

وناقش المتكلّمون الأثر الجسدي للتصليب. فتحديد كمية الألم المطلوب للجسد كفارةً[427] هو أمر في حكم الله، لأن رحمته لا تكتنه. أما عند المؤمنين بتجوهر الروح، مثل سهل الخزاعي، فإن المعذب يشعر بالقصاص في روحه[428]، إذا ما كان يستحقه.

لقد نال الحلاج التعذيب هنا في الحياة الدنيا لأنه تعدى على (حقوق الله) (والحدود ثابتة

في القرآن) في الحج (قول الكيلاني: «الحلاج قطع طريق العشق وأخذ منه سرّ المحبّة . . فاعترف بالأخذ فاستحق قطع اليد»). وتساءل بعض الصوفية متأخرًا، ما إذا كان قد أُدين على حياة ما بعد الموت بالحرمان من رؤية النبي لأنه انتقص، ومن ثم أهان، شفاعته (حقوق الآدمي)[429].

5/ 3/ 4/ 4) التصليب، الصلب ثم الشنق، رمزيته وقيمته التصويرية

لقد صُلب الحلاج على الجذع عام (301 هـ)، وقضى نحبه مصلوبًا عام (309 هـ). ولقد تفحّصنا سابقًا التأويلات السلفية للتعذيب المسمّى التصليب في القرآن الكريم[430].

وحمل الحكم عليه بالموت في عام (309 هـ) جَلدًا وحزًا للرأس، وزاد عليه حقد الوزير، أو حرصه على التقيّد الصارم في تطبيق الفتوى المالكية، ملحقات، بتقطيع أطرافه الأربعة وإحراق جثته.

إذًا، كان هناك تصليب، أي تدلية الجثة المربوطة إلى الجذع على عمود التشهير: من أجل الجَلد أولاً، على الظهر العاري والأيدي موثوقة ومشدودة إلى الأمام، ثم لكي يراه الجمع يتألم حيًّا[431] بعد تقطيع الأطراف (راجع عام 291 هـ). و لربما كان هذا التصليب الثاني وضعًا على الخازوق والرأس إلى الأسفل، كما يؤكّد إسكاف[432]، وكما كان الأمر مع ابن ابن فُسَنجسُ عام (448 هـ) (الرأس بين الفخذين).

وتقول المصادر الصوفية إن التصليب الثاني قبل قطع الرأس دام ليلة كاملة، وهي الصورة المركزية للشهيد التي ترتبطا واضحًا بصلب المسيح.

ليس هناك مصدر قديم يقول إن الحلاج شُنق قبل قطع رأسه. كيف صار الأمر إذًا، إن طقس داره منصور الذي يخضع له السالك، والذي حافظت عليه طريقة البكتاشي، أجبر الزاهد على عرض نفسه منبطحًا في مركز القاعة، المسمى (جذع منصور) وحبل التيغبند (tighbend) حول عنقه، رمزًا لاستعداده للموت مشنوقًا في حبّ الله، مثل الحلاج؟.

ولماذا صورّت الرسوم التركية والفارسية تصليب الحلاج، على نحو دائم تقريبًا، على أنه شنق؟[433] شنق لا يزال المشنوق فيه قادرًا على الكلام (قصة اليَسوية: يرجى الحبل حتى لا يزيد في الشدّ)، وهذا شيء متناقض. حتى إن عزّ المقدسي نفسه نسب إلى الحلاج المصلوب حديثًا طويلاً، أسماه بحبلي تختنق[434].

يوجد هنا على ما يبدو ردّة فعل من نموذج المسيح (الذي لم يكن على الصليب) (جامي)، لأنه، وبقدر ما آمن الإسلام بوجود بديل من المسيح هناك، توجب تفادي الأيقونة النصرانية وهي تحتجّ بمصلوب خيالي. كما كان الشنق من جهة أخرى هو العقوبة المقدّرة على صوفيين اثنين قريبين للحلاجية هما أبي القاسم الهمذاني والسهروردي الحلبي، وهي، وإن كانت عقوبة أقل قرآنية بالمعنى الضيّق، لكنها أسرع ويزداد استخدامها أكثر فأكثر.

كذلك رمز الحلاج في المجتمع الدنيوي خارج الأوساط الصوفية إلى المحكومين بالشنق. ففي

ملغا نحو عام (550 هـ)، أشار شاعر متآمر أندلسي، هو أبو جعفر أحمد بن عمار العنسي، قبل شنقه إلى محنة الحلاج[435]. ولدى شنق الشاعر الفارسي الساخر، محمد القوهستاني، بأمر من تيمور في تبريز عام (803 هـ)، قام بتلاعب أخير بالكلمات في (Paye - Dar): «وإذا ما جرّوك إلى أسفل الجذع كمنصور فاثبُت بشجاعة، لأن هذا العالم لا يطاق[436]». وقال سرمد عام (1660 م) وإقبال عام (1932 م) في الهند، بطريقة متواترة تقليدية: ولمنصور (الجذع والحبل).

6) القضايا

6/ 1) ملاحظة نقدية عن المصادر التاريخية للقضايا

كان الحلاج (موضوعًا مشهورًا)، فقد نُظر في أمره بدعوى العشق الإلهي على مسرح بغداد المفرط في تعاليه في ذلك الزمان، فدبّت النخوة في الفقهاء على ما يبدو، كما حدث في قضية جان دارك، فدققوا في الإجراءات ولم يختاروا دافعًا للحكم النهائي إلا بعد بحث وتدقيق مطوّلين.

لكن الورق الرسمي للقضية لم يعد موجودًا، ويلزمنا لإعادة جمعه الرجوع إلى المصادر، وهي ثلاثة: الحوليات (السجلات) الخلافية المدوّنة يومًا بيوم، والتراجم الوزارية، وهي روايات على شكل مقاطع من مديح (أو نقد) تتراوح في أهميتها، استخدمها المحللون بعد جيل من تاريخ وفاة الوزراء. ثم المعاجم المفهرسة، جامعة المصدرين السابقين بعد سنين طويلة: بترتيب العصر، أو البلد، أو المهنة، مضيفةً وثائق شخصية بعض الأحيان.

لقد جُمعت وثائق ملف (الحلاج) الأصلية حتمًا، وحُفظت بين الوثائق المسؤول عنها وجه شهود الجهة الشرقية من بغداد. لقد استطاع ياقوت (بداية القرن الثالث عشر الميلادي) مراجعة ملفي قضيتين معاصرتين لقضية الحلاج، دينيتين مثلها، وفي بغداد أيضًا، في حين لم يعد ملف قضية

الأخير موجودًا في ذلك الزمن. والقضيتان هما قضية الشلمغاني (وُجدت وثيقة عنها مرسلة من ديوان الأختام إلى مرو) وقضية ابن شنّبوذ (محضر نسخة أبي يوسف القزويني في أفواج القرّاء). وقد وجب أن يتضمن هذا الملف: المخطوط الأصلي لمحضر حكم الإدانة (أرسلت نسخٌ منه لتتلى في المساجد)، ثم، إذا لم تكن محاضر مجالس المحكمة (المحفوظة لدى الوزير)، فعلى الأقل صكوك التوثيق لمستندات الإدانة المتلوّة في أثناء التحقيق، موقعّة من الشهود ومن المُدان، ويجب أن يكون بين هذه الوثائق، (إقرار بالعقيدة) ممضيٌ من المتهم. أو لائحة بالمقترحات المحكوم عليها بالهرطقة (راجع قضيّة عين القضاة الهمذاني)، وهي مقتطفات من أعماله. ولابد من أن يكون ملف الحلاج القانوني قد اختفى في وقت مبكر، لكن بعض ملاحظات الباقلاني تشير إلى أنه اطلّع عليه (عند طلحة، وجه الشهود).

وهناك ملف آخر وجب أن يكون قد أُعد على يد كاتب الوزير، ونسخ وثائقه كاتب المحكمة الزنجي، الذي كان حاضرًا. ومن الغريب ألا نجد أي مقتطفات منه في (رواية) الزنجي، ووجب أن يحتفظ أمين سر الوزير، ابن مقلة، بهذا الملف، الذي أرشفه أو أتلفه عند سقوط الوزير حامد.

ولابد لملف ثالث يتضمّن الرسائل الدبلوماسية من أن يكون موجودًا في ديوانية الأختام عند أبي بكر بن ثوابة، وهي النسخة الرسمية عن دعاوى الهرطقة التي تُكتب بأسلوب متكلّف (راجع قضية الشلمغاني).

وملف رابع أيضًا، ربما متميّز عن الثالث في تلك السنوات، محفوظ في دار البريد ومديرها شافع اللؤلؤي[1]، دوّنه كاتب عتيق هو أبو مروان الخرائطي، ويحتوي هذا الملف على الرسائل المبعوثة إلى الحكام، وخاصة إلى حاكم الحجاز (الحج)، فيما يتعلّق بطلبات الاعتقالات (سوس عام 301 هـ، وخراسان (عشرين كتابًا)، عام 309 هـ).

ولم يبق منها شيء في مصادرنا من الحوليات والتراجم والمعاجم. فقد كان الانحياز للمحدّث هو السائد في ذلك العصر، ولذلك كان التاريخ الحقيقي هو سماع شهود الصوت الحيّ: وكانت هذه هي الطريقة التي قدّم لنا الزنجي والصولي وقبلهم الطبري، مصنفاتهم عن القضيّة.

ولا توفر أصول المحاكمات في المحاكم الإسلامية محامين للدفاع للمتهم. لذلك يندر أن نجد في الملفات شهادة دفاع. ولم ينقل لنا السلف المؤيّد للحلاج سوى واحدة، هي شهادة ابن عطا.

وقد أدى اعتنال ابن عطا إلى إعفاء الكاتب من تسجيلها وحصوله على إمضائه عليها. ولم يعط السلف الصوفي سوى نصّين (ابن ممشاذ وابن غالب) يتعلقان بالقضية، وهو أمر غريب.

وبدلاً من المستندات الرسمية الموثّقة، كان علينا أن نلجأ إذًا لانطباعات شخصية ذاتية في مجملها. شهادات عدائية في غالبها، لولا وجود ثلاثة كتّاب يشغلهم التحقيق الموضوعي والمعلومة التقنية في ذلك العصر: كلامي أشعري هو الباقلاني (نحو 355 – 360 هـ)، ومؤرخ صابئي هو ابن سنان (حوالي 355 – 360 هـ)، وفيلسوف مسلم هو أبو زيد البلخي (توفي عام 340 هـ). فرسم الباقلاني مراحل القضية الثانية وذكر جملة من (رسالة إلى شاكر)، أما ابن سنان فقد نبش

(رواية الزنجي) وحللها تحليلاً معمقًا، مضيفًا إليها رصدًا حصيفًا ساخرًا في غالبه، عن الطريقة الحلاجية عن الاستبدال الطقوسي للشعائر الإسلامية الخمس المفروضة، بينما نسخ أبو زكي البلخي الصيغة الحلولية للهرطقة المنسوبة إلى الحلاج، وهي صيغة مأخوذة غالبًا من علماء الكلام الكرّامية (ابن يزدينار؟ أم ابن ممشاذ؟)، والتي ستأخذ بها تراجم الهرطقة الأشعرية لاحقًا.

ولربما كانت واحدة من مخطوطات الاقتراح المُدان بشأن الحج قد غذّت النص الذي تمسّك به الاتهام في القضية.

6/ 1/ 1) الطبري، الصولي، ابن أبي الطاهر، عُريب، الإصطخري

إن نص الطبري الذي نترجمه هنا هو نص معاصر: وتعطي شخصيته المميزة لهذه الشهادة الفريدة قيمة خاصة جدًا. لقد توفي الطبري عن (86) عامًا في شوال سنة (310 هـ)، وأنهى تاريخه الكبير في (28) ذي الحجّة من سنة (302 هـ) (مع إقرار صريح بأن لا يضيف إليه شيئًا بعد (يومنا هذا))، وقبل ذلك اليوم بعشرين شهرًا، ذكر مثول الحلاج الأول أمام القضاء عام (301 هـ): «ذُكر أنه يُعرف بالحلاج، ويكنى أبا محمد - مَشْعوذ» «كذا، وأعتقد أنه تجب قراءته (أو أبا مسعود)». ونلحظ هنا نبرة الجهل التي أبداها الطبري والتي تنأى به بعيدًا عن الموضوع. ثم يأخذ الطبري فجأة النبرة التقليدية لمحدّث، وينتقل إلى الأسلوب المباشر (سمعت): «جماعة من الناس يزعمون أنه يدّعي الربوبية» وذلك قبل أن يحقق حادثة وضع الحلاج على الجذع (18-21 ربيع الآخر عام 301 هـ = 15 - 18 تشرين الثاني 913 م). لماذا لم يسمّ شهود الاتهام، في حين كان الصديق الشخصي لأحدهم، هو الأوارجي، الذي بدأ بتحرير كتيب ذي ارتيابية معتزليّة عن (مخاريق الحلاج)؟ لم يتردد الطبري قط في مهاجمة تصرّف رجل قوي هو القاضي أبي عمر في ذكر أحداث عام (289 هـ)، فلماذا يتردد هنا في الإقرار بحكمه الخاص في شأن كان يعرفه بكلّيته جيدًا بالتأكيد ومنذ عدّة سنين أيضًا، فقد كان قد اتخذ موقفًا مواجهًا، كونه شافعيًا منشقًا، للمفتي الشافعي الرئيس، ابن سريج، الذي لقبّه بِ (الأصغر) منه، والذي أنقذ الحلاج في مناسبتين، عام (301 هـ) وقبل عام (289 هـ).

وتتوقف هنا مخطوطة برلين (رقم 9422) من تاريخه. لكن مخطوطة كوبر (1047) تضمّ زيادة ليس لدينا سبب للشك بها[1]، وتتضمن هذه الزيادة تحريفًا مستهجنًا[2] من كاتب، إذ يكشف مصلحة المؤرخ العجوز في أن يُرجع حكم الإعدام الذي نُفّذ في الحلاج عام (309 هـ) إلى عام (301 هـ) (أي قبل أحد عشر شهرًا من وفاة المؤرّخ، حين كان المتظاهرون الحنابلة يطوّقون منزله). وتظهر هذه الإضافة في تأريخه لعام (301 هـ) إثر رفع الحلاج على الجذع: «فحُبس مدة طويلة، فافتتن به جماعة منهم نصر القشوري وغيره، إلى أن ضجّ الناس، ودَعوا على من يعيبه، وفحش أمره، وأخرج من الحبس، فقُطعت يداه ورجلاه، ثم ضربت عنقه، ثم أُحرق بالنار».

لم يحلل الطبري القضية، ولم ينبس ببنت شفّة عن الشكوى الكلامية (تهمة الربوبية)، ولا عن الذريعة الفقهية (استبدال الحجّ) للإدانة، كما عزا التنفيذ العنيف إلى تظاهرة تَقَويّة رعناء من قبل

أنصاره. عذره في ذلك، أن هذه الانتفاضة الحنبلية في ذي القعدة من عام (309 هـ)، (التي تجرّأ فيها ابن عطا أن يستجير بالله من الوزير حامد، والتي تجرّأ فيها ابن أبي داود أيضًا، أن يضع بين يدي الحاجب نصر الحنبلي، مهيّج الانتفاضة بقصد إنقاذ الحلاج، قائمةً بمقترحات هرطقية منسوبة إلى الطبري)، أدّت إلى احتجازه في منزله حتى مماته (26 شعبان عام 310 هـ/ 923 م). وهو الأمر الذي منع الوزير ابن عيسى، الذي توقّف عن مساندة الحلاج، من الدخول في مفاوضات مع الطبري، الذي أجبر على الارتداد عن رأيه كتابةً[3].

كان الطبري وهو محدث عالمًا كبيرًا وناقدًا شريفًا يحقق في الحرف، لكنه روح منيعة على التشدد في الورع والتقى، قاده عداؤه لتقويّة ابن حنبل إلى أن يحرر كتيّبًا ضدّه ‹ردّ على الحرقصيّة›، كان كتيّبًا عنيفًا وظالمًا، ومنه كانت كراهية الحنابلة في بغداد له. كما فضح ابن أبي داود بسبب كلمة كلبيّة قالها الأخير عن لعاب النبيّ[4].

وقطع الطبري كونه فقيهًا علاقته بالمدرسة الشافعية وابن سريج، فقد أعماه طموحه في إنشاء مدرسته الخاصة عن فهم الأصالة ونبالة الأخلاق ونقاء الروح الكامنة في مواقفها، وبخاصة في المسألة السريجية (والتي عارضها الطبري في حيلة شكلية بائسة جدًا)، ولربما في الفتوى التي حمت الحلاج أيضًا.

وأصبح ابن عيسى بعد وفاة ابن سريج، متحفظًا وشكليًا تحت تأثير ابن مجاهد، وعاد إلى علاقاته الطيبة بالطبري مجددًا. فقد أراد ابن عيسى أن يصالحه مع الحنابلة لتشكيل جبهة موحّدة من السنة ضد عودة الرّافضة إلى الوزارة. لكنها كانت جبهة ضيّقة، فقد استثنى ابن عيسى بتخاذله الحلاج ومعه الحركيّة (الديناميكية) الصوفية والبراعة الدفاعية القادرة على تحصين التقوية الحنبلية الثقيلة والقصيرة النظر. لكن الطبري، الذي أراد الاعتماد على سنّة تكتيكيين، مع بعض حكماء المعتزلة، استشعر بكآبة أن الانقسام السني، الذي تسببته هذه الانتفاضة الحنبلية التي اتهمته بالرافضية، سوف يؤدي إلى وزارة رافضية في الحكم، وكما في عام (296 هـ)، كان حدسه صحيحًا في عام (310 هـ) أيضًا.

وأكمل ‹تاريخ الطبري› بعده مؤرّخٌ نسخ عنه ثلاثة مؤلفين من دون ذكر اسمه، هم الصولي (توفي عام 335 هـ) وابن أبي الطاهر وعُريب القرطبي. وتكشف رواية عن أحمد بن يوسف الأزرق (توفي عام 377 هـ: ‹نشوار› 1 - 81)، وهي تحقيق كامل لنادرة طريفة ذكرها النوبختي في كتابه ‹ذيل كتاب الوزراء› لابن الجرّاح، أن هذا المؤرّخ هو المطوّق (علي بن فتح)[5] أستاذ الأزرق. ويغطي هذا الذيل أعوام (291 - 319 هـ)، وهو التاريخ الذي بدأ فيه ذيل الفرغاني (استخدمه عُريب في ذلك التاريخ). ونستطيع إعادة بناء هذا المصدر من نسّاخه الثلاثة:

نَسخهُ عُريب (الصفحات 86 - 94) أولاً، ثم عاد إلى الموضوع بعد أن اكتشف الصولي، وحذف منه ما استقاه من ذلك المصدر (المطوّق): ملخّص توقيع تعذيب الحلاج (= الصولي 9 - 10)، ثم (يدعو إليالرضا . .) (الصولي 23، مشوّهة على نحو رديء) (ويظهر أنّه سنّي لمن كان من

أهل السنّة وشيعي لمن . .) (يذكر الاعتزال أولاً = الصولي 4 - 8 يستعمل المخاريق)، والصولي [14]، والصولي [31] (كلمة كفر عظيم)، والصولي (40 - 41) (كمدخل: «وكان في بعض كتبه»)، والصولي [36] (السمرِّي: «مع كنت» = يكونوا الخاطئة عند الصولي)، والمسك والدراهم (إسناد إلى النوبختي = الصولي [28] = ابن أبي الطاهر: «ما ليس بحاضر»).

وينسخ ابن أبي الطاهر من هذا المصدر، ويركّز على بدايته وعلى الصولي [14]، ويذكر الصولي وابن أبي الطاهر الصولي (15 - 22)، ويركز الصولي منفردًا على الصولي (29 - 30) و(32 - 38).

ويذكر ابن أبي الطاهر الملحوظة التي حفظها لنا ‹الفهرست›، وتبدأ بحكم شامل على الحلاج، واضح ودقيق (مشعبذًا = الصولي 6، يتنقّل = الصولي 10)، ويتجاهل الراسبي (لكن مصطلحه «هو هو» من رسالة الراسبي على الأغلب)، ويوضّح كلمات «الربوبية، وحلول» الموجودة في الصولي. 14)، وقضية (301 هـ) (= الصولي 15 - 22) غائبة عن الصولي (25 - 26)، وتحقيق كامل مختصر في الصولي (27 - 28)، وغائبة في (29 - 31)، وإشارة عن نصر في قضية عام (309 هـ) «واستغواه» مقتطعة من قضيّة عام (309 هـ) (مرسلة إلى نهاية ‹الفهرست›، 191، السطور 24 - 29= ابن القارح)، وخبر (مقدمته «وكان في كتبه» = الصولي 40 - 41)، والحكم الخلافي والتعذيب وتاريخ: (نهاية عام 309 هـ) (= السطور. 42 - 45، أكثر تطورًا في الصياغة).

ويقول الصولي[6] في صفحاته الخمس (كتاب ‹الأوراق›، جزء طبعه كراتشوفسكي = فصل في ترجمة المقتدر) إنه عرف الحلاج جيدًا (1 - 3)، لكنه يتجنب المعالجة في العمق. وهو ما يذكّر بصمته المتعمّد في كتابه ‹أخبار الراضي› عن قضية الشلمغاني (322 هـ) وعن فتوى كبير القضاة المالكي بطرد الحنابلة من الجماعة (عام 323 هـ). ولا تعترف الأجزاء ال (45) من جملة الصولي (المرقمة هنا) خلا مرّة واحدة «وقد قيل . . يدعو . .» بتضمين نصّ سابق (المطوّق، ملاحظًا أنه «سنّي لمن كان من أهل السنّة وشيعي لمن كان مذهبه التشيّع . . شعوذي»، وفي الصولي (25 - 29)، ويعطي الصولي (30) منفردًا اسم الكرنبائي)، ويجب أن تكون الصولي (32 - 38) و(42 - 45) فقط هي الأصلية عن الصولي، نحو عام (309 هـ).

ويمكن أن يكون المصدر المشترك (المطوّق) هو أيضًا ناسخًا عن مؤرخين قبله، كابن يزداد (23 - 24) وأحمد بن عبيد الله الثقفي (توفي عام 314 هـ: ‹ذيل كتاب الوزراء›: ترى عن قضية 301 هـ؟).

أخيرًا، النص الشهير الذي ترجمه س دو ساسي عن الحلاج، المنشور عند الجغرافييَن الإصطخري وابن حوقل، والمأخوذ على الأغلب من أبي زيد البلخي. والبلخي سني أصيل مستقل ذو ميول فلسفية، وصديق الرازي، الطبيب الكبير الذي عرف الحلاج، وهو ما يشهد بموضوعية ملاحظاته المتفهّمة، حيث يوضّح امتداد الدعوة الحلاجية على نحو متميز، ويعرّف الموقف العقدي للتصوّف عند الحلاج من دون كراهية (راجع الفرق للبغدادي). ويسمح هذا النص ذو الرؤى الفريدة

التي تسبق عصرها باستشراف الفلاسفة الحلاجيين المستقلّين الذين ذكرهم الديلمي[7]، وقد كُتب قبل عام (322 هـ/ 934 م)، وفيه توضيحات مهمّة «ولد الحلاج في البيضاء، وهو ما جهله ‹الفهرست› في عام (380 هـ)، وكلمات استغوى واستمال التي استعارها الخطبي، المؤرخ الحنبلي، ودافع هربه عام (298 هـ)، وسجنه الطويل»، وأخطاء (إذ لم تُذكر القضيتان)، وتحمل الجملة غير المؤرخة عن التعذيب على أنه «صُلب حيًا إلى أن مات»، وهي بمنزلة انعكاس مبكر للأسطورة الصوفية، لأننا نعرف أن الزنجي لم يذكر التشهير على الجذع، في حين أن التشهير (وهو ليس نقلاً لتصليب عام 301 هـ) كان لمدّة (حيث تُذكر ال (الكلمات الأجد) التي جمعها المتصوفة بعناية)، لأنه ليس شنقًا، وهو تشبّه بالمسيح في موته (الذي قبله إخوان الصفا (الإسماعيلية) والفلاسفة) إلى درجة السكوت عن قطع الرأس النهائي.

أما الملاحظات المعاصرة الأخرى فهي مختصرة لدرجة لا تستطيع معها إخبارنا بشيء جديد خلا بعض التفاصيل الدقيقة: الخطبي (نحو عام 340 هـ) يستعمل كلمة الزندقة، وهي جديدة عند المؤرخين، إلى جانب شعوذة، من أجل إدانة عام (301 هـ)، ويعرف، مثل الباقلاني (وهو ما سكت عنه الزنجي)، أن قضاة عام (309 هـ) أثاروا جدالات فكرية طويلة («جرى في ذلك خطب طوال»)، ويؤرّخ الإعدام في (23) (كذا) ذي القعدة.

ويحدد المسعودي (تنبيه، عام 345 هـ) الولادة في البيضاء، والموت في (24) ذي القعدة على الضفة الغربية. وعلى عرض البقايا على الجانب الشرقي (هذا الجانب، وهو تعبير بغدادي متداول، وعكس ذاك الصوب بالتركية «قرشِه يقا»، للضفة الغربية).

ولم نجد حتى الآن حوليات نفطويه الشديدة الاختصار (توفي عام 323 هـ)، ولا حوليات القاضي أحمد بن كامل (توفي عام 350 هـ) أو أحمد بن عبيد القرطبلّي، أو ابن أخت الوزير ابن عيسى عبد الله بن أسما (وهو غير ابن عرمرم. فهرست، 129 و147 – 148) أو حوليات عبد الله بن خُذيان الفرغاني (مكتوبة عام 336 هـ)، الذي يعرّف أحد تلامذة الشلمغاني بالحلاجي. ولا ‹جغرافية فارس› أيضًا للوزير ابن عيسى، أو ‹‹مناقب› ابن الفرات› للصولي.

6/ 1/ 2) الباقلاني ومصدر ابن دِحيا المالكي

يقول لنا ابن دِحيا إن الباقلاني، المتكلّم الأشعري المالكي المذهب، هو مصدره الرئيس للتفاصيل المعطاة في كتابه ‹النبراس عن الحلاج وقضيته›. وهي على شكل مقاطع من الشامل، كتاب الجويني الذي لا تسمح مخطوطة القاهرة الناقصة بالتحقق من دقّتها. وتسمح هذه التفاصيل بإعادة بناء متين لمراحل القضية الثلاث، مصادرة تفسير الحلاج عند محمد بن علي القُنّائي وتنحي ابن عيسى الفوري، و(مصادرة) سرّ الإله، وتخلّي نصر الذي أُجبر على تسليم الحلاج للوزير حامد، وخروج الصلحاء (أي تجمّع متصوفة بغداد، يقودهم الجريري زعيمهم في الشنيزية) عن الحياد بدافع الولاء للخليفة، وتسليم المحكمة (رسالة إلى شاكر بن أحمد) يدعوه الحلاج فيها لمشاطرته رغبته في الموت ملعونًا، ويحثّه «أن يهدم الكعبة (هيكل جسده) ويبنيها بالحكمة: حتى تسجد مع

الساجدين وتركع مع الراكعين» (آل عمران، آية 43: ﴿يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين﴾)، وهو نصّ غامض، لذلك بحث القاضي أبو عمر عن وثيقة حلاجية أخرى أقل رمزيّة، تسمح بإدانة الحلاج لأنه أشار حرفيًا إلى إلغاء الحج، وهو فرض عين: خطأ قاتل.

إن مستوى هذه الرواية يدفعنا لكي نظن أن الباقلاني وصل إلى الملّف الرسمي للقضية المحفوظ عند وجه الشهود طلحة، بفضل أستاذه كبير القضاة المالكي ابن أم شيبان، صهر كبير القضاة أبي عمر.

6/ 1/ 3) حكاية الزنجي، و«مقدمتها»، وتحقيقاتها منذ ابن سنان

استخدمت الحوليات الخلافية الكبرى بعد عام (550 هـ) تقريبًا رواية الزنجي[8] نصًا أساسيًا لقضية (309 هـ). والزنجي كاتب محكمة وزاري في القضية من موالي الوزير الشيعي ابن الفرات. وكان المؤرخ الصابئي ثابت بن سنان أول من توسّع في تحليل هذا النص في تاريخه (ويفترض أنه أخذها عن ابن سنجلة راوي ابن الزنجي[9]، الذي كان والده على ارتباط به)[10]. وأعاد مسكوية نشر هذه الرواية بأسلوب المتكلم في كتابه ‹تجارب الأمم بعد عشرين عامًا›، ثم أعاد الخطيب نشرها بعد خمسين عامًا وفقًا لنسخة القاضي التنوخي في ‹تاريخ بغداد› (طبعة 1931 م، الجزء 8 الصفحات 132 - 141)، ونسخها كلٌ من سبط بن الجوزي والكُتبي والعيني.

ما قيمة هذه الرواية؟ هي أساسًا عن الزنجي (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الأنباري، ولد نحو (255 هـ) وتوفي عام (324 هـ) وفقًا للصولي في أخبار الراضي)، ولأنه لم يترك شيئًا مكتوبًا، فهي عادة ما تُنسب إلى ولده أبي القاسم (عند مسكويه مثلاً) إسماعيل بن الزنجي (ولد نحو 297 هـ وتوفي عام 378 هـ، الخطيب الجزء 6 الصفحة 314)، لكن الأخير، الذي كان طفلاً عام (309 هـ)، قام بسهولة بدس بضعة تفاصيل شخصية إلى رواية أنشأها والده، أما تحفّظات الأسلوب والحيطة العقلانية في هذه الرواية فتعودان إلى الأب، وذلك لما هو مذكور عن أنها كُتبت قبل اعتقال شاكر، أي قبل عام (311 هـ).

وقد برز الزنجي كاتبًا إداريًا في عهد المعتضد، وبقي تحت أمرة الإخوة بني الفرات[11] طوال حياته: إذًا فهو قريب للتشيعّ. وكان على رأس الكتبة الوزاريين منذ عام (296 هـ)، وعلى التساوي (ex – aequo) مع ابن مقلة (أصغر سنًا). وأصبح عميدهم بين (304 - 312 هـ) وعام (319 هـ) وبين (322 - 324 هـ): في وزارات بني الفرات والحسين بن قاسم بن وهب (شيعي عزاقري) وابن مقلة (شيعي إمامي). وهو محرر جيّد وخطاط جيّد، كان تلميذًا للأديب الزيدي المدعو حمار عُزير (= أحمد بن عبيد الله الثقفي، توفي عام 314 هـ)[12]، وقد استضافه في داره في النهاية، والذي كان بقيّة تلامذته من الشيعة، مثل أبي الفرج الأصبهاني و(القاضي) الجعابي ومحمد بن أيوب (توفي عام 378 هـ). ونقل أخوه أبو طالب إسماعيل روايات[13].

ويبدو أن ولده إسماعيل كان الناقل الشفهي لأرشيف والده قبل كل شيء (عن الأصمعي،

من طريق إسماعيل بن ذكوان، إلخ)[14]، وادعى لنفسه التفتيش الذي تلقّى الزنجي أمرًا بتنفيذه عام (311 هـ) في أوراق ابن عيسى الرسمية (لكأنه كُلّف هذه المهمة وهو ابن 15 سنة)[15] عن علاقات الأخير بالمشعوذ دانيالي. وطمع بعد ذلك بالوزارة التي وعده بها مطالب سرّي بالعرش عام (357 هـ)[16]، لكن المؤامرة أجهضت. ويظهر ابن الزنجي بين المحدّثين بصفة (ليس بشيء) (قالها الأزهري 355 هـ، وتوفي عام 434 هـ للخطيب): راويًا للوكيع وابن أبي داود وابن بهلول، وشيخًا للطيبي (توفي عام 422 هـ) والخلّال (توفي عام 439 هـ) وعلي بن محاسن التنوخي (توفي عام 447 هـ) والأزجي (توفي عام 454 هـ) وأحمد الجوهري (توفي عام 454 هـ).

ويذكّر هذا بالقيمة التي تحتويها الرواية الصادرة عما أرسله كاتبا دولة محترفان، محرران للرسائل الرسمية المبعوثة للمقاطعات الشرقية (أي تلك التي عمل فيها الحلاج، وبخاصّة خراسان)[17]، أي أنهما كانا من ثم مطّلعين على كل شيء. لكنهما، وكونهما موظفين جيدين من الدرجة الثانية، صمتا عن دور السيّدة، وقلّصا دور نصر، بل ذهبا أبعد من ذلك: فقد حجبا سعايات الدبّاس والأوارجي، وأخفيا في عام (309 هـ) سبق الإصرار الموجود في حوار الإدانة، وهناك روايات موازية تكشف الأخطاء العمدية في روايتهما، متلمّسةً تردد الخليفة في الساعات الأخيرة ومراحل التعذيب، وهي أخطاء يرتكبها الخبير بكل سهولة. فهما لا يكذبان على نحو إيجابي، وما ينقلانه صحيح، لكنهما لا يحاولان تفسيره، فهذان الكاتبان يرسمان خطوطًا ظليلة جافة، وهو ما يمثّل كل قيمة روايتهما. فهي ليست نَسخًا للوثائق بل (إفراغ لها في قالب جديد)، كتلك التي يصنعها محاسب متمرّس في الاختزال، وهي ليست تقارير عن الجلسات بل اقتصار على ذكر مقتضب، يخلو من شرحٍ للحوادث التي يتباين ارتباطها بالقضية.

تكمن قيمةُ رواية الزنجي مع كل شيء، ومن دون أن يريد ذلك لها، في أنها تفتح المجال لنوعين من الرؤى أمام القارئ المتنبّه. إذ تربط هذه الأحداث الحيادية والباهتة في الظاهر، بين مواضيع أوّلية ومؤشرات كاشفة في الواقع: فليست المواضيع الأولية الخارقة للطبيعة (الجسد الذي ينتفخ، إحضار الأطعمة، الزيارات الغامضة) هالة تراثية عادية، بل مقوّمات نداء باطني مسيحي، وتحمل بعض الإيماءات كبعض الأقوال نذرًا وهواجس ثقيلة المعاني سوف تتذوقها الأسطورة (التي لم تقرأ الزنجي) عبر جماليتها الرمزية المستخلصة منها: كقوله: «الله في دمي»، «فتح القسطنطينية»، وفيض دجلة، وحزن نصر، وأحلام أتباعه (بالاستخارة).

لقد نبش ابن سنان على الأغلب رواية الزنجي هذه من مجموعة الروايات الكثيرة المسماة أخبار المقتدر بالله[18] التي جمعها محمد بن عبدوس الجشياري. لكن الزنجي وولده أعطيا الإجازة في الرواية لآخرين من أتباعهم ورفاقهم من الرواة، مثل ابن سنجلة، مصدر معلومات المؤرّخ عبد الرحمن بن عيسى، أخي الوزير علي، وزير هو أيضًا، في حولياته (عن أعوام 270 - 332 هـ). وأبي الحسين علي بن هشام بن عبد الله بن أبي قيراط، مصدر معلومات كلٍ من هلال الصابي والتنوخي (انشوار).

ما هو فريد أننا نجد في مصادرنا المتعددة عن (رواية الزنجي) (مقدمة) تسبقها من دون إسناد (ومن ثم من مؤرخ إخباري، وليس محدّثًا لم يذكر اسمه)، ونجد هذه المقدمة على تناقض في بعض الأحيان مع (رواية الزنجي) (فالمقدمة تراعي نصرًا وتوجز في دور ابن عيسى، وتروي بحياد مقبول كيف برّأ الحلاج نفسه من تهمة الألوهية أمام حامد لإحيائه طيورًا، وتنسب إلى ابن عيسى اعتقال محمد بن علي القُنَّائي). وتشكّل هذه المقدمة المقاطع الثلاثة عشر الأولى من مجموع السبعين، التي هي الرواية عند الخطيب (تاريخ بغداد) الجزء 8، 132 - 133، السطر 13). وتبدأ ببلغنا، وتنقطع عند الاستفتاء الأول)، وهاهي أرقامها الموازية لأرقام الزنجي: (4= 17، 6= 25، 9= 27، 10= 34)، ولربما (12= 37). وقد نشر ابن سنان الأرقام ال (13) كاملة (سبط بن الجوزي، ورقة 74 أ، ور. ورقة 73 ب). ويتجاوز مسكويه الأرقام (1، و3 - 9، و13). أما الخطيب فيقفز على الأرقام (3) (جزئيًا) و(5 و10 - 11) (جزئيًا) و(13)، وتبدو لي هذه المقدمة صنعة الجشياري أكثر منها صنعة ابن سنان.

وإليك توافق الأرقام (وفقًا لطبعتي عام 1914 م، أربعة أصول)، متتبعًا التحقيقات المعروفة (لرواية الزنجي):

1) عند ابن سنان (توفي عام 366 هـ)، مجموع الأرقام من (1 - 70)، مسبوقة بملاحظة (قصّة الحلاج مطوّلة).

2) الخطيب (مأخوذة عن تاريخ الزجّاج توفي عام 391 هـ؟) وفقًا للتنوخي، يُغفل الأرقام (3) (جزئيًا) و(5 و10 - 11) (جزئيًا) و(13) و(18) و(29) و(35) و(38) و(48).

3) مسكويه، يُغفل الأرقام (3) (جزئيًا) و(4 - 9) و(14) و(15) (جزئيًا) و(22) و(23) و(35) و(37) و(40) و(41) (جزئيًا)، و(43 - 46) و(49) و(51) (جزئيًا) و(55) و(58) و(62) و(65) و(66) و(67) (جزئيًا) و(68) و(69).

4) الهمذاني، يحلل بعناية ويُعطي الأرقام (2) و(3) و(10) و(11) و(13) و(15) و(19) و(25) و(26) و(28) و(30) و(37) و(41) و(42) و(35) (وسمّى الهاشمي: أبا بكرٍ) و(43) و(46) و(50 - 61) و(63 - 66) و(67) (جزئيًا) و(69) (جزئيًا).

5) ابن الأثير، ويعطي الأرقام (2) و(10 - 12) و(51 - 54) و(60) و(61) و(64) و(65) و(67) (مختصرة).

6) ابن خالكان (وفيات الأعيان طبعة سلان + ملحق ووستنفيلد) يذكر الأرقام (25 - 26) و(47 - 48) و(51 - 67).

7) الكتبي (منسوخة هنا عن العيني) يذكر في ملخّص عدائي الأرقام (2) و(6) و(22) و(13) و(17) و(30) و(32) و(47) (نهاية) و(52 - 55) و(60) و(61) و(63 - 65) و(67) و(66) و(70).

6/ 1/ 4) رواية ابن عيّاش

من بين النصوص التسعة التي حفظها لنا التنوخي (توفي عام 384 هـ) في (نشوار) المحاضرة (الجزء 1، 80 - 88)، التي رواها عن أحمد بن يوسف الأزرق (297 هـ، وتوفي عام 377 هـ)، حليف عائلته وحفيد القاضي ابن بهلول من جهة أخته، نجد أن النصّين الثالث والرابع صادران من القاضي ابن عيّاش (عبد الله) الخرّازي، نائب قاضي الأهواز بين (325 - 334 هـ)، وصهر كبير القضاة المالكي أبي عمر (الذي أصبح حفيده يوسف ظاهريًا، ونقل رواية عن الحلاج)، وأخ لجدّ (احتمال) قاضٍ ظاهري على الجهة الشرقية من بغداد بين (369 - 372 هـ) و(380 - 391 هـ)، هو أبو الحسن عبد العزيز الخرّازي. وقد أخذها عبد الله بن عيّاش هذا عن (راجع (نشوار)، 118) عمّ شقيق له، هو أبو محمد بن الحسن بن عيّاش، الشاهد عند وجه القضاة عام (321 هـ). والشهادة التي يذكرها عن قضية عام (309 هـ) هي شهادة (شاهد عدل) تفوق شهادة ابن الزنجي، وتحوي الوثيقة المزوّرة عن الدعوة (مع التسلسل الأولي (الهراركي) (باب ـ مهدي ـ هو هو) الذي بلّغ عنه حامد منذ عام (301 هـ)، إعادة تصدير عند البيروني)، وتخريج النص المنتقى للإدانة، ومدح نصر للحلاج (شيخ صالح) وبغلة الماذرائي (سمّي هنا فلانًا). والنص الخامس عن المعجزات الكاذبة من كتيب الأوارجي من دون شك (لكن الأزرق يخفي مصدره). ويذكر النص الثاني، ومن دون إسناد (عند النوبختي)، تحقيقًا موسّعًا للرواية التي نسبها ابن عيّاش للمطوّق (مختصرة عند ابن أبي الطاهر والصولي).

وتجب الإشارة إلى أن أيًا من المؤرخين لم يستخدم ابن عيّاش بعد ابن أبي الطاهر (هو هو، الخطبي) (زندقة) وابن سنان ((الفهرست). 191، 127: شيخ صالح) الذي اقتبس من المطوّق غالبًا. وفي المقابل، يبدو أن محرر ابن عيّاش، أي ابن الأزرق، اقتبس من المطوّق ((نشوار) 1، 86، السطر 4 - 6).

6/ 2) القضية الأولى (298 هـ/ 910 م إلى 301 هـ/ 913 م)

6/ 2/ 1) الملاحقات

(وقد كان ابن الفرات كبسه في وزارته الأولى وعُني بطلبه موسى بن خلف فأفلت هو وغلام له، كرنبائي) (الصولي)[19].

ولما كان أبو الحسن موسى بن خلف (ولد عام 217 هـ، وتوفي عام 306 هـ، وأعدمه حامد)[20] كاتبًا عتيقًا وكاتم سر الوزير، نجد من ثم أن الحلاج قد أصبح شخصية مشهورة في العاصمة.

وسنرى أن هذه الحادثة وقعت في تاريخ أقصاه شعبان (298 هـ)، وهو تاريخ اعتقال الحلاجيين الأربعة. فقد وضع الوزير ابن الفرات وهو شيعي طيّب الدعاة السنّة نصب عينيه منذ بداية وزارته، وهم حنابلة تقويون مثل البربهاري، الذي استخدم ابن المعتزّ المهزوم اسمه في ندائه الأخير: «يا معشر العامّة، أدعو لخليفتكم السنّي البربهاري»[21]. ولأننا لا نجد الحلاج ولا

البربهاري ظاهرين في تآمر صفوة المفكرين، فإننا لا نجدهم أيضًا بين لوائح المُعدمين ولا المُرحّلين ولا المسجونين ولا المعفى عنهم ولا الهاربين. لكن العلاقات المعروفة للحلاج بعائلة القُنَّائية (حمد وابن عيسى)، وبالأمير الحسين بن حمدان (الذي هرب)، تجعلنا نظن أنهم أرجؤوا وضعه في السجن على أمل مباغتة مؤامرة ما ـ بفضله ـ من هذا الحزب الوزاري المهزوم.

وتطلّع الوزير الشيعي الجديد إلى الظهور مدافعًا عن الحنفية الصارمة (وهو في السرّ متطرّف من الغلاة المخمّسة)، وذلك بتجديد مراسيم (191 و235 و249 هـ) ضد الكتابيين (= أي أهل الكتاب)، بمنعهم من كل مهنة خلا مهنتي الجهبذة والطبّ، وبفرض ارتداء الغيار المميّز لأهالي الأقليات في العصور الوسطى، وهو قطعة من القماش على الطربان والكتف، صفراء (اليهود) أو زرقاء (النصارى) إضافة إلى زنّار[22]. وصرّح الطبري السنّي في ذلك العصر بأن على الدولة أن تقلّص وظائف المختصّين الكتابيين حالما تجد من ينوب عنهم[23]. لكن الوزير أبقى على صيرفَيي البلاط اليهوديَين اللذين ساعداه على عدم إنجاح التآمر برفضهما إعطاء أي قرض لابن المعتزّ، وكما اتخذ خمسة كتّاب دولة من النصارى[24]، فإن مرسومه هذا بدا، بسهولة سلاحًا ضرائبيًا ضد الكتبة النصارى من أشياع القُنَّائيين. ويبقى القول إن هذا المرسوم سمح باعتقال الزنادقة سواء كانوا من المانوية المتأسلمين أم لا، والذين جرت (مطاردتهم في بغداد في عهد المقتدر) أخيرًا، (فإنهم لحقوا بخراسان خوفًا على نفوسهم) من دون انتظار تنظيم محكمة المحنة ضدهم[25]. وتبعًا لذلك جرت مطاردة اثنين من الفلاسفة المسلمين الزنادقة، ابن الراوندي الشهير[26] (معتزلي سابق، ومحرر المقتضب كتاب المبرّد (210 هـ، وتوفي عام 285 هـ)، وتوفّي مختبئًا عند أبي عيسى بن ليفي الأهوازي اليهودي عام (298 هـ)، مع أستاذه على الأغلب، أبي عيسى الورّاق[27]، مؤلف كتاب ‹الغريب المشرقي›). ترى هل وُضع الحلاج على قائمة الزنادقة الواجب اعتقالهم منذ ذلك العام؟ أمرٌ جدّ محتمل، لكن تهمته بأنه زنديق لم تعلن رسميًا قبل فتوى القاضي أبي عمر الثانية عام (309 هـ).

ولا يبدو أن الحلاج تورّط في محاولة ابن عبدون الوزارية التي حاكها الحاجب سوسن. فقد كان صديق الحلاج، نصر، هو الذي خلف سوسن المقتول غيلة (عام 296 هـ). ولربما ساعد الحلاج في التجهّز للهروب الكاتبُ الخاص لموسى بن خلف، أحمد بن حمّاد، الذي ستكون تهمة اعتقاله عام (309 هـ) بأنه حلاجي.

وبدت حادثتان عام (298 هـ) ملازمتين لهربه. أولاهما اعتقال أحد كتّاب الدولة القُنَّائيين، سليمان بن الحسن بن مخلد الذي حافظ على منصبه، وهو ابن أخت حمد القُنَّائي الحلاجي: لأنه وافق على تشكيل وزارة سنيّة يُعهد بها لكاتب السيدة أحمد بن محمد بن عبد الحميد، وهو سنّي تقويّ وشريف ميال للحنبلية في الغالب، ولربما للحلاجية أيضًا.

والثانية اعتقال أربعة حلاجية عند تقاطع باب محوّل في بغداد في شعبان من عام (298 هـ)/ نيسان (911 م)، (ولم يُشر إليهم على أنهم كذلك): «أخذ جماعة ببغداد قيل إنهم أصحاب رجل يدّعي الربوبية، يُعرف بمحمد بن بشر» وهم: أبو كثير (مالك؟) وأبو شاكر (كذا: بدلا من شاكر)

وأبو مسلمة والسمرِّي[28]. وفقًا للعيني.

ويبدو الاتهام مطابقًا للذي حرّكه الراسبي مجددًا بشأن الحلاج عام (301 هـ)، فقد كان ابن بشر وشاكر نوّابه في خراسان عام (309 هـ)، ويبدو أن السمرِّي كان الوحيد الذي بقي في السجن من (298 هـ) حتى (309 هـ)، حيث أُطلق سراحه بعدها بالتأكيد.

وتفضح كلمة «دعوة إلى الربوبية» تدخل كتبة الدولة من المخمّسة ضد الحلاج (مثل الكرخيين وبني البسطام)، وليس تدخل الشيعة المعتدلة، مثل أهل قُم وبني النوبخت، فهي هنا مطالبة مؤمن عادي بالسلطة السامية المحصورة بالأئمة العلويين وحدهم عند غلاة الشيعة. ونجد من المهم أن نلاحظ أن دار سليمان بن الحسن بن مخلد كانت هي أيضًا في باب محوّل[29]، كما هي دار الزعيم الحنبلي البربهاري. وإذا ما كان ابن بشر وشاكر قد دَعيا إلى الحلاجية في خراسان قبل ذلك الوقت، فيمكن أن تكون الدولة السامانية، المتحالفة وقتذاك مع الوزير ابن الفرات ضد الصفّارية في فارس، قد سلّمتهما، في حين رفضت تسليمهما في عام (309 هـ).

وبهروب الحلاج لم يكن هناك قضيّة في عام (298 هـ). لكن رجاله بقوا في السجن مدّة، وبخاصة الدبّاس: «وكان السلطان أخذ غلامًا للحلاج يعرف بالدبّاس (ربما هو أبو عبد الله أحمد بن عُبيد الله الدبّاس البغدادي، محدّث ومتصوف أيضًا، تلميذ الجنيد والروذباري)، وأطال حبسه وأوقع به مكروهًا، ثم خلاّه بعد أن كفله وأحلفه أنّه يطلب الحلاج. وبذل له مالاً، وكان يجول البلاد خلفه»[30]. وهو ما قدّمه لنا الزنجي بعد ذلك على أنه عودة (الدبّاس بعد ضلالته).

وفي هذه الاعتقالات تدخّلت المعونة (شرطة الأقاليم) والبريد فقط، ولم تتدخل الشرطة ولم يتدخل الحرس (الخلافي) الذي سنجده يدخل المشهد عام (309 هـ).

وفي أثناء إقامة الحلاج السرّية عمل على جمع الرأي: ويقول ابن سنان: «ظهر أمر الحلاج وانتشر ذكره في سنة تسع وتسعين ومئتين». أيّ إن الدعوة الحلاجية كانت تقلق كثيرًا من الأنفس في عام (300 هـ)، وهي السنة القدريّة في الأخرويات الإسلامية.

6/ 2/ 2) الاعتقال في سوس

لقد ذهب الحلاج لكي يختبئ في قلب الأهواز مع كرنبائي اسمه حمد، هو تلميذه وخال ولده حمد. وكانت الكرنبائية عائلة بادية للعيان بين النبلاء، سواء في البصرة أم في باقي الأهواز، وهم موالٍ تجرؤوا على مساواة أنفسهم بالهواشم من أمثال آل سليمان البصراويين، وكانوا شهودًا على الأغلَب وموضع حسد من جباة الضرائب من غلاة الشيعة عادةً. وقد أخفى الكرنبائي صهره في السوس، قرب قبر النبي دانيال.

وكانت مدينة السوس ذاتها سنيّة عتيدة، حنبلية وتقويّة حسبيّة [31]: وهو ما تأوّلتُهُ من اللهج بدعاء التوكل، «حسبي الله»، الذي تعلّموه في رباط عبدان، وهو ذِكرٌ أدانه النظّام والمعتزلة[32]. وكان صوفي من البصرة اسمه الصبيحي قد جاءها هربًا من اضطهاد الفقيه أبي عبد الله الزبيري

(مثل التستري)[33]، (ويقول السلمي، إن قبره هناك). وإضافة للتعاطف الشعبي (الذي اجتذبه تحت اسم مستعار)، كان الحلاج محميًا سرًّا من شخصيات كبيرة مطلعة على شخصيته الحقيقية: لربما الراسبي ذاته.

وكان هناك أقلية شيعية تسرّبت إلى الوظائف القيادية وتعاطف الأمير عبد الله بن ميكال (والٍ من 295 هـ إلى 298 هـ) معها: ومنهم بخاصة المالي الشيعي المتطرّف ابن البسطام، صهر الماليّ السني حامد، ووالي الضرائب قاسم الكرخي (توفي عام 298 هـ)، وولده وخليفته جعفر (298 – 300 هـ)[34]، وكلاهما من المخمّسة، ووكيلهما ابن أبي علان المعتزلي، تلميذ الجبائي[35] (وهو الجبائي المجهول في طبقات الصوفية للسلمي)، خال القاضي علي التنوخي ومصدر الوثائق المخالفة للحلاجية الموجودة في (نشوار) المحاضرة، ومنهم أيضًا أبو يوسف البريدي، ابن العائلة المصرفية اليهودية الأصل ومدير أراضي السيّدة في الأهواز، والذي وُعد بمستقبل سياسي كبير.

وكان النعمان (الذي وُلي الضرائب عام 301 هـ بدلاً من عُبيد الله بن الحسن بن يوسف، بين 300 – 301 هـ) هو الوحيد المتعاطف مع التصّوف من بين الموظفين السنّة، ومن ثم مع الحلاج (صديق عزيز لابن عيسى، مدافع عن الفقراء، تبع الحلاج نحو عام (304 هـ)، وأعدم، كونه حلاجيًا على الأغلب، على يد الشلمغاني بأمر من المحسن عام 311 هـ). وكان لوالي واسط السنّي، حامد، صهر شيعي هو ابن البسطام، الذي حبك دسائسه مع أبي عدنان صهر الراسبي، والراسبي ضابط كبير قديم في البلاط، تزوّد بثروة طائلة نعرف مقدارها. وكان محتسب الأهواز نبيلاً هاشميًا هو أحمد الزينبي، في حمى السيدة ولربما كان نصيرًا للحلاجية.

وذهب أحمد الزينبي، في رمضان من عام (300 هـ)، وكان يشكو من الوزير المُكلّف، الخاقاني، ليزور ابن أبي البغل، مرشح الوزارة المحتجز عند الوالي الضريبي الكرخي، وابن أبي البغل أديب حقيقي وناقد جسور في التفسير القرآني، وصديق قديم لابن عيسى، ترى هل أراد الزينبي تحرير الحلاج، من بين معتقلين آخرين؟ لقد أخفقت التوليفة الوزارية على كل حال وعجّلت إلى نهايتها.

«وكان السبب في أخذه أن صاحب البريد اجتاز في موضع بالسوس يُعرف بالربض والقطعة، فرأى امرأة في بعض الأزقّة وهي تقول: إن تركتموني وإلا تكلمت. فقال لأعراب معه (= شرطة، فالمدينة إيرانية مستعربة): اقبضوا عليها، وقال لها: أي شيء عندك، فجحدت، فأحضرها منزله وتهددها، فقالت: قد نزل في جانب داري رجل يُعرف بالحلاج، وله قوم يصيرون إليه في كل ليلة ويوم خفيًا، ويتكلمون بكلام منكر.

فوجّه من ساعته إلى جماعة من أصحابه وأصحاب السلطان، وأمرهم بكبس الموضع. ففعلوا فأخذوا رجلاً أبيض الرأس واللحية، قبضوا عليه وعلى جميع ما معه، وكان جملة من العين (قطع ذهبية) والمسك والثياب والعصفر والعنبر والزعفران. فقال: ما تريدون منّي؟ فقالوا: أنت الحلاج، فقال: لا ما أنا هو ولا أعرفه، فصاروا به إلى منزل علي بن الحسين صاحب البريد، فحبسه

في بيت وتوثّق منه. وأخذ له دفاتر وكتبًا وقماشًا. وفشا الخبر في البلد واجتمع الناس للنظر إليه، فسأله علي بن الحسين: هل أنت الحلاج؟ فأنكر أن يكون هو: فقال رجل من أهل السوس: أنا أعرفه بعلامة في رأسه، وهي ضربة، ففتش فأصيب كذاك . . واتفق أن دخل الدبّاس السوس في ذلك الوقت وعرف الخبر (باحثًا عنه بتوكيل من شرطة بغداد)، فبادر وعرّف السلطان الصورة وتحقق أمره»[36].

تستدعي رواية ابن سنان هذه تحفظات عدّة: الواشية لا تعرف الحلاج إلا باسمه الحقيقي، في حين نُسب له في أثناء القضيّة الاسم المستعار (محمد بن أحمد الفارسي)، (ومن ثم خارج فارس)، ويزايد الباقلاني فيكمل «وادعى هو أنّه محمد بن أحمد الفارسي من ولد الحسين بن علي بن أبي طالب»[37] وما الذي تعنيه كلمة منكر؟ تعني غالبًا (مثيرٌ للفتن)، لأن هذه العجوز لم تكن لتستطيع تقويم النقاشات الكلامية. أما الأشياء القيّمة المُصادرة فكانت هدايا من معجبيه، وليس احتياطي مشعوذ.

وسُلّم الحلاج إلى خليفة الراسبي على السوس، عبد الرحمن بن فلان (خطأ)[38]، فنقله إلى دار أستاذه، دور الراسبي، ومن دون تدخل قاضي السوس السنّي أبي الحسن علي السرّاج، وكيل قاضي الأهواز المعيّن (أي قاضي غرب بغداد ابن أبي الشوارب)، فالأمر كان سياسيًا قبل كل شيء. ويروي الصولي أن الراسبي، الذي توفيّ بعد أشهر، في (29) ربيع الآخر (301 هـ)، كتب بعد استجواب وفحص سريع للأوراق المصادرة (التي تستخدم لغة مرموزة)، كتابًا يذكر فيه: «إن البينة قامت عنده بأن الحلاج يدّعي الربوبية ويقول بالحلول» وأرسله إلى بغداد مع المرافقة التي أقلّت الحلاج متهمًا بالتآمر الشيعي المتطرّف (من النمط القرمطي).

وإذا ما صدق الصولي، وهو في قرارة نفسه شيعي متطرّف (مخمّسي)، يكون الراسبي أول من عرّف هرطقة الحلاج الحلولية، وهو تعريف سوف يردده كل مؤرخي الهرطقة، وقد فعل الراسبي ذلك تحت تأثير عملائه من الجباة بالتأكيد، أمثال الكرخيين، المخمّسين أيضًا.

ونعرف من قضية عام (309 هـ) ومن حامد نفسه، أنه لم ينتظر مرور المرافقة الطبيعي في أراضيه، فقد كان والي ضرائب واسط وقتها، عندما علم باعتقال الحلاج، بل أسرع إلى دور الراسبي حيث صديقه أبو عدنان، صهر الراسبي المرتبط مثله برئيس حامد الأعلى في بغداد، أخي أبي صخرة[39]، كاتب الدولة عن السواد (المال) بين (299 و304 هـ). واستجوب حامد هناك الحلاج الذي أعلن نفسه (المهدي). ولربما ترك الراسبي العجوز والمريض حامدًا يحرر محضر الجلسة. وقد ترجم حامد بهذا الاستعجال حقدًا على الحلاج على كل حال، وهو حقد سيوقظه مستشاروه من غلاة الشيعة على نحو متعمّد في عام (309 هـ). لكن هذا الحقد كان متأصّلاً في عقلية المزارع العام وتقنيّ (عقد الجوع)، التي كان حامد يعضدها.

وتسلّم حامد السيطرة على المرافقة وأعاد استجواب الحلاج مرّة ثانية في أثناء توقّف في واسط، الذي أجابه (لست سوى رجل تقى). ثم استكملت الرحلة إلى بغداد، حيث كان دخولها الاحتفالي

في السادس من ربيع الأول (301 هـ)/ (10) تشرين الأول (913 هـ).

والمسافة من سوس إلى واسط فبغداد ثلاثة أسابيع، ويُضاف إليها الوقوف في دور الراسبي وفي واسط ثمانية أيام، ويمثّل الاعتقال في السوس أسبوعًا آخر، فيكون اعتقال الحلاج الفعلي قد جرى نحو (25) مُحرّم عام (301 هـ) (الفاتح من أيلول 913 هـ) على أبعد تقدير. وبينما استلم الوزير ابن عيسى السلطة في (11) محرم (= 16 آب) لا تكون السوس قد استلمت بعد تأكيدًا رسميًا على ذلك يوم اعتقال الحلاج، و بعيدًا عن أن يكون ابن عيسى قد حرّض على الاعتقال فسنرى أنّه كدّره. وأن حامدًا لم يُدبر الاعتقال لمصلحة ابن عيسى.

وكان دخول الحلاج إلى مدينة السلام في السادس من ربيع الأول، مخفورًا ومرفوعًا على جمل ومعه صهره وخادمه (خال ولده كما يقول مسكويه. مخطوطة باريس 1838، 1126 = أخو امرأته، كما يقول ابن دِحيا، 102، وهو كرنبائي، لا نعرف عنه أكثر من ذلك) على جمل هو الآخر في حين صاح المنادي: «هذا أحد دعاة القرامطة فاعرفوه». وهو تخريج يعود إلى حامد من دون شك. أما عند ابن دِحيا فكان النداء: «هذا الساحر الحلاج الممخرق»، مضيفًا «ذليلين مهانين وعلى رؤوسهما برنس» (وطيف بهما في بغداد).

«واتهم في الأهواز ومدينة السلام بأنّه يدّعي الربوبية، ويقول بحلول اللاهوت في أشراف من الناس (=الهاشميين، أم العلويين فقط، أم في الأكابر)، وأن ذلك موجود في كتبه وأنه ممخرق» (ابن سنان). ولم يأخذ الطبري، الذي نقلها سماعًا، إلا بالاتهام الأول (الربوبية).

6/ 2/ 3) التحقيقات في بغداد

إذا توخينا الصدق، لم يكن هناك قضية، فقد كان الوزير علي بن عيسى من الحزب القُنّائي الميال للحلاج بفضل حمد ابن خاله وكاتبه في الدولة (خليفة أخي أبي صخرة على السواد)، كما كان من أنصار فتوى ابن سريج بعدم الاختصاص، وقد نجح في خنق القضية، كما لاحظ هـ بوين (H. Bowen)، فجمع بين مواد التحقيق الابتدائي (فحص الأوراق) والاستجواب من دون الاعتداد بنص مذكرة الإحضار التي أصدرها الوزير الشيعي ابن الفرات قبل ثلاث سنوات على الأقل، والتي حافظت عليها الحركية (الديناميكية) المكتسبة من التنقلات الإدارية من دون تغيير في عهد وزارة الخاقاني السني، عبر حماسة ولاة ضرائب من أمثال الكرخيين وحامد.

وكتب الطبري قبل (26) ربيع الآخر عام (303 هـ) (ياقوت.الجزء 6، 426). وحتى قبل (28) من ذي الحجة عام (302 هـ) (نهاية تأريخه)، أنه «أحضر دار الوزير رجل، ذُكر أنه يُعرف بالحلاج». وذكر الإدانة الأولى، ولم يذكر شيئًا من الاستجواب. بينما يذكر المصدر المشهور (المطوّق؟) الذي لخصه ابن أبي الطاهر والصولي ما يلي: «(يضيف الصولي: وأحضر الفقهاء) ونوظر، ولم يُحسن من القرآن شيئًا ولا من الفقه ولا من الحديث ولا من الشعر، ولا من اللغة، ولا من أخبار الناس وعلوم العرب. وانتهى الوزير إلى أن قال له: تعلّمك الطهور والفروض أجدى عليك من رسائل لا تدري ما تقول فيها، كم تكتب[40]، ويلك (لربما: ويلكم أيها الناس) إلى

الناس، تبارك ذي النور الشعشعاني الذي يلمع بعد شعشعته، ما أحوجك إلى الأدب . . ».

لم نعثر على (النور الشعشعاني) ثانية في المقاطع الحلاجية، وهو مصطلح تقني من التشيّع المغالي، شائع الاستخدام عند المخمّسة والقرامطة، فعند القرامطة هو أول فيض النور العلوي (الملَطي، 16)، أي كوني والميم، وعند غلاة الشيعة، هو فيض عين الشمس في يوم الدين (﴿ستشرق الشمس من الغرب﴾: قرآن سورة الكهف، آ 84)[41]، وهو فاطر (الاسم الأزلي لفاطمة ومريم: راجع أم الكتاب، عند فرقة الخطّابية، الصفحة 460)، وقارنه الخصيبي بالنور الطاسيني الذي بهر موسى في سيناء (ديوان، ورقة 18 أ).

لقد قدم الحلاج هذا المصطلح إلى التصّوف[42]، وطابقه ابن عربي في كتابه (التجليات) (مخطوطة باريس. 6640، ورقة47 أ) مع الضوء الأحمر، الفيض الروحي الدال على علي (في شطح مع إبراهيم الخوّاص) قبل الأبيض (أبو بكر) ويليه الأخضر (عمر).

وتعني (يتشعشع) في النصوص الحلاجية الموثّقة (الديوان، الصفحة 57) إشعاع الضوء الذي يعلن الاتحاد الصوفي للذات (راجع سرّاج الدين، اللُمع، الصفحة 346). لكن للمصطلح معنى أخرويًا ونشطًا، يؤيده ذكر الوزير له في عام (301 هـ)، إذ تخبر الأضواء المتدرّجة الداخلية الذوات المغلوبة بالحال، بمجيء الضوء كله في اليوم العظيم، قبل أن تدركه بقية البشر، أي ضوء الشاهد المسيح أو المهدي (وفقًا لحديث الحسن البصري والشافعي «لا مهدي إلا عيسى»[43])، والذي سيحكم الله به، في يوم الحشر.

ترى من كان مساعدو الوزير، في هذه القضية المجهَضة التي لم تستمر أكثر من أربعين يومًا؟ يمثل المساعدون عادة الأمة الإسلامية، لكن دورهم عام (301 هـ) لم يتضمّن مسؤولية شهود عام (309 هـ)، إذ لم يجب عليهم توقيع أي محاضر رسمية توثّق مصداقية النصوص أو الأجوبة الهرطقية عن الأسئلة، ولا الموافقة على الحكم باسم الله، لأن الوضع على الجذع الذي قرّره الوزير كان من ضمن صلاحياته في التعزير.

وكان هناك حلاجيون في السجن منذ عام (298 هـ) (السمرِّي)، لكن الوزير لم يأمر بمثولهم أمام القضاء، وإذا لم يخل سبيلهم، فذلك على الأغلب بسبب صاحب الشرطة مؤنس الفحل[44]، مخترع مشهد التشهير الإضافي (قرمطي)، سواء عند دخوله بغداد أم في أثناء العرض على الجذع. وقد أبعد القاضي الشهود العدول عن التحقيقات ولم يعرض الأوراق المصادرة على أي قاضي، واكتفى باقتباس منها (سبق ذكره). ولجأ بوحي من فتوى ابن سريج، إلى إثبات الجهل الذي يستحق الوضع على الجذع أو الجلد حدًا أقصى. وليس إلى الإجراء المتساهل بإثبات عدم المسؤولية لفساد العقل (الذي استخدمه أبو القاسم الجهَني عام (296 هـ) أمام الشهود ضد والد وكيع)، لكي لا يعرّض الحلاج للاختلاف فيه.

ولكي يسقط الاتهامات الصادرة من الأهواز، استشار الوزير خبيره الأول عن تلك البلاد، أبا المنذر النعمان بن عبد الله، عامل المال على ديوان كور الأهواز وقتذاك، وصديق ابن أبي البغل (الذي

كتب له رسالة تفيض بمعاني الصداقة المرهفة)، وهو إداري إنساني يرأف بالفلاح مثل ابن عيسى، واستشار المحتسب أحمد الزينبي، أخا قهرمانة الملكة الأم ونجيتها، واستشار أخيرًا الراسبي، الخبير المكلّف الحراسة القضائية على التركات. حيث، وإن كان مؤنس القشوري أمير الجيش قد استشير في أمرها، فإن صديقه نصر القشوري هو الذي نال الجزء الأكبر من هذه الطعمة، وليس المسمعي، والي فارس السابق القريب من الشيعة.

وجرى فحص الجهل المطبق في موضوعين اثنين: العلوم القرآنية والفقهية وعلوم العربية (الشعر والقواعد . .إلخ، من دون المنطق، الذي لم يكن مُعترفًا به بعد رسميًا). ونعرف أن ابن عيسى اتخذ في محكمته العادية عالمين نظر لهما بإكبار كونهما مساعدين: هما النحوي البصري أبو إسحق الزجّاج (توفي عام 310 هـ) والقاضي الحنفي الوكيع محمد بن خلف الدَبّي[45]، إضافة إلى حاجبه (أبي القاسم سلامة نُجح الطولوني[46]) وكاتبه إبراهيم بن أيوب النصراني[47]).

أما الزجّاج، الذي سيصبح مربيًا لأولاد الخليفة، فقد كان مربيًا عند العائلة الوزارية بني وهب، بعد أن كان قبلاً عند العائلة النصرانية بني مارينا[48].

وهو نديم للخليفة المعتضد (مع الوزير القاسم بن وهب وعبد الله بن أحمد بن حمدون ويحيى بن علي بن النجّم)، حنبلي وتلميذ المبرّد وخصم نفطويه (ضد الأحرف غير المخلوقة) وصديق أبي زنبور الماذرّائي، ورجلٌ على قدر عظيم من الثقافة، وقد عرف الحلاج لأن راويه أبا علي الفارسي نقل (عبر مبرمان توفي عام 349 هـ) حكاية عن «أنا الحق» الحلاجية معلّقًا عليها برباعية «يا سرّ . . ». ولابد من أنه آخذ الحلاج على نظرياته اللغوية، وحتى على «أنا الحق»، لكنه نظر فيها بنوع من الأسف، وليس على أنها شيء خطير، إذ لابد من أنها بدت له مغالاة أدبية فيها تجاوز (راجع نظريته عن الإلهام)[49].

وأما الوكيع فكان قاضيًا معاونًا على الأهواز (حامل لقبها بجانب قاضي الجهة الشرقية المريض). وهو سياسي يفيض أدبًا وعلاّمة يثير الإعجاب، مؤلفٌ لدراسات عن عدد الآيات القرآنية وتاريخ الروم (رواية عن أسر قسطنطين دقس، الإمبراطور في المستقبل، يومًا واحدًا في بغداد قبل عام 301 هـ)، وعن الأوزان والمقاييس، وعن تاريخ القضاة (يحضّر شاشت Schacht لطبعها)، ونحويّ معادٍ لثعلب وأبي الفرج. وقد صرّح أنه روى عن والده الأميّ وعن شيعي متطرّف هو إسحق الأحمر (270 هـ)، ونقل عنه كل من حمزة الأصبهاني الشيعي وأحمد بن كامل. ولأن رئيسه القاضي ابن أبي الشوارب كان من عائلة صارعت الإمامية في سامرّاء، لم يكن الوكيع عنيفًا أو قاسيًا على الحلاج.

وأحاط بهذين الرجلين في بعض الأحيان ثلاثة نحاة من البصرة، ابن دريد (223 هـ، وتوفي عام 321 هـ) الذي دعمه ابن الحوّاري في البلاط منذ عام (298 هـ)، فقد زالت النعمة عن بني ميكال منذ عام (298 هـ)، وليس في عام (308 هـ)[50]، وابن درستاويه (258 هـ، وتوفي عام 347 هـ) صديق نُجح الطولوني (ملازم الوزير الوفي)، ومحمد بن عباس اليزيدي (توفي عام 310

هـ)، مساعد معلّم أولاد الخلفاء. ونرى إلى جانبهم أستاذ أولاد الوزير ومساعده في التحرير، عبد الله بن محمد بن صُقير الخزّاز، وأبا بكر الصولي، الشيعي المتخفّي بستار النقد الأدبي ولعب الشطرنج، ونديم المكتفي سابقًا، الذي خلف الزّجاج في خدمة ولي العهد الراضي.

وكان الوزير المتباهي بفقهه يلجأ وقتذاك إلى شافعيين اثنين (سريجيين)، هما أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي (توفي 330 هـ)، وعلي بن عبد العزيز الدولابي، صديق نصر أيضًا وصديق نذير الحُرَمي (في القصر)، وندّ الظاهري ابن المغلّس، الذي أصدر فتوى ابن داود ضد الحلاج. وقال الوزير للخليفة «لم يُقرّ بما رُمي به» (وفقًا للخطبي، الحنبلي).

6/ 2/ 4) الوضع على الجذع

وكانت عقوبة التشهير العادي هو ما آلت إليها قضية الحلاج، فقد سخر منه الوزير، وصفعه وحلق له ذقنه وساطه براحة السيف، ثم علّقه حيًا، هو وخادمه، ليس ستة أشهر (ابن دِحيا الذي أضاف «والصبيان يلعنونها ويصفعونها ويستخفّون بها»)، بل أربعة أيام متتالية (ابن الجوزي)، الأربعاء (14) والخميس (15) ربيع الآخر على الجهة الشرقية، أمام إدارة الشرطة الشرقية، ثم الجمعة (16) والسبت (17) على الضفة الغربية (الطبري: 3 أيام، «من أوله إلى انتصافه»، ويشير تاريخ (الخميس 18) إلى عام (300 هـ)، لكن تاريخ (301 هـ) هو الأصح، وتأكيد ابن الجوزي خاطئ).

وكان هناك بين الناس من وجّه إهانات، وبعض التلاميذ، وتذكّر أحدهم (عن. أخبار رقم 22) نبوءة الحلاج في نهاوند، في أنّه لن يسعد بالنيروز إلا يوم يُصلب، حيث سيقترب (من الله: سورة العلق، آ 19): «يا أحمد، نُورِزْنا»، فاستجرّ الحلاج بذلك الاستطراد شبه الساخر الآتي: «أيها الشيخ، هل أُتحفت؟ قال: نعم أُتحفت بالكشف واليقين، وأنا مما أُتحفت به خجل غير أنّي تعجّلت الفرح».

وألبس كلا المسجونين جُبّة عوديّة (بلون خشب الألوة = رمادي مائل للسواد، أو (لون السماء) كما يقول ديميزون)، وصاح المنادي العام: «هذا أحد القرامطة فاعرفوه». وقد ابتكر هذه الجملة صاحب الشرطة على الأغلب، بقصد انتقاد الوزير[51] الذي اتّبع سياسة مع القرامطة قصد فيها إعادتهم إلى الحنفية ففهمها العامة (أي هذه السياسة) فهمًا خاطئًا.

6/ 3) سنوات الانتظار الثماني

وُضع الحلاج في السجن بعد هذا النصب على الجذع، وبقي فيه ثماني سنوات وسبعة أشهر وثمانية أيام وفقًا للحساب الموجود في كتاب ‹العيون›، وهو حساب صحيح (15 ربيع آخر 301 هـ/ 19 تشرين الأول 913 م حتى 23 ذي القعدة 309 هـ/ 25 آذار 922 م). ومصدر هذا الحساب مجهول، قريب للحلاج وقديم، ويجهله الإسناد الصوفي. لماذا لم يُطلق الوزير سراحه؟ ربما

ليحميه من أعدائه الشيعة وربما لرفض صاحب الشرطة ذلك.

6/ 3/ 1) تنقلاته بين السجون، نشاطه، كتاباته

أُعيد الحلاج أولاً إلى سجن دار السلطان «يشير السلطان هنا، عند ابن أبي الطاهر، إلى الجزء الوزاري من القصر على الضفة الشرقية وليس إلى مقر الخليفة، راجع ابن دِحيا، الصفحة 102، صولي 6، الذي يحدد (بأمر السلطان (= الوزير) وإذن الخليفة) للوضع على الجذع، مضيفًا أن الكرنبائي وُضع في السجن مع أستاذه». وكانت زنزانات المطامير قد ألغيت، ويجب ألا يكون هذا السجن بعيدًا عن بوابة القصر المعروفة بباب العامة حيث ثُبّتت قطعة من الحجر الأسود، أُجبر السفراء الأجانب مثل سفيري بيزنطة، يوحنا رادكس وميخائيل توكساراس[ب]، مبعوثي قسطنطين السابع عام (305 هـ/ 917 م)، على تحيتها عند دخولهم. وسُجن قسطنطين دقس وفقًا لوكيع، يومًا واحدًا في زنزانة دار العامة قبل تتويجه[52]. وتحتفظ الأسطورة الحلاجية بصدىً لهذا الحدث، إذ تقدّم القصّةُ الحلاجَ يُخضع ابن الإمبراطور البيزنطي بقوة صلواته لكي يَمْثُل فيخدم طاولة مجلس أتباعه المتصوفة (راجع الغلمان النصارى، سُقاة الخمر للمؤمنين في الجنّة)، ثم يكون في القسطنطينية صباح اليوم التالي، وبيده قطعة بسيلة عربية. واستبصر الحلاج في أثناء التعذيب من بعيد فتح الإسلام للقسطنطينية.

ولا يتوافر لدينا عن كيفية معاملته في السجن سوى نادرتين لأديبين دنيويين، وشهادة منعزلة غير مباشرة عن الحلاجي فارس الدينوري.

عن عبد الوهاب بن السيّاري (توفي عام 375 هـ)، عن فارس (السلمي، أربعة نصوص رقم 18 = الهروي عن جامي، 169: (لمّا حُبس الحلاج قُيّد من كعبه إلى ركبته بثلاثة عشر قيدًا وكان يُصلّي مع ذلك في كل يوم وليلة ألف ركعة[53]. ثم أعاد العطار (تذكرة الأولياء، الجزء 2، الصفحة 141) تخريجها وأضاف: «فقيل له: إن كنت تدّعي الألوهية فلماذا تصلّي كل هذا؟ فقال: لأننا نعرف ما نستحقّه» (راجع أخبار: 6، 24)[ج].

وتشير الوثيقة الأولى من بين الوثيقتين الدنيويتين إلى سجن المَطبَق القديم (الجهة الغربية)، بينما تشير الأخرى إلى سجن القصر، وقد استطاع وقتها رؤية الناس[54]، لكننا لا نعرف ما إذا استطاع رؤية تلميذه القديم الأمير الحسين بن حمدان، الذي توفي في سجن القصر عام (306 هـ) (راجع محاورة مشكوك في صحتها، أخبار، رقم 51).

> أنبأنا الحسن بن علي الجوهري، حدّثنا محمد بن العبّاس الخزاز، قال: أنشدنا أبو عبد الله محمد بن عبيد الله الكاتب، قال: أنشدني أبو منصور أحمد بن محمّد بن مطر، قال: أنشدني أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج لنفسه، وحُبست معه في المطبّق:
>
> دلال يا محمد مستعار
> دلال بعد أن شاب العذار

ملكت وحرمة الخلوات قلبًا
لعبت به وقرّ به القرار
فلا عين يؤرقها اشتياق
ولا قلب يقلقله ادّكار
نزلت بمنزل الأعداء منّي
وبنت فلا تزور ولا تزار
كما ذهب الحمار بأم عمرو
فلا رجعت ولا رجع الحمار»[د]

إن هذه القطعة التي تستخدم رمزية دنيوية للحب الإلهي، لا يمكن أن تكون للحلاج الذي يخلو ديوانه من مثل هذه التنازلات لهذا النوع الأدبي. ويصحّ أن يكون قد استعارها من دنيوي، مثل قطعة نديمي عن أبي النواس ومالي جفيت، لكي يستخلص منها رموزًا صوفية، كما سيفعل الرّوذباري مع مقطوعة لابن داود.

قال محمد بن المنجّم[55]: كنت أختلف إلى أخي بسجن بغداد[65]، فسمعت ليلة في هدء من الليل مناجاة طيّبة. فأصغيت، وإذا بقائل يقول، بقلب مشاهد ولسان مشاهد: حبيبي، سترتني حيث شئت، فوعزّتك لو عذّبوني بأنواع البلاء ما رأيته إلا من أحسن النعم، لأن شعاع أنوار الضمائر قد أخرقت مكاشفات أحوال الظواهر. وسمعته يقول في دعائه: إلهي أخشاك لأني مذنب وأرجوك لأني مؤمن[57] وأعتمد على فضلك لأني معتذر وأثق بكرمك لأني مستغفر وأنبسط إلى مناجاتك لأني حسن الظنّ بك[58]. فبعثت عنه فقيل لي: الحسين بن منصور الحلاج.

ولهذه القطعة أسلوب دعوات الأخبار (راجع رقم 44 و2)، وأسلوب العصر ذاته، أما نقلها من طريق أحد أعضاء العائلة الإيرانية النبيلة الشهيرة، ندماء الخلفاء منذ المأمون، نصف المعتزلة ونصف الفلاسفة في توجهاتهم (محمد الذي عاش بين (280 و340 هـ)، وولده هبة الله، نديم الوزير المهلّبي، مع القاضي محاسن التنوخي، وقد قدّم لهذا الأخير عدّة نوادر ذكرها في كتابه (نشوار))[59]، فلا يثبت مصداقيتها إلا إذا كانت من طريق متصوّف شبه معتزلي (القنّاد) أو فيلسوف (أبي حيان التوحيدي).

وهناك قصيدة موثقة في نسبتها إلى الحلاج، يبدو أنه نظمها في أثناء سجنه الطويل: (ديوان رقم: 24):

الحب ما دام مكتومًا على خطرِ
وغاية الأمن أن تدنو من الحذر
وأطيب الحب ما نمّ الحديث به
كالنار لا تأت نفعًا وهي في الحجر
من بعد ما حضر السحاب واجتمع ال
أعوان وامتط اسمي صاحب الخبر

أرجو لنفسي براءً من محبتكم
إذا تبرّأت من سمعي ومن بصري

تشكل النصوص الأربعة المذكورة أعلاه ذيلاً هزيلاً للملخصين التاريخيين عن سنوات الانتظار الثماني: المحفوظين، الأول في مقدمة رواية الزنجي، والآخر في رواية حمد التي نشرها ابن باكويه. ويجمع الملخص الأول إشارات عن أحداث غير مؤرخة، بينما يتجاهل الآخر، للغرابة، قضية عام (301 هـ) والوضع على الجذع في حينها.

لكن الحوليات الخلافية تقدم لنا بالمقابل، ما يكفي من التفاصيل نحو الدسائس السياسية المحكية عن المقتدر (والتي يعيد ال‹نشوار› ‹إحياء› أجوائها لنا)، فتسمح لنا أن نتكهّن، مستخدمين معامل الاحتمالية الكافي، بعواقبها على الحلاج وجماعته، وحتى أن نحدد هذه العواقب.

ذلك لأنه من الضروري، من جهة تطوّر حال الحلاج النفسي وتأثيره في الناس، كما هو ضروري من جهة نشاطه الأدبي، أن نستطيع إعادة بناء ما كانت عليه حياة الحلاج طوال هذه المدّة الشاقة من نضج حميّته للعشق الإلهي. والتي كانت تعذّبه فيها أحقاد الآخرين على طول المواجهة المديدة بين توقه إلى الموت ملعونًا، الذي صرّح به علانيةً من جهة، وعجز أصدقائه عن فهمه وإهانات وضربات أعدائه من جهة أخرى.

لقد وضع القصر كامل ثقته فيما يتعلق بشؤونه الخاصة بين عامي (297 و310 هـ) في شخصيتين متحالفتين بقوة هما: القهرمانة أم موسى الهاشمية الزينبية (الملكة - الأم) والكاتب أبو القاسم بن علي بن الحوّاري (الخليفة)، وكان كلاهما مدعومًا لدرجة القدرة على مجاراة الوزير وعمّاله. وقد شاركت أم موسى شغبَ في حلاجيتها، ولأنها هاشمية، فقد تمكنت الحلاجية من التغلغل بين الهاشميين. بينما حضر الحواري، أو فوض وكيلاً على الأقل، في قضية عام (309 هـ)، فمارس نفوذه، الذي كان محسوسًا في البلاط عام (293 هـ) لمصلحة الطبري، لحماية الحلاج عام (309 هـ) بالتأكيد. وكان هناك الملكة الأم من وراء هاتين الشخصيتين. وتبوح المقدمة (مقدمة ابن الزنجي) بميل كاتبها إلى تأخير حلاجية الملكة الأم حتى عام (308 هـ)، أو عام (303 هـ) (علاج المقتدر، وببغاء الراضي)، لكننا نظن أنها تعود إلى تبشير أعوام (288 - 295 هـ)، حالها حال حلاجية نصر الحاجب. لأن صداقات وعداوات الحلاج لم تتبدل طوال حياته العامة، وهو إحدى السمات الأكثر وضوحًا في سيرته والذي تثبته استمرارية هذه المواجهة المزدوجة.

واحترم الوزير ابن عيسى حلاجية ابن خاله كاتب الدولة حمد القُنّائي بين عامي (301 و304 هـ)، وحماه عليها. لكن كيف حدث أن الوزير ابن الفرات لم يجدد في وزارته الثانية، (304 - 306 هـ)، الملاحقات ضد الحلاج التي أطلقها في عام (296 هـ؟) لربما ضيّق على الحلاج بأن نقله إلى القصر بدلاً من المطبق، ووضعه في عهدة حليفته القهرمانة زيدان، وهو المكان الذي اعتقل فيه الأمير الحسين بن حمدان (منذ عام 303 هـ) والوزير السابق ابن عيسى. كما كان عليه أن يرضي

الهواشم والأمير الحسين بن حمدان أيضًا.

ونجح ابن الفرات مع الهواشم، بأن فرض عليهم القبول بتجزئة النقابة عبر الضغط على نقيبهم (أخي أم موسى)، وابتكار نقابة للعلويين (نحو عام 305 هـ: ابن أبي قيراط الحسَني)، وبأن نال اعتراف المقتدر الرسمي (عام 305 هـ) بوكيل إمامي هو ابن روح: وهما قاعدتان سياسيتان متينتان للحزب الشيعي في بغداد.

وأراد ابن الفرات عزل أمير الجيش مؤنس عن الجيش، بمساعدة الأمير الحسين بن حمدان، القائد العسكري المرموق، فأقنع المقتدر أن يقدّم للسجين إمارة الجيش المُرسل إلى مواجهة[60] ابن أبي الساج. لكن الأمير الحسين بقي مرتبطًا بمؤنس السخيّ معه ومع عائلته مع تشيّع أقاربه. كما نظن أن إعجابه بالحلاج كان له يد في استمالته إلى السنة (كما كان حاله في انقلاب عام 296 هـ)، فردّ على ابن الفرات مخططه بدافع الولاء، فأعدمه الأخير شاعرًا بالخيانة، ما صدم الخليفة، الذي اقترح عليه القاضي أبو عمر بعدها تسمية ابن عيسى وزيرًا. وصرف الوزير الذي استعرت عليه الحرب في داخل حزبه من قبل بني البسطام بعد ذلك بشهر.

وكان أن أصبح حامد الماليّ وزيرًا (عام 306 هـ)، وهو سنّي لكن عداءه للحلاج قديم ومرير، توقد بفضل حاشيته الشيعية، من صهره ابن البسطام وثقاته الشلمغاني وأخي أبي صخرة (مساعد سابق لابن البلبل)، وبعض كتبته هشام والكرخي والزنجي وآخرين من معاوني ابن الفرات الأوفياء. وكان الهجوم على الحلاج في البداية مشلولاً، لأن مؤنسًا وابن الحوّاري تنبّها لقصور حامد الإداري (وقد أمدّه المقتدر باثني عشر معاونًا على التوالي، كما يقول ابن دِحيا)، فنالا تنازله لمصلحة نائب وزير في التوقيع، هو ابن عيسى القُنَّائي (في صفر من عام 307 هـ).

ونجد أن الحلاج استطاع أن يعمل من داخل السجن، بين (301 - 308 هـ)، فكان له مراسلات واسعة وكتب مؤلفاته الأخيرة وقرأها على زواره. أما أعداؤه الذين اتهموه قبل عام (301 هـ) بأنه يطرح ذاته على الشيعة مهديًا ذا ألوهية، فحدّثوا أنه غيّر من ترتيباته الوسيلية (تكتيكه) بعد عام (301 هـ)، وتوجّه إلى السنة مرشحًا نفسه للخلافة (لربما هي إشارة لِ (المستخلف) الصوفي عند الحنابلة)[61]، وهي تهمة طائشة، لم يدّع بها أحد في قضية عام (309 هـ).

(ابن دِحيا، 102): «ثم حُبس في المطبّق. وادعى الربوبية وأضلّ جماعة واتبعه على كفره منهم: محمد بن عبد الله بن حزام (= أبو بكر الهاشمي الربعي، وهنا الانتقال إلى عام 308 هـ) . . فلم يزل يكاتب الناس حتى بايعه جماعة وقُدّم خليفة»(كذا).

لقد كان سبب التأييد الذي اكتسبه وهو في السجن في الواقع من انتشار كتاباته الصوفية على يد تلامذته، وعلى رأسهم الهاشمي الأهوازي، أبو بكر، الذي لقّبه أبا المغيث. ونظن أن المقاطع التي أُنقذت من هذه الكتابات الأخيرة هي التي تشكل مجموع الطواسين المتنوّع (فالاسم غير معروف لصاحب ‹الفهرست›، قبل عام 380 هـ، لكنه معروف في أوساط أحمد الغزالي، نحو عام 500 هـ).

وتعطينا هذه المقاطع الموقف الأخير لفكره العقدي وهو على عتبة تضحيته في سبيل الشريعة.

لقد نشر الشيعي المتطرّف وصاحب النفس الكئيبة الفظّة، الشلمغاني في البلاط منذ عام (306 هـ) (مستغلاً ثقة الوكيل الشيعي ابن روح والوزير السني حامد) مذهبًا يوحّد بين الشريعة والثورة، وبين الفضيلة والجريمة، وبين الاصطفاء واللعنة، مشكلاً أزواجًا تضاديّة (طِباق) لمعانٍ لإله (في حين أن الإله لا يوصف)، بقدر ما هي هذه المعاني[هـ] لازمة وضرورية وقدسية ومستحبّة. إنه امتراء خبيث من ممسوس لما سبره الحلاج في الأصل العلوي ضمن مؤلفه طاسين الأزل (الرقم واحد من أعماله في ‹الفهرست›)، وهو كرّاس مدهش عنوانه الكامل ‹طاسين الأزل والالتباس في فهم الفهم في صحّة الدعاوى بعكس المعاني›[و][ز].

يقول: 'ما صحت الدعاوى لأحد إلا لإبليس وأحمد' بقدرهم أن يكونوا شهودًا على أن العين الواحدة الإلهية محال (سواء عبر الشريعة أو بالواقع): إبليس أمام ملائكة السماء عندما قيل له ﴿اسجد﴾، والرسول أمام بشر الأرض عندما قيل (لأحمد انظر): بشيران، الأول من طبيعة ملائكية خالصة، مأمور بأن يحكم عالمًا ماديًا (دنيا)، والآخر من طبيعة بشرية خالصة، مكرّس لشهادة قلبية فوق - بشرية (يتجاوز العقل والإدراك: أمانة). فكان أن توقّف كلاهما في وسط الطريق «هذا ما سجد، وأحمد ما نظر، ما التفت يمينًا ولا شمالا: ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾»، فعكس هذا حماسة حبّهم الغيور على مجد الله، وتعلّقهم بالفكرة النقيّة عن ألوهية مجرّدة «وأما إبليس فإنه ادعى تكبره ورجع إلى حوله، وأحمد ادعى تضرعه ورجع عن حوله، بقوله: يا مقلّب القلوب، وقوله: لا أحصي ثناءً عليك». فبقي نطقهم بالشهادة خارجيًا وظاهريًا، فلم ينتقلوا به من المختلف إلى المتشابه (Assimilation) بالاتحاد في إرادة الله الموحّدة (موحّدة للاتحاد لا للتوحيد). لقد رفض إبليس في الميثاق، تصوّر فكرة عن حضرة إلهية يضيق عليها هيكل آدم المادّي الذليل (وهو تصوّر سابق، إذًا، للديّان)[ح]. «قال إبليس: . .لي فيك إرادة ولك في إرادة: إرادتك فيّ سابقة وإرادتي فيك سابقة. إن سجدت لغيرك وإن لم أسجد، فلا بد لي من الرجوع إلى صادق الأصل، لأنك ﴿خلقتني من نار﴾ والنار ترجع إلى النار. ولك التقدير والاختيار». وتوقّف محمد الشديد الفتوّة في المعراج، على عتبة النار الإلهية (قاب قوسين أو أدنى من سدرة المنتهى)، من دون أن (يُصبح) شجرة نار موسى المقدّسة على نحو صامت، أما الحلاج، الذي خدم بدلاً منه بعد الوقفة الثالثة على عرفات، فقد حثّه[ط] على المضي قدمًا، إلى ما بعد قاب قوسين، لكي يخترق نار الإرادة الإلهية حتى الموت، كأنه فراشة التصوّف، وأن (يُستهلك في أمره). لقد أدخل محمد (العمرة في الحج) في حجّة الوداع، وجدّد وخفف من الشريعة الناهية. كان رحيمًا بالناس، فلم يجرؤ على فرض بطولة التضحية بالذات عليهم، وهي التضحية التي تكمل الشريعة والإسلام، لكنه أبطل الديّة (والربا)، وعلِم (وقال) بإن تضحية إبراهيم الرمزية، التي أعاد إحياءها، لا تنال العفو للأمة بلا شفاعة الأنفس التي تنذر نفسها (منذ التاسع من ذي الحجة، قبل مشعر النحر في العاشر منه)، والتي هي الدعائم الأبدال من أمته. إنهم من يجرؤ على معارضة الرحمن (الذي

يباهي بهم الملائكة)، فينالون في النهاية توحيد كل أنماط العبادة التي يتعبّد بها الناس، ليس توحيدًا في الروح فحسب بل بالحق أيضًا (لقد حافظ الحلاج، عكس الشلمغاني، على الدعامة المادية للشعائر، أي الإيمان ببعث الأجساد)، في إكمال الإسلام دينًا باجتماع كل الإنسانية المغفور لها. لقد أثار إبليس بتوقفه وعَوْده خطايا البشر، فباشر بتفتيت العالم المادي، بينما أخّر محمد قيام الساعة على البشر التي بُعث ليعلن قيامها.

لكن إبليس، ومع وقوعه تحت اللعنة التي لا تزول في شرع الملائكة القاسي، حرّض الإنسانية على عبور عتبة التخلّي الربّاني المطلق عنهم لكي يكتشفوا العشق (لقد فهم الحلاج أن شرع طبيعة ذات إبليس هو الذي أوقف إبليس، وأعجبه في ذلك الجمال الحقيقي الآتي من الله: هذا اللبس الرهيب للمنّة الإلهية، هذا الإغراء الإلهي الذي يجب على القلب (لا العقل) اختراقه، لكي يكتشف (العشق).

أما محمد، وبتأخّره المؤقت عن تسليم نفسه، فهو يقيس الزمن اللازم لتشكيل الأولياء المختبئين الذين ينتظر أن يتجاوزوه. يحدد كلاهما (محمد وإبليس) كتخمي طبيعة مخلوقة نقية طرفي عتبة، هي العتبة التي يدفع الروح الإلهية أهل الولاية من البشر للتحليق فوقها، فيقدمها في الواحد[ي]، في حيلة مفاجئة فوق - طبيعية من الحب، الذي هو سر المجد والعدل الإلهيين.

ليس معنى ذلك أن الحلاج سار على خطا الشلمغاني والدرزة، فماثل مصير إبليس النهائي بمصير النبي، لقد زار الحلاج المدينة (ديوان، رقم 56)، وأجلّ رقدة النبي في قبره (الروضة) مثل الحنابلة، ولم يعد هذا التأخير على الأرض عقابًا بل انتظار لنشوة الاتحاد النهائي (المعاد) الذي وُعد النبي به (﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد﴾ القصص، آ 85). إن على الطرد الأولي لبشير الطبيعة الملائكية (وهو غريب بطبيعته عن الاتحاد الصوفي) أن يتباين عن الاصطفاء الأخير لبشير الطبيعة البشرية (الذي صعد[ك]، بسبب الأولياء، إلى الاتحاد). لقد عرّف الحلاج في أبيات مشهورة، عناد إبليس في طمأنينة[ل] تأمّله المنغلق، رافضًا ما تتواضع فيه الألوهيّة:

جحودي فيك تقديس
وظنّي فيك تهويس
وما آدم إلاّك
ومن في البين إبليس[م]

لقد عَمِل إبليس عبثًا على شفعية[ن] الكائن، بأن حضّه على المعصية، فحذّر الإنسانية من البقاء منفصلة عن الله، غير راغب في أن يكون هو الثالث. لكن نشوة الواحد تشع مع الديان، وتومض قبلاً في قداسة القلوب[س].

لكن الحلاج برغبته بالموت ملعونًا، كضحية منذورة، أولم تحلّ عليه اللعنة مثل إبليس؟ هذا هو السؤال الذي طرحه إعدامه مطرودًا من الجماعة على المتصوّفة في قراءتهم طاسين الأزل،

وقتًا طويلاً. يجيب البقلي، شارح الطواسين والحلاج، بالنفي: لقد بقي الحلاج متعلقًا بالفروض والأخلاق الدينية، وهو بموته ملعونًا إنما كان يسلّم قلبه إلى إشارة الولاية من روح الجمع، في حين عميت بصيرة إبليس، فإبليس كونه عاشقًا ذليلاً في هيئة حالم، في نقص مصطنع ولا محدود من الرضى بالأمر الإلهي.

6/ 3/ 2) موقف الحلاج في مواجهة الخليفة العباسي، حظوته في البلاط

كان البت في مصير الحلاج يعود إلى الخليفة في نهاية المطاف. وقد لخّصنا (آنفًا) الحالة النفسية للمقتدر وموقفه الشخصي، وشكوكه المتقطعة عن شرعية الحكم العبّاسي، التي أججها وزيره الشيعي البارع ابن الفرات بعد أن أنقذه وهو في سن الرابعة عشرة (عام 296 هـ)، والذي أدّى حتى النهاية دور موجّه المقتدر باستخدام ترتيباته الوسيلية الخاصة (تكتيك). وكان المقتدر يدين بتتويجه من جهة أخرى، للغلمان المعتضديّة، وهم جماعة صغيرة من الضباط الأوفياء لقسمهم نحو ابن المعتضد، حديثو الإسلام، وسنيّون صريحون من أصول تركية من أشروسنه (ابن كنداج)، أو يونانية (مؤنس ونصر وبُني). وكان هؤلاء الضباط اليونان في حلف مع ثلاث سيدات ذوات أصل يوناني مثلهم، أشر (أم الموفّق) وضرار (زوجة المعتضد) وشغب. وقد نشأن نشأة حنبلية مثل معظم النساء التركيات في الحريم الإمبرَاطوري منذ أيام ماردة وشَجاع (أم المتوكل توفي عام 248 هـ). كما اعتمدت الإدارة العباسية منذ البداية على ولاء (أخوال السلطة)، قبيلة بلحارث بن كعب العربية اليمنية التي قدمت لها الدعم المالي بفضل صناعتها النسيجية وولاء دعاتها (الربيع وبكير بن مهان والخلاّل)، ووزرائها من موالي الحارثية[62]، من عائلات بني وهب والقُنّائية (نساطرة سابقين من المنطقة الواقعة بين دير قناء وواسط).

وكان هذان العنصران من ضمن استمرارية السلطة السنية، أي الضباط الترك واليونان، والإداريين (اليمنيين) العرب والمستعربين، في خدمة المقتدر بمنزلة عامل مكافئ للنفوذ القارض المفسد (للدولة) الذي مارسه الماليون الشيعة الإيرانيون وحلفاؤهم من العرب (الشيبانيّة، منذ عهد ابن البلبل).

فقد ذكروه بالمهمة التاريخية الأساس الملقاة على عاتق العباسيين في الإسلام، ألا وهي حماية الحج والدفاع عن الأمكنة المقدّسة في الحجاز.

ونعرف أن النبي أوكل العناية بالحجيج (العمرة والحج) ومهمة السقاية إلى عمه العباس، عندما عهد بمواثيقه في حجة الوداع إليه وإلى نسله من بعده، وهو ما تطلّب منظّمة مالية كاملة أصبحت واقعًا بفضل أحلاف العباسيين في القرن الأول بوساطة التزاوج من عائلة يمنية من النصارى المهتدين، هم بنو عبد المدان، زعماء البلحارث بن كعب النجرانية، حيث تصدّت مصانع النسيج الفاخر التي يملكونها لمهمة إمداد كسوة الحجر الأسود بموجب معاهدة (مصالحة نتجت من دعوة التحكيم الإلهي في المباهلة[63]): وهو أمر موكل للعباسيين تحديدًا (نذرٌ لأم العباس).

وكانت ديّة دماء الهواشم والأنصار الذين قتلهم الأمويون في الحجاز (جرائم بُسر، معركة

حرّه ونهب مكة) وخارجها (الحسين وزيد) تعود من جهة أخرى إلى خمسة أنساب متوازية، منها نسب العباسيين الذين أعطتهم وصية المطالب بالعرش الكيساني الأخير الأولوية (وكذلك تحكيم ميسرة مولى أم سلمة نحو عام 110 هـ)، فاستوفوا هذه الديّة في مجازر عام (132 هـ)، في حين لم تؤد جهود الشيعة والزيدية العلويين إلا إلى المصائب. وقد أكّد الناطق باسم العباسيين عند أخذ الكوفة عام (132 هـ) أن العباسيين لن يسلّموا إمامة المؤمنين يومًا إلى العلويين (المدعومين بالغلاة السبعية)[64]، وسيحتفظون بها إلى حين تسليم هذا الأمر لعيسى ابن مريم في نهاية الزمان.

واستعاد المعتضد بعد المعتصم (الذي بنى في سامرّاء كعبةً مصغرةً لكي يقوم حراسه من الضباط الترك بالتعريف) الوعي بواجب السلطة تجاه الحرمين في الحجاز وتجاه مكّة بخاصّة، فقهر البدو القرامطة ممن بدأ بقطع الطريق على قوافل الحج، وأصلح الكعبة عام (282 هـ)، ونقل قطعة منها إلى بغداد، وحفر لها فثبتها في إحدى بوابات القصر (وكانت موجودة في عام 533 هـ. BO،659 هـ، وهربلوت، 420 هـ). ثم تابع المقتدر عمله تحت تأثير أمه شغب، التي أسست أوقافًا في مكة من مالها الخاص (ألغاها القاهر عام 321 هـ)، وعهدت بوقف العباس إلى الشاهد دعلج السجستاني، لكن جهود المقتدر وأمه لم تنجع في حماية مكة ضد الثوار القرامطة فنهبوها وذبحوا حجيجها عام (317 هـ).

إن إخلاص الحلاج الفريد للحج وضعه في حماية الموظفين العباسيين والنبلاء الهاشميين والضباط المعتضديين في الحجاز. وعُرف الحلاج باكرًا في البلاط من خلالهم (ومن خلال الشبلي)، ومن خلال كتبة الدولة من الحارثية (قنائية؟)، ولدينا من مصدر صوفي قولٌ وجيز من الحلاج إلى المقتدر عن واجبات الحاكم المكلّف الأمر الإلهي.

لقد اعترف الحلاج إذًا بالمقتدر شرعيًا، وهذا ما مكّنه من قلب الملكة الأم. أما حلف الزواج بين الحلاج وكرنبائية البصرة، الزيديين الميالين إلى الثوار الزنج، وحادثة ديري (وقد درسناها سابقًا) فلا تثبتان أنه كان في شبابه نصيرًا للعلويين.

لقد تثقّف الحلاج في وسط أهل الحديث السنّي، وقبل من معلميه، أمثال سهل، شرعية السلطة العباسية. فبعد أن كان السلفيون في البدء معادين للعباسيين، سواء بدوافع زيدية أم بدوافع تعلّق بذكرى معاوية نابع من عداء للشيعة (من ثم عداء للراوندية، الأغيار على العباسية)، تحالفوا بعد ذلك مع العباسيين المسؤولين أمام النبي وأمته عن الأمكنة المقدّسة، متّبِعين في ذلك الفُضيل بن عيّاض (مجاور في مكة). وتحول الحنابلة إلى هذا النهج شيئًا فشيئًا.

زد على ذلك أن الحلاج أحضر نبلاء أهوازيين من تستر إلى بغداد بمناسبة نقل دار الطراز (قماش حارثي رسمي ثمين، يورّد لكسوة الكعبة) من تستر إلى بغداد، وكان كلا الانتقالين بمبادرة من موظفين عباسيين. لكن هؤلاء الخلفاء لم يعضدوا (حركيّة) الحج ولا التوسّع في مفهوم التعريف إلى خارج الحجاز إلى حدّ اعتناق النظرية الحلاجية التي تدعو إلى نقل تضحية الأمة في كل حجة إلى أحد أفرادها ليصير فدية لخطايا الجميع. ولذلك تخلّى المقتدر عن الحلاج مع توسلات أمه،

عندما شرحوا له كيف أن الحلاج يريد في أعماقه تدمير الهيكل. وأنه ليس سوى قرمطي يتطلّع إلى تدمير الحج، بالتوافق مع المذهب السرّي الذي احتضنته دولة الفاطميين الوليدة، والذي سيكشفه الدرزة.

6/ 3/ 3) كُتيّب الأوارجي

يقول لنا الزنجي إن صوفيًا سابقًا تحوّل للعمل موظفًا في وزارة المال حرّر كرّاسًا بعنوان (مخاريق الحلاج والحيلة فيها)، بعدما نال نصر إذنًا بالتوسيع على الحلاج في سجنه. وتعرض مقدمة (رواية الزنجي) بطريقة مختلفة قليلاً، سعي الأوارجي بموظف مالي سابق عند نائب الوزير ابن عيسى، هو منافسه محمد بن علي القُنّائي على الأغلب، قائلاً إنه يعبد الحلاج ليحرض على اعتقاله، كما سعى بغلمان نصر وحاشيته الذين آمنوا بقدرة الحلاج على إحياء الموتى وتسخيره الجنّ لخدمته فيما يشاء («وقد أحيا طيورًا»). لكن رواية ابن دِحيا تُظهر أن هذا الاعتقال لم يحدث إلا بعد سعاية ابن المجاهد عند الوزير. بينما يؤكد الذهبي أن الأوارجي تحديدًا هو الذي دفع ابن مجاهد على العمل، مشيرًا إلى الهرطقات[65] التي سمع الحلاج يدعو إليها، وليس إلى الشعبذات، مشتركًا بذلك كما يقول الزنجي مع مخبر ومتصوّف سابق آخر هو الدّباس.

ويبدو الزنجي بذلك قليل الاطّلاع، لأن الدّباس خان أستاذه القديم بين (298 – 301 هـ)، وليس في عام (308 هـ). ناهيك بأن الأوارجي ولد في عام (287 هـ) كما رأينا آنفًا[66]، وتزّهد في لكّام قبل أن يتخلى عن الخرقة، لذلك يبدو من الصعب أن يكون قد ارتبط بالحلاج إلا في بغداد وفي أثناء اعتقال الأخير الطويل (مع التفكير السابق بخيانته من دون شك، مثل الدّباس)، وبعد وزارة ابن عيسى الأولى، أي بعد عام (305 هـ).

ولابد من أن يكون كتيّبه الذي يهدف إلى تفنيد (مخاريق) الحلاج قد طبق الأسلوب المعتزلي الذي لا يقبل فرضية الكرامات الإلهية ولا عقد السحر مع الجن في تفسير (كرامات الأولياء)، كرّاس عقلاني، يليق بصديق حميم لمؤرّخ يكن عداء شديدًا للتقوية وللحنبلية كما هو حال الطبري.

وقد حفظ لنا محاسن التنوخي حكايتين طويلتين متكلّفتين عن مخاريق الحلاج (الأعمى الدجّال وحديقة حيوانات المغفلين)، وهي من كرّاس الأوارجي مثل نصوص الباقلاني (الجهاز الذي ينفخ طيّات وذيول أثوابه)، ومن ثم من أرشفة قديمة وغير مباشرة، جمعها أبو سعيد النوبختي عام (280 هـ) بالاعتماد على الجبائي في الأهواز، المنطقة الصناعية التي كان التقدّم في الأدوات فيها مبهرًا.

6/ 3/ 4) الأزمة السياسية والقلاقل الاجتماعية في عام (308 هـ)

حلّ حمزة بن الحسن الأصبهاني (توفي نحو 355 هـ) المراقب الحكيم والشيعي المعلن والقومي الإيراني المتحمس، والذي يشهد له كتاباه (التنبيه) و(التاريخ) بالذكاء، في بغداد، وقد بدأ الفصل

الثامن من مجلده العاشر كما يلي: «بقيت دولة العباسيين مزدهرة مئة وسبعًا وسبعين سنة. . ، حتى العام الثالث عشر من خلافة المقتدر . . أي نحو عام (308 هـ)، فبدأت وقتها الفتن والقلاقل في العاصمة، وفقد الجيش والناس كل احترام للحكام، وأفرغت الخزائن، وبُددت كنوز أسلافه، واستمرت الحالة كذلك خمس وعشرين سنة في عاصمة خلافتهم»(ع). (ثم يضيف كونه شيعيًا صالحًا: «إلى أن أنقذ الله بقاياهم على يد أبي الحسين بن بويه»)[67].

ثم درس حمزة انتفاضات بغداد واحدة فواحدة: (14 - 17) ذي القعدة (308 هـ) «على ارتفاع كلفة الخبز»، (24) ربيع أول (311 هـ) «القرامطة في البصرة، وسقوط الوزير حامد والوحشية التي ارتكبها ابن الفرات»، (20) محرم (312 هـ) «القرامطة يذبحون قافلة الحجيج في الهبير»، (21) ذي القعدة (313 هـ) «القرامطة يأخذون الكوفة بعد تدمير قافلة الحج»، (15) ربيع الأول (315 هـ) «تمرّد الجيش، والقرامطة في الكوفة في 7 شوال»، (9) رمضان (316 هـ) «سقوط قصر ابن هبيرة، والعامة تحرق أهراء القمح في بغداد مقابل مجلس السلطان، وتحرق سجلات الضرائب في البادورية وأرشيف المحتسبات الخلافية»، (14) محرم، (317 هـ) «الجيش يعزل المقتدر ثلاثة أيام»، (7) إلى (18) ذي الحجة: يحتلّ القرامطة مكة ويدفنون ثلاثة آلاف جثة حول الكعبة، غير التي رموها في بئر زمزم، ويسبون سبعمئة عذراء، ويقتلعون أبواب الكعبة (هدية الملكة الأم) والحجر الأسود (حجر التقبيل) وجواهر وبقايا الأنبياء ((درّة اليتم) وتزن أربعة عشر مثقالاً، وقرطي مارية (القبطية)، وقرن كبش إبراهيم وعصا موسى ملبسين بالذهب ومرصعين بالجواهر، وسبعة عشر قنديلاً من الفضة، وثلاثة محاريب فضة) وكسوة الكعبة . .)[68].

وبدت الأزمة الاقتصادية والاجتماعية ثلاثية الأوجه[69]: فقد ارتفعت أسعار الخبز بشدّة في داخل بغداد والمدن الأخرى، فانتفض صغار الحرفيين ضد تجار الجملة والبلاط، وكانت هناك في الجهة الشرقية في الجبل الإيراني، انتفاضات قومية للأقنان والفلاحين ضد الإقطاع الإمبراطوري، القديم منه والجديد، واستيقظت من جهة الغرب، في الصحراء العربية، غريزة النهب عند البدو ضد قرى العراق ومدنه الغنيّة، بدعم من دعوة المتآمرين القرامطة الثورية التي أطلقت القبائل الرعوية العربية، سلاحًا ضاربًا، لتدمير الإسلام الرسمي وإنشاء مدينة جديدة على أساس عولمي.

ومهّدت مظاهرات في مكة من أجل لقمة العيش عام (262 هـ)، ثم في الموصل عام (307 هـ) لأيام الثورة في بغداد بين الجمعة (14) والاثنين (17) من ذي القعدة عام (308 هـ). فقد اصطدم الوزير حامد جابي الضرائب القديم وتقني الفحش الضريبي منذ عام (306 هـ) بالمذهب (الفيزيوقراطي) الحكيم لنائبه ابن عيسى، الذي درسْ ميزانية عام (303 هـ) على نحو معمّق لكي يبني توقّعاته عام (306 هـ). وقد حمى الفيزيوقراطي الفضيل ابن عيسى الفلاح وألغى الاحتكارات، ما أدّى إلى التقليل من العبء الضريبي الشاق، فردّ حامد الهجوم، وأغرى الخليفة بمضاربة شنيعة في احتياطات القمح المحتكرة (المخزونة في بغداد، والتي أحرقت في أحداث سنة (316 هـ))، وكان ارتفاع الأسعار إلى درجة ثار فيها صغار الحرفيين، وجميعهم من الحنابلة، بشيء من التنظيم (فقد تجمعوا في تحالفات للشغيلة، الحرف وأصحاب الطعام والأساكفة[70]) وهاجموا

الحنّاطين والبزّازين[71]، ربائب حامد في (عقد الجوع). وسقط كثير من القتلى بين الجيش والناس. وكان كلٌ من الحاجب نصر الحنبلي ونائب الوزير ابن عيسى متعاطفين مع المتظاهرين على نحو واضح[72]، ما فضح دعمهما لهذه الانتفاضة دعماً يتجاوز التأييد الأخلاقي. إذ لم يعد كلاهما يؤمن بحق الدولة في التصرّف على هذا النحو، فكانا في حالة روحية مستعدة للثورة على نحو سابق.

أما حامد المهدّد، فطلب الإذن لينحدر إلى واسط[73]، وعاد منها بمخزون من الحبوب أدّى إلى تهدئة الناس في بغداد، في الوقت الذي عاد به أمير الجيش مؤنس من مهمة إنقاذ الإمبراطورية في مصر من هجوم فاطمي من الغرب.

ثم كان على مؤنس أن يردع خطرًا آخر على الإمبراطورية، من الشرق هذه المرة، هو خطر الديلم القوميين الإيرانيين، الذين قسّموا الأرض الإقطاعية بين الفلاحين، ودخلوا الري عند تقاطع الطرق بين بحر قزوين وصحراء لوط. وقد تم لهم ذلك بفضل هروب الوالي أخ صعلوك، مساعد مؤنس السابق والأمير الساماني المحميّ دومًا من نصر وابن عيسى. وكان يلزم لإعادة الوضع لما كان عليه تحضير جيش وإيجاد قائد له (اقترح رئيس حرس حامد ديوداد عمه ابن أبي الساج على مؤنس)، ثم إعلان القطيعة مع الدولة السامانية، التي كان حاكمها حليفًا، ومع أمير شرطة (الشرفي) العاصمة أيضًا (وكان هناك سفير، أبو الحسن عمران بن المرزباني[74])، وأخيرًا زيادة الضرائب. لكن ذلك لم يكن ممكنًا إلا بتدمير سمعة ابن عيسى ونصر عند الخليفة.

عندئذ ارتأى حامد عبر حقده القديم على الحلاج أنه يقدر على تدمير كل من ابن عيسى (الذي أنقذ الحلاج عام301 هـ) ونصر (الذي أنقذ الحلاج عام 308 هـ)، إذاً ما استطاع إعادة فتح قضية[75] الحلاج. وكان للقطيعة مع الدولة السامانية ووزيرها الشافعي الميال للحلاجية (الذي رفض عام(309 هـ)، تسليم الحلاجيين، وتطبيق الطرد الذي تفشّى في بغداد) ميزة في عزل الحلاج عن أصدقائه في خراسان (حيث طبق محمد بن الواحد الثقفي الشافعي صديق الشبلي فتوى ابن سريج في نيشابور). ولابد من أن الحلاج كان من جهة أخرى متعاطفًا مع أوساط الثائرين عام (308 هـ)، الذين فتحوا السجون[76]، وتمثله الأسطورة الحلاجية يسلّم زملاءه في السجن إلى مركب النجاة بمعجزة، ثم يعود باختياره إلى الزنزانة.

6/ 4) القضية الثانية من (308 هـ/ 921 م إلى 309 هـ/ 922 م)

6/ 4/ 1) مبادرة ابن مجاهد كبير قرّاء القرآن، و تسليمه (تفسيرًا) صوفيًا للحلاج إلى نائب الوزير ابن عيسى، والاعتقالات

تؤرخ جملة عند ابن باكويه تخلّي نصر (عن حراسة الحلاج) في ربيع الآخر عام (308 هـ)، أي بعد عودة حامد من واسط في الأول من ربيع الآخر وعودة مؤنس من مصر بعد بضعة أيام. ولم تكن سعاية ابن مجاهد بالحلاج عند ابن عيسى بدفع من الأوارجي محض مصادفة قط. ويعتقد بوين (Bowen) أن ذلك كان قبل عودة حامد من واسط. وكان نصر في حلف وثيق مع بن عيسى،

ولكي يرفع حراسته عن الحلاج، وجب أولاً منع نائب الوزير من إنقاذ الحلاج وفقًا لفتوى ابن سريج، كما حدث عام (301 هـ). لكن ابن عيسى اتّخذ من ابن مجاهد مرشدًا روحيًا منذ وفاة ابن سريج، فكان يكفي حمل ابن مجاهد ممارسة نفوذه على نائب الوزير لإعادة فتح القضية. ولم يكن لابن مجاهد الشافعي، وصديق المتصّوفة الحلاجية مثل الشبلي وابن سالم، أن يقنع بالسعاية بالحلاج من أجلِ (شعبذات) جاءه الأوارجي كاشفًا حيلها. إذ لم يكن لابن مجاهد، وهو كبير القراء، أن يثور إلاّ إذا وقع بين يديه شيء من الهجوم على النص القرآني، كتفسير نُسب إلى الحلاج يسبب الصدمة، وأظن أن الأوارجي المتصوف القديم هو الذي أمدّه به (الذهبي).

ويقول نص ابن دِحيا:

> فلمّا كانت سنة تسع وثلاثمئة، أُحضر كتابه بخطّه، وفيه تفسيره، وقد تضمّن من ذكر أرباب عدّة وآلهة كثيرة. فدفعه المقرئ الإمام أبو بكر أحمد بن موسى، فنظر فيه (نائب) الوزير أبو الحسن (أي ابن عيسى)، فلمّا تبيّنه استعظمه، ووجّه إلى منزل محمد بن علي (القُنَّائي)، خادِمه، فقبض عليه وعلى كتبه.

ما هو تفسير الحلاج هذا، الغائب عن لائحة مؤلفاته الشاملة عند بن النديم؟ إن كلمات الجمع (أرباب) و(آلهة) موجودة في قطعة مشكوك بها ذكرها ابن عياش ومؤلفو تراجم الهرطقة (البغدادي والبيروني)، لكنها رسالة وليست تفسيرًا. ويشير هذا الاتهام من دون أدنى شك إلى (القول بالشاهد) الحائز على العلم اللدنّي: مثل أهل الكهف والخضر (راجع الحلاج، في. تفسير، رقم (83): قرآن. سورة الكهف.آ 65). ويمكن أن يصوّب الاتهام أيضًا إلى الأسانيد التي يتزايد مقدار التألّه في رواتها على نحو هرمي (هراركي) ممّن يفترض أنه نقل الروايات السبع والعشرين إلى الحلاج، والتي هي أحاديث قدسيّة حقيقية، حيث يتكلّم الله فيها من طريقه بالضمير الأول، لكن لا علاقة لهذه الروايات بالتفسير، كما تُعطي القطع المائتان والثلاث والأربعون من التفسير الحلاجي التي جمعها السلمي والبقلي الانطباع بأنها جُمعت من هنا وهناك.

لربما بادر ابن مجاهد بسياسته التدخلية في عام (309 هـ) إثارة قضايا موجهة ضد مؤلفين يستخدمون قراءات قرآنية شاذة، ما سيسمح له مع إدانة ابن شنّبوذ وابن مُقسِم (322 – 323 هـ) بأن يمنع تداول كل المصاحف باستثناء مصحف عثمان، وكل قراءات النص المقدّس خلا القراءات السبع التقليدية. ولم أجد عند الحلاج بعد المراجعة والتدقيق، سوى تلاوتين شاذّتين، أنزل (بدل فرض: سورة القصص. آية 85: (الفهرست). عنوان رقم 35)، وتقوْل (بدل قال الإنسان: الزلزلة آية 3: البقلي، رقم 32)، ويضع في تأويله للآية [146] من سورة البقرة، يعرفون كنقيض يعلمون (طاسين السراج، 5)، والتي كررها الأشعري فصدم ابن حزم (الفصل 3، 198، 4، 206)، لكن هذه هفوات. والمسألة الأكثر جديّة هي القراءة على الحكاية، أي تلاوة القرآن (كأنه هو) (الطواسين 2 – 5، و2 – 32) الذي يتكلم (راجع الشبلي، في سورة الحجر، آ70، في أثناء تعذيب الحلاج: (أولم ننهك عن العالمين)). وبخاصّة لأن الاتحاد التحولي، وفقًا للحلاج، يلغي ال (كأنه هو) ويضع الولي في الإدراك المباشر لطريقة النطق الإلهي[77]. ونلاحظ في جميع الأحوال، أن ابن

مجاهد نفض يده من الأمر ولم يظهر في المحكمة. ذلك أن الأوارجي هو الذي دفعه إلى الكلام، مستغلاً انفعال ابن عيسى لكي يتسبب في اعتقال زميله في العمل محمد بن علي القُنّائي.

ويبدو أن محمدًا بن علي القُنّائي كان أول المعتقلين من بين كتبة الوزارات المشبوهين، مع أن الزنجي روى بعد ذلك أنه أعتقل على يد حامد وليس على يد ابن عيسى: مع ثلاثة آخرين، وفي تاريخ لاحق للتحقيق مع ابنة السمرّي، وهو ما يبدو غير منطقي زمنيًا.

وكان محمد بن علي القُنّائي قد اهتدى حديثًا إلى الإسلام (كقريبه ابن عيسى)[78]، وهو ابن وأخ لنصرانيين يعملان في وزارة المال، وأديب ذو علاقات سياسية متشعبة ومتنوعة، ويبدو أنه كتب مصنفًا في الفلك قدّره البطاني عاليًا، هل كان حلاجيًا أكيدًا؟ تدفع علاقاته الشيعية إلى الارتياب، لقد كان معجبًا عابرًا، هاويًا للفن صنع مخطوطة فاخرة لمجموعته من مؤلفات الحلاج بدافع جمالي وليس دينيًا. وإليك في ذلك نص (المقدمة) يتبعه نص الزنجي: (المقدمة): «وأظهر أبو علي الأوارجي لعلي بن عيسى أن محمدًا بن علي القُنّائي، وكان أحد الكتّاب، يعبد الحلاج، ويدعو الناس إلى طاعته، فوجّه علي بن عيسى إلى محمد بن علي القُنّائي من كبس منزله وقبض عليه، وقرّره علي بن عيسى فأقرّ أنه من أصحاب الحلاج، وحُمل من داره إلى علي بن عيسى دفاتر ورقع بخط الحلاج».

(الزنجي): «ولمّا حصل الحلاج في يد حامد جدّ في طلب أصحابه وإذكاء العيون عليهم، وحصل في يده منهم حيدرة[79] (أعدم عام 312 هـ) والسمرّي (اعتقل عام 298 هـ) ومحمد بن علي القُنّائي والمعروف بأبي المغيث الهاشمي. واستتر المعروف بابن حمّاد (أحمد الموصلي) وكُبس منزله وأُخذت منه دفاتر كثيرة، وكذلك من منزل محمد بن علي القُنّائي، في ورق صيني وبعضها مكتوب بماء الذهب، مبطنة بالديباج والحرير مجلّدة بالأديم الجيد».

6/ 4/ 2) الحصول على نص عن «الربوبية» يؤدي إلى تسليم الحلاج إلى الوزير حامد

يقول ابن دِحيا: «فلمّا نظر فيها أبو الحسن، وجد فيها كتابًا فيه سرّ الإله، وفيه من الكفر والتجسيم والإلحاد ما لا تقدر أن تنطق به ألسنة العباد. فصفعه ثمانين صفعة وحبسه. ثم إن الخليفة أمر الوزير حامدًا بن العباس أن يتسلّمه مع كتبه، وينظر في أمر الحلاج وحزبه».

وفي المقدمة:

> التمس حامد بن العباس من المقتدر بالله أن يسلم إليه الحلاج ومن وجد من دعاته، فدفع عنه نصر الحاجب، وكان يُذكر عنه الميل للحلاج. فجرّد حامد في المسألة (كان الحلاج سجينًا في القصر)، فأمر المقتدر بالله أن يدفع إليه فقبضه واحتفظ به.

ويقول الزنجي (مسقطًا حادثة الكتاب):

> لمّا انتشر كلام الدبّاس (كذا) وأبي علي الأوارجي في الحلاج بعث به المقتدر بالله إلى أبي

الحسن علي بن عيسى ليناظره، فأحضره مجلسه وخاطبه خطابًا فيه غلظة، فحكي في ذلك الوقت أنه تقدم إليه وقال له فيما بيّنه: قف حيث انتهيت ولا تزد عليه شيئًا وإلا قلبت الأرض عليك، وكلامًا في هذا المعنى، فتهيب علي بن عيسى من مناظرته واستعفى منه ونُقل حينئذ إلى حامد.

ويقول الصولي:

ووجدت له رقاع مليئة بالخرافات وكلام مقلوبة معانيه، ثم ترقّت به الحال إلى أن دافع عنه نصر الحاجب لأنه قيل له هو سنّي وإنما يريد قتله الرافضة من كتبة الدولة. وقال له آخرون: لكن الوزير حامدًا ابن العباس سنيّ، فأجاب نصر: صحيح. وسلّم الحلاج إلى حامد.

نص الصولي هذا نصٌ نموذجي للدلالة على التحّفظات الضمنية لشيعي متطرف في السرّ[80]. فهو يتكلم بسخرية وتجرّد في شأنٍ كان له فيه دور مباشر بالتأكيد. وكان الصولي في الواقع شديد الحماسة لحُماته بني الفرات ومتعلقًا بشدة بالمحسن بن علي، كاتب الدولة سابقًا والشيعي المتطّرف مثل أقربائه، والمرتبط بالشلمغاني الشهير، زعيم طائفة العزاقرية على نحو وثيق، والذي أحضره الوزير حامد السنّي من واسط، وكان يستشيره في كل شأن حساس. ثم إن حامد المهتم بأن يقع الحلاج بين يديه، جعل الشلمغاني يؤثر في الصولي، الذي عينه نصر أستاذًا عند الأمير ولي العهد. وذلك لإقناع نصر بولاء حامد السنّي. وليس هناك جدال في ولاء حامد، لكن الشيعة استغلوا هذا الوزير ببراعة وفقًا للأحوال[81].

لقد كانت الحكومة سنيّة رسميًا، وكان الشيعة الذين زرعوا فيها خلاياهم (راجع ZDMG، 1938 م، الصفحات 378 - 382) ينهبون خزائنها من دون ندم. وقد احتاجوا لكي يقلبوا الرأي العام في بغداد وخراسان على الحلاج، إلى إظهاره بمظهر الهرطقة، شيعيًا متطرّفًا، وقرمطيًا سينيًا.

ونلاحظ الاختلافات الشاذّة لدور نائب الوزير ابن عيسى وسبب تنحّيه في العروض الأربعة المذكورة آنفًا. إذ يقلل الصولي من قيمته فيظهره ممثلاً صامتًا عابرًا، ويرسمه الزنجي مرتعدًا من تهديدات مشعوذ (وقد كتب هذا لدى اقتراب سقوط الوزارة)، أما مصدر ابن دِحيا الكلاميّ، فينسب لابن عيسى، المتباهي بتبحره في الفقه، تقويمه لهرطيق رهيب بيده، وهو عنف بُدّل اسم فاعله الأصلي على الأغلب، أي حامد الذي لم يكن يعنيه علم الكلام. أما (المقدمة) فتسقط ابن عيسى شأنها شأن الصولي.

ويبدو أن المرحلة الأولى من القضية استمرت عدّة أسابيع، إذ يقول الخطابي: «وسعيٍ بجماعة من أصحابه إلى السلطان، فقبض عليهم ووجد عند بعضهم كتب له تدلّ على تصديق ما ذكر عنه، وأقرّ بعضهم بلسانه بذلك، وانتشر خبره، وتكلّم الناس في قتله، فأمر أمير المؤمنين بتسليمه إلى حامد بن العباس»[82].

ما هو كتاب الحلاج هذا عن (سرّ الإله)، الغائب عن لائحة ‹الفهرست›؟ هل هو الكتاب

الذي استقى منه الصولي القول «إنيّ مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود»؟ يخفي الصولي حقيقة أن هذه الجملة المقدّسة عند بعض غلاة الشيعة[83] ما هي إلا بيت شعر من دعاء طقوسي يُرقّم أسماء علي الإلهية. كما يخفي علينا أنه كره الحلاج لأنه اغتصب هذا الدور العيني أو السيني[84] فدنّسه. لكن ما يقوله ابن دِحيا عن هذا الكتاب يوجهنا على العكس نحو مؤلّف عقدي، يؤسس فيه الحلاج وحدة الشهود (وليس وحدة الوجود) في عين الجمع انطلاقًا من طريحة الشاهد، وهو حال صوفي يقوّل فيه الكلام الإلهي نفسه عبر نطق الولي: والذي يتجاوز ما يوحي به إلى الرسل. وهو ما تشير إليه الفصول الخامس والتاسع والعاشر من الطواسين، وبستان المعرفة، ورواية ابن مُشاذ عن الرسالة التي صودرت في دينور، والسلام الختامي لقرّائه في بعض الكتابات[85].

6/ 4/ 3) تركيبة المحكمة في بلاط السلطان

لقد ذكرنا سابقًا الأعضاء أصحاب الحق في هذه المحكمة الوزارية الاستثنائية من نوع (نظر المظالم)، والتي سنجدها في قضية الشلمغاني، وفي قضية هرطقة أخرى، أثارها كبير قراء القرآن ابن مجاهد، هي قضية ابن شنّبوذ.

ولم تعقد جلسات السماع في المسجد (قرب المحراب) حتمًا، ولا في محلّ إقامة كبير القضاة. فقد عُني بها الوزير، فعقدت في محل إقامته أو في دار العدل في القصر (دار العامة). ويعد وجود صيرفي يهودي في المحكمة إثباتًا لذلك، وكذلك وحشية أعوان الوزير مع المتهمين في أثناء الجلسات. وهو الأمر الذي يؤكده الزنجي أيضًا.

وكان السادة يجلسون على فُرش عالية ويتكئون على وسائد وفقًا للمقريزي، على صفّين متقابلين: ويجلس إلى يمين الوزير موظّف عسكري كبير، وإلى شماله موظف مالي كبير وكاتب الخليفة المحرّر. أما الصف الذي يرأسه كبير القضاة، ففيه شاهدان عن يمينه وآخران عن شماله على أقل تقدير وأمامه أدوات كتابة[86]. ويوجد مساعدون مفوّضون مدنيون (قضاة وشهود في غالبهم) على الجهتين في خلفية القاعة.

ولم يجلس إلى يمين الوزير حامد مؤنس ولا نصر (الذي كان هناك في قضيّة الخاقاني) ولا صاحب الشرطة، بل رئيس حرسه الخاص، ديوداد، وجلس على يساره ابن الحوّاري، والكاتب أبو بكر بن ثوابة[87] (أو كاتب الوزير ابن مقلة)، ثم كاتب المحكمة الزنجي.

وجلس إلى يمين كبير القضاة (أبو عمر: إذ لم يشأ ابن بهلول ولا المحاملي الحضور، ولم يشأ من باب أولى (a fortiori) أيضًا نجل ابن سريج) القاضي ابن الأشنائي، يرافقه مستشاراه المالكيان، القاضي أبو الفرج؟ الليثي وإبراهيم بن حمّاد، وجلس إلى يساره وجه الشهود القاضي ابن مكرم[88]، وإلى جانبه كاتبه ابن خُميصة[89].

ومثّل هذه الشخصيات الهامة في المجالس الثانوية نوابٌ (ابن بازيار عن ابن أبي الحوّاري)، ومثّل القاضي أبا عمر ولده ونائبه عمر.

6/ 4/ 4) شهود الأمة الذين يوقّعون على الأحكام المكتوبة الصادرة من المحكمة الشرعية لتوثيق هذه الأحكام

إن المصدر الرئيس لدور الشهود الجوهري في المحاكم الشرعية الإسلامية يعود إلى مبدأ أساس في الإسلام، هو أن إثبات الشهادة يجري مشافهة وليس بالكتابة. ولذلك ترى الإرث التاريخي للأمة مشكّلاً من سلاسلٍ من (سماع) الشهود، ينتقل من جيل إلى جيل في (مدن العلوم). يسري ذلك أيضًا على الإرث الأسري (النسب) والإرث المالي (التركات) فتجدهما موكلين عمليًا إلى طبقةٍ اجتماعية هي الشهود، وذلك وفقًا لحديث ابن عبّاس: عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول الله: «أكرموا الشهود فإن الله يستخرج بهم الحقوق ويدفع بهم الظلم»[90].

وكانت (طبقة الشهود العدول) ثلاثة قرون من الزمان، تضمّ كل البالغين[91] من دون استثناء. وقد حافظ القضاة الأحناف (الرسميون في الدولة) على هذه القاعدة: في بغداد حتى عام (256 هـ)، وفي البصرة إلى عام (272 هـ). ثم قام القضاة المالكية من عائلة بني حمّاد الأزدية بإلزام الشهود بتثقيف تقني خاصّ يخضعون بعدها لفحص قبول (تزكية) يتجدد، وذلك بسبب المهمات المتضاعفة والمتنوعة الملقاة على عاتق الشهود. فقلّص القاضي إسماعيل الحمّادي عددهم[92] في بغداد إلى (1800)، ثم تشدد القاضي أبو عمر الحمّادي في الفحص بعد عام (301 هـ)، فتقلّص عددهم مع تزايد نفوذهم الاجتماعي وتزايد مداخيلهم[93]، ولم يعد هناك سوى (303 هـ) شاهد مسجّل في عام (383 هـ) في عهد القادر. ولكي يدافع الخلفاء عن أنفسهم في مواجهة النفوذ الدنيوي وفساد قادة الجيش والسلاطين البويهيين، احتفظوا لأنفسهم بحق تسمية الشهود[94] والسيطرة عليهم منذ عهد المستكفي (عام 333 هـ). ولابد أن عددهم كان في عام (309 هـ)، نحو خمسمئة شاهد في بغداد، تقول الأسانيد إن أربعة وثمانين منهم وقّعوا على حكم الحلاج. وهو مقدار مئوي جدّ مقبول، إذا ما أخذنا في الاعتبار حقيقة أن القاضي المسؤول كان منفردًا في السيطرة على لائحة الشهود المنتدبين إلى القضية. ويُعدّ إجماع الشهود الحاضرين ضروريًا لصلاحية الأحكام الصادرة نظريًا باسم الأمة، قبل أن يصادق الخليفة عليها. فقد عُدَّ عزل المعتز عن كرسي الخلافة بتسعة شهود صحيحًا في عام (255 هـ)، من أجل صلاح المسلمين، وأثبت شاهدان موت المعتمد في عام (279 هـ)، وسجّل أربعة شهود تنازل المقتدر في عام (317 هـ) (والذي ألغي بعد يومين).

لقد نقل القضي حمله شيئًا فشيئًا إلى أكتاف هؤلاء المساعدين القضائيين، الذين اختارهم وفوّضهم منفردًا[95] بالأمر. فصادقوا على خط القاضي وتوقيعه وختمه، وذكروا الأدلّة الفقهية للمحكمة (من إثباتات خارجية واعترافات ورفض لحلف اليمين)، وصادقوا على الجلسات بالتوقيع عند نهايتها. وقد أدّى هذا إلى أن يُعهد إليهم بالإنابات القضائية، واستجواب السيدات من الأشراف عند كشفهن الحجاب في بيوتهن (شغب في عام 321 هـ، أمام أبي القاسم الجوهري وابن عيّاش)، والرقابة الإدارية على الأوقاف.

ودعا القاضي أبو عمر الحمّادي في قضية الحلاج، ثلاثة أصناف من الشهود ليجلسهم أزواجًا

على ميمنته وميسرته (في مواجهة الوزير المحفوف بكبار الموظفين): فكان أولهم عدد من القضاة بأفضلية للمالكية، ليعملوا إلى جانبه خبراء، وليوقعوا الوثائق شهودًا استثنائيين، ثم الشهود المعدّلة (عدول)، المكلفين تحرير وحفظ المحاضر، ومن هنا تنبع شبهتهم بكتّاب العدل في الغرب حاليًا، فبضعة فقهاء، من المالكيين على الأغلب، وقرّاء قرآن أشار بهم على القاضي ابن مجاهد من دون شك، فهو كبير القراء ومحرّك الملاحقة القضائية (ولربما لم يجلسهم في المحكمة، واكتفى بجعلهم يوقعون بعض الوثائق والمحاضر بالوكالة، على نسخ أصلية)، وأخيرًا بعض الأشراف من الهواشم.

ولنتفحص الآن لائحة الأسماء التي أعدنا بناءها، لأصناف الشهود الثلاثة:

أولاً، القضاة المساعدون: لم يستشر القاضي أبو عمر (رقم 2 على لائحة الأولوية في عام 311 هـ، الصابي، 157) الرقم (1) (ابن بهلول الحنفي) من بين القضاة الأحد عشر الثقات لدى البلاط في بغداد، إلا في فتويين، واكتفى بابن الأشناني وحده (رقم 6) مساعدًا رئيسًا. ولم يستشر الحسين مُحاملي الشافعي (رقم 4)، كما ثنت فتوى ابن سريج التوقيفية ولده أحمد والشافعية الآخرين عن الحضور.

ودعا القاضي أبو عمر (بحكم كونه المكلّف بالقاهرة والكوفة ودمشق والبصرة والرملة والمدينة ومكة واليمن، إضافة إلى الكرخ والجهة الشرقية من بغداد) نوابه الثمانية لحضور الجلسات، إذا تصادف عبورهم ببغداد، فلربما كان منهم: أبو طالب بن بهلول (رقم 7، ابن ونائب رقم واحد، على القاهرة) وأحمد بن كامل، (260 هـ، وتوفي عام 350 هـ)، (جريري ومؤرخ، ووالد العالمة أمة (توفي عام 390 هـ)، على الكوفة)، وعبد الله بن أحمد بن زَبر (شافعي مذموم 255 هـ، وتوفي عام 329 هـ، عدو لابن عيسى) (على القاهرة في الأعوام 316 – 317 و320 هـ)، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن المِنطاب (على دمشق)، وزيد البلخي (على مكة)، ومحمد بن عمر التستري (توفي عام 344 هـ، على البصرة)، ومحمد بن راحويه (على الرملة).

ثانيًا، مستشاروه المالكيون: أبو الفرج عمرو بن الحسن الليثي (مجاهد وعالم وقاضي طرسوس، حرر حكم الشلمغاني في عام (322 هـ) وقارنه بالحلاج، ولابد من أنه اقتبس جزءًا من حكم عام 309 هـ في وقتها)، وإبراهيم بن حمّاد الحمّادي (240 هـ، وتوفي عام 323 هـ: كتب في التوفيق بين الحسن البصري ومالك) وابنه هارون (278 هـ، وتوفي عام 328 هـ، قاضي ومؤرخ حرّان، ثم معيّن على القاهرة 313 – 316 هـ، و317 – 321 هـ)، وأبو محمد بن عيّاش الخُرّازي (حليف عائلي، وهو قاض ترك لنا ملحوظات عن قضية الحلاج).

ثالثًا، الشهود: في حشد حقيقي من ملاك القاضي أبي عمر الإداري (بغداد الشرقية والكرخ)، يرأسهم وجه الشهود أبو يحيى عبد الله بن إبراهيم بن مُكرّم، وهو القاضي الذي مارس من موقع وظيفته دورًا رئيسًا في القضية، فرُقّي إلى قاضٍ معيّن

على القاهرة، بين ذي الحجة (311 - 326 هـ) ربيع الآخر (313 هـ) (وعزله ابن عيسى الذي حلّ في القاهرة في جولة تفتيش، بعد أن عزل الوالي تكين مفوّضَه، إبراهيم بن محمد الكُرزي، في رمضان 312 هـ). ولابد من أن عزله جرى لخطأ فادح ارتكبه، لأن أبا عمر استبعده بعدها من لائحة شهوده، وكان حيًّا في عام (343 هـ) (وفقًا للكرخي (توفي عام 556 هـ)، تاريخ، عن لسان الميزان الجزء 3، 248). ثم كاتب القاضي أبي عمر، أحمد بن محمد بن خُميصة المكّي (توفي عام 317 هـ)، خليفة الجرمي بن محمد، وكان قبلها مديرًا لوقف ملجأ المجانين في البصرة (الصيرَفي، 98، وياقوت، 2، 66، والخطيب، 4، 390)، وهو صديق أبي الفرج الأصبهاني وصديق زوج الحرّة، وابن أم شيبان الهاشمي الأكفاني[96] (294 هـ، وتوفي عام 369 هـ)، صهر أبي عمر لاحقًا وكبير قضاة)، وأبو طالب محمد بن أحمد بن بُجير الذُهلي (شاهد عند ولده ونائبه عمر، ولد عام 279 هـ، وتوفي عام 367 هـ، قاض على القاهرة وصديق التواريخي)، وأبو أحمد بن أبي الحسك، الذي رحل إلى القاهِرة، وبكر القشيري (270 هـ، وتوفي عام 344 هـ)، وأبو بكر الأبهري (289 هـ، وتوفي عام 375 هـ)، وأحمد بن قتيبة (قاضي القاهرة توفي عام 322 هـ) وكلهم مالكيون، وأبو القاسم محمد الجُهني، حمو زكريا بن شيرزاد (كاتب خاطِف، خالة الخليفة) محتسب على البصرة عام (366 هـ)، وجعفر بن محمد بن أحمد ابن ابنة حاتم بن ميمون (توفي عام 346 هـ: من البصرة)، وهارون بن محمد الدبّي (توفي عام (335 هـ)، جاء من عُمان من عائلة أمراء، نصير أدب وعلماء ثري، وفي البلاط منذ عام (305 هـ)، ووالد قاضٍ)، وأبو علي الناقد، وكيل أبواب القاضي أبي عمر، وشاهد إضافة كونه مفتش سجون[97].

وإلى هؤلاء النبلاء البورجوازيين والتجار، ذوي الخبرة المتفاوتة في الفقه والحديث، أضاف أبو عمر بعض جباة الضرائب، المفروضة عليه تزكيتهم بضغط ابن الفرات: ابن عبد السلام (مستلم بن الفرات)، وابن ماشاالله (توفي عام 311 هـ)، صاحب امتياز احتكار القمح في بغداد خمسة عشر عامًا بفضل ابن الفرات، الذي تسبب الأخير في قتله لنكرانه الجميل، وقد كان مهددًا مثل حامد في انتفاضة الخبز عام (308 هـ)، ووقّع بالتأكيد على قتل الحلاج، ثم فلفل، الأسود الماكر الذي أرسله ابن الفرات إلى عُمان[ف] (عام 305 هـ) لينهب عند الأمير أحمد بن هلال في صحار، قطعًا فنيّة للخليفة، منها أصنام، من ممتلكات مجهّز سفن يهودي (عجائب الهند، 82)، وفائق وجه القصعة[ص] (صاحب شرطة الحريم في عامي 317 و320 هـ، الذي عذّب الملكة الأم).

ويجب أن نضيف إلى شهود أبي عمر الشخصيين الستة والعشرين المالكيين، المذكورين أعلاه: أبا الصائب عتبة، الصوفي السابق وكبير قضاة مَراغه السابق (وسيُصبح وجه شهود كبير القضاة بعد ذلك، أي عمر بن أبي عمر. وسيموت مذمومًا لخيانته المتكررة للأمانة الوظيفية، كبيرَ قضاة بغداد عام (350 هـ). وقد احتقره الخليفة لشرائه من البويهيين منصب الرقم واحد في المذهب

الشافعي)، وإبراهيم بن حُبيش بن دينار (حليف الوزير ابن مقلة، وابن عائلة ثرية منحها الخليفة المأمون قصرًا).

ولكي نصل إلى الرقم [84] في عدد الشهود الموقعين على إعدام الحلاج[98]، وهو ما أظن أنه مبنيٌ على أسطورة (راجع شهود حوئب الأربعين، والقسم الخمسيني، وإدانة الصحابي حُجر على يد سبعين شاهدًا)، يجب أن نضيف القراء المنتدبين من ابن مجاهد: خليفته في المستقبل أبو طالب عبد الواحد بن عمر (توفي عام 349 هـ)، ووراّقه طلحة بن محمد، وجه الشهود في المستقبل، وحامل مشعله المحدّث أبو علي عيسى بن طومان (261 هـ، وتوفي عام 360 هـ)[99].

والمغنّي والقارئ الشهير أبو بكر محمد بن الآدمي (260 هـ، وتوفي عام 348 هـ)، وأبو الحسين محمد بن علي بن حُبيش البَغوي (توفي عام 359 هـ: من عائلة خراسانية قديمة في الجهة الغربية، تلميذ الرويم المتصوف وهو من موالي القضاة الحمّادية، وتلميذ ابن عطا أيضًا. وقد تابع القضية، ودافع عن ابن عطا، لكنه أدان الحلاج)، والقارئ أبو بكر العطوفي.

ويجب أن نضيف بعض الفقهاء من المذهب الظاهري أيضًا، من أنصار فتوى ابن داود ضد الحلاج، التي صودق عليها أخيرًا (ابن المغلّس وإبراهيم نفطويه وناشي وأحمد بن عبد الله بن البحري).

وهواشم معادون لأبي بكر الهاشمي والقهرمانة أم موسى، مثل المطّلب الهاشمي (توفي عام 322 هـ).

وأخيرًا بعض متكلّمي المعتزلة مثل أبي الحسن البلخي الذي شهد تنفيذ الحكم، وأبي بكر بن الإخشيذ (توفي عام 326 هـ) وأحمد بن يحيى بن المنجّم (توفي عام 327 هـ).

وأشارت أسانيد متأخرة إلى توقيع الوكيل الإمامي الثالث ابن روح النوبختي على الحكم شاهدًا، ولابد من أن الأمر اختلط عليهم بسبب الطرد من الجماعة الذي وقعه وأطلقه (من المكان الذي اختبأ فيه) ضد الحلاج: ولربما هو توقيع مماثل لتوقيعه ضد الشلمغاني، (مقلّد الحلاج) (كذا)[100].

كانت الأغلبية المطلقة ممن حاكم الحلاج ووقّع ضدّه من الشهود على المذهب المالكي، التي تتبع القاضي أبا عمر، ولم يستجر انضمام القاضي ابن الأشناني إلى التوقيع وهو المشهور بانعدام ذمّته، لم يستجرّ أعضاء المذهب الحنفي، الذي اتبع تحفظ زعيمه ابن البهلول.

وتشارك شهود المذهبين السنيين الآخرين في الامتناع الجماعي. المذهب الحنبلي تبعًا لاحتجاج ابن عطا العلني (الذي كلّفه حياته). والمذهب الشافعي وفقًا لفتوى ابن سريج، اللّهم خلا بضعة انشقاقات لدوافع شخصية، مثل ابن زبر وعتبة (ولربما الإصطخري). ولكي لا نشك في الأمر، كان أهم شهود الشافعية المتمنعون أبا محمد دعلج بن أحمد السَجزي (262 هـ، وتوفي عام 351 هـ)، نصير الأدب والعلماء الشهير، ووريث صاحب سفن وناشر كتب المحدثين (ابن خُزيمة)، والذي جنّد ثروته الضخمة في الأوقاف الشافعية للمساعدة الاجتماعية والتعليم الفقهي، أولاً في مكة، حيث رعى الوقف الحكومي دار العبّاس، ثم في بغداد، حين حلّ بعد عام (290 هـ)

(الخطيب الجزء 3، 306) قرب الكرخ (الخطيب، الجزء 8، 390) في شارع السلولي (راجع الحلاجي السلولي) في درب أبي خلف (اسم قرد لزبيدة[101])، حيث ابتنى مسجدًا. كما بنى على مقربة منه، وقفًا شافعيًا حول قبر ابن سريج (في محاكاة لوقف الخفّاف الذي عرفه في نيشابور وتبادل علماءه مع وقفه)، في قطيعة الربعي بعد عام (306 هـ)، مركزًا لتعليم الشافعية السريجية استمر حتى عام (469 هـ) (تاريخ إنشاء المدرسة النظامية). وأصبح هذا الوقف منذ بدايته مركزًا مناصرًا للحلاجية، فقد تلقّى فيه ابن الحدّاد الشافعي السريجي، وجه شهود القاهرة، نصّ دعاء الحلاج الأخير في عام (310 هـ)، وبقي الوقف على هذا الميل بسبب تواتر فتوى ابن سريج في مصلحة الحلاج. كما أصبح مركزًا لإدارة الأوقاف الحكومية العباسية في بغداد (ضد البويهيين)، وكان لدعلج الرقابة على أوقاف مكة. كما كان دعلج المدافع الأول عن السنّة في بغداد في عهد السيطرة الشيعية، وترك بوفاته تركة مقدارها (300.000) دينار، صادرها معزّ الدولة (عام 351 هـ) بعد صراع طويل مع الهواشم. وكتب دعلج مسند المُقلّين ونوادر.

6/ 4/ 5) حال المعتقلين

كيف كان حال الحلاج في السجن، في عامي (308 و309 هـ)؟

وحصل نصر الذي استولى الحلاج على قلبه، على إذن من الخليفة بنقله إلى القصر على مسؤوليته، في جمادى الأولى من عام (308 هـ)، فوضعه بجانب دار إقامته (دار الحجابة): (في بعض حُجره، موسّعًا عليه، مأذونًا لمن يدخل إليه((الزنجي). بينما تذكر رواية حمد: «واستأذن الخليفة أن يبني له بيتًا في الحبس فبنى له دارًا صغيرة بجنب الحبس وسدّوا باب الدار وعملوا حواليه سورًا وفتحوا بابه على الحبس. وكان الناس يدخلون عليه قريبًا من سنة (جمادى الأول، عام 309 هـ)».

ثم أخذ نصر، الذي أدخل الحلاج على الخليفة وأمه شغب، «يحدث الناس أن علّة عرضت للمقتدر بالله وقف نصر على خبرها فوصفه له وأستأذنه في إدخاله إليه فأذن له، ووضع يده على الموضع الذي كانت العلة فيه وقرأ عليه فاتفق أن زالت العلّة. ولحق والدة المقتدر بالله العلّة وفعل بها مثل ذلك فزال ما وجدته». وهنا يزيد الزنجي «فقام للحلاج سوق في الدار (القصر) وعند والدة المقتدر والخدم والحاشية وأسباب نصر خاصّته»[102].

إن ما ذكر أعلاه يؤرّخ الحدث في عام (308 هـ)، لكن المرض الوحيد الذي أصاب المقتدر في أحشائه كان في ذي الحجة عام (303 هـ) (إسهال ثلاثة عشر يومًا، (افتصد فيه فصحّ)[103]).

وحُكي أنه كان يحيي الموتى، لأنه أحيا طيورًا. وإليك نصّين:

1) الهروي (تلخيص جامي، 173):

وكان عند شخص طيرَ دُرّة[ف]، فماتت تلك الدُرّة، فقال الحلاج: أتريد أن أُحييها؟ قال: أجل. فأشار بإصبعه فقامت حيّة.

2) (كتاب «العيون») (مقطع من دي خويه، De Goeje، في عُريب، الصفحة 92، هامش في المتن في النسخة الفرنسية):

وحكيَ أن المقتدر أرسل إلى الحلاج غلامًا ومعه طائر ميّت، وقال: إن هذه الببغاء لولدي أبي العباس، وكان يحبها وقد ماتت، فإن كان ما تدّعي صحيحًا فأحي هذه الببغاء. فقام الحلاج إلى جانب البيت الذي هو فيه، وبال، وقال: من يكن هذه حالته لا يُحيي الموتى، فعُدْ إلى الخليفة وأخبره بما رأيتَ وبما سمعت منّي. ثم قال: بلى لي منْ إذا أشرتُ إليه أدنى إشارة أعاد الطائر إلى حالته الأولى. فعاد الخادم إلى المقتدر وأخبره بما رأى وسمع، فقال: عُدْ إليه وقُل: المقصود إعادة هذا الطائر إلى الحياة فأشرْ إلى من شئت. قال: فعليّ بالطائر. فأحضر الطائر إليه وهو ميّت فوضعه على ركبتَيه وغطّاه بكمّه، ثم تكلّم بكلمات، ثم رفع كمّه وقد عاد الطائر حيًّا. فأعاده الخادم إلى المقتدر وخبّره بما رأى. فأرسل المقتدر إلى حامد بن العباس، وقال له: إن الحلاج فعل كذا وكذا، فقال حامد: يا أمير المؤمنين الصوابُ قتله وإلا افتتن الناس به.

ويفترض أن يكون عام (308 هـ) هو تاريخ هذه الكرامة، غير أن الطير هو الببغاء الذي أحضره الشاهد الأسود فلفل من عُمان هديةً للراضي عام (305 هـ) (ابن الجوزي، مخطوطة باريس 5909، ورقة 117 أ). وقد عُرف عن الحلاج منذ زمن ابن سنان (توفي عام 366 هـ) أنه كان يحيي الطير، وأنه مخدوم من الجنّ، يحضرون له ما يصف وما يشاء. لكن ابن عطا اعترف بأنه ساهم في انتشار هذه الضجة في أثناء حياة الحلاج. وذلك لكي يخفي الحقيقة في أن الله هو الذي كان يصنع هذه الكرامات بالحلاج (العُشكاري، عن. السلمي، طبقات، رقم 6)، بروح الحياة، كما كان يفعل عبر المسيح صلعم الذي أحيا طيورًا من طين (آل عمران، آ 43).

وقد أشار مفيد بعد ذلك التاريخ بقليل، أن الحلاجيين نسبوا لمعلمهم كرامات شبيهة بتلك التي كان النصارى ينسبونها إلى رهبانهم.

وقال حمد بن محمد القُنّائي، كاتب الدولة (عامل المال على الغرب، بين 301 – 304 هـ) إنه كان «يستشفي من مرض بشربه بول الحلاج» (ابن سنان، أربعة أصول). وتعود هذه الرواية المقدّمة على أنها في عام (308 – 309 هـ) إلى زمن أبكر من ذلك، لأن حمدًا القُنّائي مرشح الوزارة عام (306 هـ)، توفي بعد هذا الترشيح بقليل طاعنًا في السن[104]. ولم يعتقل في عام (309 هـ).

وقد وُجد في الواقع بين المصادرات قوارير بول ورجيع جاف[105]. و(أكل الروث) هذا ليس من منطق ساديّ، كما كان الأمر مع جابي الضرائب على أهراء سامرّاء، أبي الخطّاب، الذي ذكره التوحيدي (البصائر 50)، لكن الملطي قصد الحلاجيين من دون شك عندما فسّر كيف يصبح كل شيء طاهرًا عند القرامطة في المسارّات، حتى البراز: «ويزعمون أن كل ما يخرج من جوف واحد منهم من مخاط ونخاع ورجيع وبول ونطفة ومذى و . . فهو طاهر نظيف حتى ربما أخذ بعضهم من رجيع بعضه فأكله لعلمه أنه طاهر نظيف» (تنبيه، 63) (راجع مارغريت – ماري marguerit marie – وميلاني mélanie، في أن ذلك نوع من إماتة الجسد[ر] البطولية). وقد أسف الهروي لوجود هذه (القذارات) في المعجزات[106].

ونجد كرامة أخرى أكثر جمالاً:

عن الهمذاني (تكملة، مقطع عن دي خويه، عن عُريب، 99 ن):

> وكان ابن نصر القشوري قد مرض فوصف له الطبيب تفاحة فلم توجد. فأومى الحلاج بيده إلى الهواء وأعطاهم تفاحة، فعجبوا من ذلك وقالوا: من أين لك هذه؟ قال: من الجنة. فقال له بعض من حضر: إنّ فاكهة الجنة غير متغّيرة وهذه فيها دودة. قال: لأنها خرجت من دار البقاء إلى دار الفناء فحلّ بها جزء من البلاء. فاستحسنوا جوابه أكثر من فعله.

وتنبع الملاحظة المستخلصة من ارتيابية لطيفة، هي غالبًا من المعتزلي أبي يوسف القزويني (ونجد شرحًا مماثلاً في حياة آن كاثرين إمّريخ (Anne Catherine Emmerich)، ر شمويغر، (R. Schmoeger)، الترجمة الفرنسية الجزء 2، 326).

وإشارة الفاكهة في غير وقتها هي إشارة تخصّ مريم العذراء في الإسلام (القرآن، آل عمران، آ 32)، وقد لوحظت عند الحلاج منذ أيام الأهواز. ونجدها في ‹تاريخ القديسين النصارى› (آغنس دو لانجاك Agnés de Langeac).

ولا نقدم هذه الروايات عن قناعة. لكن توجد لدينا حادثتان تبدو فيهما سمة خرق الطبيعة غير قابلة للجدل، في رواية الزنجي المعادية المحررة قبل عام (311 هـ)، والتي يحمل فيها ولد الزنجي مسؤولية تأكيدها أيضًا، شاهدًا إضافيًا:

> وكنت يومًا وأبي بين يدي حامد، ثم نهض عن مجلسه وخرجنا إلى دار العامة وجلسنا في رواقها، وحضرها هارون بن عمران الجهبذ، فجلس بين يدي أبي ولم يحادثه. فهو في ذاك إذ جاء غلام حامد الذي كان موكّلاً بالحلاج، وأومأ إلى هارون بن عمران أن يخرج إليه، فنهض عن المجلس مسرعًا ونحن لا ندري ما السبب، فغاب عنا قليلاً ثم عاد وهو متغيّر اللون جدًا، فأنكر أبي ما رآه منه وسأله عنه، فقال: دعاني الغلام الموكّل بالحلاج. فخرجت إليه ومعه الطبق الذي رسمه أن يقدمه إليه في كل يوم. فوجده ملأ البيت من سقفه إلى أرضه، وملأ جوانبه. فهاله ما رأى من ذلك ورمى الطبق من يده وخرج من البيت مسرعًا. وأن الغلام ارتعد وانتفض وحُمّ. وبقي هارون يتعجب من ذلك، فبينا نحن نتعجّب من حديثه إذ خرج علينا رسول حامد وأذن بالدخول إليه، فدخلنا، وجرى حديث الغلام فدعا به، وسأله عن خبره فإذا هو محموم. وقصّ عليه قصته، فكذّبه وشتمه وقال: فزعت من نيرنج الحلاج، وكلامًا في هذا المعنى . . ، لعنك الله، اغرب عنّي. فانصرف الغلام وبقي على حالته من الحمّى مدة طويلة.

لقد قدّم الحلاج هذه الظاهرة عدة مرات في السابق، وقد فسّرها المتكلّم الأشعري الباقلاني على أساس معتزلي، في معرض ردّه على كتاب الطبيب الرازي الكبير ‹مخاريق الأنبياء›. فجعل في الزوايا والحيطان أرادبًا للريح وجعل تحته سردابًا ومواضع تخرج منها الريح إلى البيت فينتفخ قميصه إلى أن يملأ كل (بيت العظمة) في البصرة. وقد عرفت الأسطورة الصوفية بيت العظمة (زكريا

القزويني، عجائب، الجزء 2، 110 - 113، وابن العربي، الفتوحات، الجزء 4، 90). ويزركش الأسطورة أيضًا تناقضٌ يقدمه الحلاج قبل اعتقاله (في قصّة، رقم: 12) أو في برج سجنه (الحكاية القسطمونية). فيملأ جسمه كل شيء تارةً (يذيب البرج ويملأ القاعة) أو يَصغُر إلى طفل في الثالثة من عمره تارةً أخرى، أو ينقلب فأرًا.

ويجب ألا أن يغيب دور صيرفي البلاط عن أعيننا. فقد كان لهارون (آهارون بن عمرام)، موازن سعر الصرف الرسمي[107] شريكٌ هو (مؤسسة جوزف بنحاس وشركائه).(Joseph Pinhas et Cie) وقد استمرت هذه الشركة على جباية الأهواز طوال الفترة الممتدة من عام (260 هـ) إلى عام (329 هـ) تقريبًا[108] رهنًا لمدفوعاتها النقدية إلى الخزينة على أنها معاشات للمشاة. وأظن أن ثقة الوزير فيه ذهبت إلى حدّ تكليفه مراقبة جواهر التاج (والتي ستتركه القهرمانة زيدان يسرقها)، ليس هذا فحسب، بل تكليفه مراقبة السجناء المهمين مثل الحلاج أيضًا. إذ يغلّ ابتزاز صيرفي يهودي[109] في حال فرار السجناء فائدة أكبر من وجود سجان مسلم.

«وبلغ حامدًا عن بعض أصحاب الحلاج، أنه ذكر أنه دخل إليه إلى الموضع الذي هو فيه وخاطبه بما أراد، فأنكر ذلك كل الإنكار، وتقدّم بمسألة الحجّاب والبوابين عنه. وكان قد رسم ألا يدخل عليه أحد. وضرب بعض البوابين فحلفوا بالإيمان المغلّظة إنهم ما أدخلوا أحدًا من أصحاب الحلاج إليه، ولا اجتاز بهم. وتقدّم بافتقاد السطوح وجوانب الحيطان فافتقدوا ذلك أجمعه ولم يوجد له أثر ولا خلل، فسُئل الحلاج عن دخول من دخل إليه، فقال: من القدرة نزل. ومن الموضع الذي وصل إليّ منه خرج». (=أي خارج الأبعاد الثلاثة).

وتتقاطع رواية الزنجي هنا مع رواية حمد عن حياة أبيه في السجن: «وكان الناس يدخلون عليه قريبًا من سنة. ثم منُع الناس عنه (عندما أصبح الأمر بيد حامد)، وبقي خمسة أشهر (جمادى الأولى إلى شوال 309 هـ)[110] لا يدخل عليه أحد، إلا مرّة رأيت أبا العباس بن عطا الآدمي وكان قد دخل عليه بالحيلة، ورأيت مرّة أبا عبد الله ابن خفيف». ثم كان هناك شهران من الحبس المشدد (شوال وذو القعدة 309 هـ).

ويقصد ابن الزنجي ابن عطا الشديد الجرأة في هذه الحكاية. ويبدو الهروي (طبعة كلمات لكامل بن إسماعيل، مخطوطة قرمان، 161 أ - ب) جاهلاً لذلك، لأنه يظهر ابن عطا مكتفيًا بسؤال الحلاج في السجن: «هل تكلّمت من نفسك؟ فأجاب: معاذ الله، إن أنا إلا آلة لا حول لها مثل الرمح والسيف»[ش]. لقد جاء ابن عطا إلى السجن ليودعه قبل أن ينظّم المظاهرات الحنبلية التي تسببت في مثوله أمام المحكمة ووفاته.

6/ 4/ 6) زيارة ابن خفيف

يجب ألا نقلل من الأهمية التاريخية لهذه الزيارة، لأن ابن خفيف شاهد مستقل لم يأل جهدًا في الدفاع عن حنفية الحلاج بقية حياته وبخاصّة عن اتحاده في الله، وقد لقّبه: «العالم الربّاني»، كل ذلك

من دون أن ينتمي إلى أيّة جماعة حلاجية، ومن دون أن يكلّ من محاربة السالمية باسم الأشعرية.

وكان لابن خفيف عام (309 هـ)، (41) عامًا. وهو من مواليد شيراز، من عائلة إيرانية نبيلة (وأمه عربية، اسمها دَبّيّة، من نيشابور)، حج بين عامي (290 و295 هـ)، ورجع مارًّا ببغداد، وفيها اهتدى إلى التصوف، فاكتسب الطريقة عند الرويم وزار الجنيد. وتظهره رواية أحمد بن يونس (أخبار رقم 16) في جدل مع الجنيد الذي انتقد دعوة الحلاج في بغداد: «يا شيخ لا تطوّل، ليس إجابة الدعاء والإخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعبذة والسحر»، وتفترض هذه الرواية الضعيفة المصداقية دفاعًا من ابن خفيف سببه حماسة الشباب عن شخص لم يسعَ حتى إلى لقائه. ويجب أن يكون هذا صحيحًا، فقد كان القاضي ابن سريج رهن الإقامة الجبرية في شيراز بين عامي (296 هـ) إلى (301 هـ)، فكان وجوده سببًا لكي يتلقى ابن خفيف الفقه الشافعي في وسط متعاطف مع الحلاج. ثم كان من حجّة ابن خفيف الثانية أن قادته إلى زيارة القاهرة ورباط الرملة والقدس (التي تركها مُهانًا) وصور. ثم مرّ ثانية ببغداد في عودته، فزار ابن عطا مرّة ثانية، وبعض الشوافعة، وتجاسر على زيارة الحلاج في السجن (قبل شهرين من وفاته، وليس قبل 15 يومًا كما تقول الأسطورة). وكان الأشعري الذي ارتدّ مؤخرًا عن المعتزلة يقيم في البصرة، فهل التحق به ليتلقّى علم الكلام قبل زيارته لبغداد أم بعدها؟ إذا صحّ ما يظن الفيروزآبادي أن ابن خفيف كان له الأثر في ارتداد الأشعري عن المعتزلة، فعندئذ سيكون ابن خفيف أشعريًا عندما زار الحلاج.

وكان مطلعًا على اعتراضات حقودة على الحلاج من متصوفة عدّهم أساتذته في أمور أخرى: عمرو المكّي وأبي بكر الفوطي والأوارجي. لكنه خرج من السجن متأثرًا بشدّة، ومقتنعًا بولاية الحلاج، وبقي كذلك حتى وفاته في عام (371 هـ/ 982 م) عن إحدى وتسعين سنة.

وقد سأله متصوف طيفوري، هو عيسى بن يزول القزويني: «ما تظن في الحلاج؟ قال: أظن أنه رجل مسلم فقط، فقلت: قد كفّره المشايخ وأكثر المسلمين، فقال: إن كان الذي كفّره يرى ما رأيته منه أنا في الحبس لم يكن توحيدًا، فليس في الدنيا توحيد«. (ابن باكويه، رقم 18. ويضيف لها مصدر مجهول): «قلت: قد كفّره بندار بن حسين الشيرازي. قال: بأي شيء كفّره؟ قلت: بهذين البيتين. قال: ما هما؟ فقلت قوله:

سبحان من أظهر ناسوته
سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرًا
في صورة الآكل والشارب»

(ومن الغريب أن يُذكّر ابن خفيف بقول معاد للحلاجية كهذا صادر من بندر الأشعري، فقد جرى بينه وبين بندار نقاشات طوال في شيراز. لكن تحقيق ابن باكويه أكثر ضعفًا أيضًا، ويذكر بيتًا ثالثًا).

وقد حاول الذهبي أن يُضعف من قوة الاعتراض الجليّ السابق: «قلت: قول ابن خفيف

لا يدل على شيء، فإنّه لا يلزم أن المبطِل لا يعمل بالحق، بل قد يكون سائر عمله حقًا وعلى الحق، ويكفر بفعلة واحدة أو بكلمة تحبط عمله».

ما الذي رآه ابن خفيف في السجن؟ تزخرف الأسطورة فتحكي عن إحضار رمّان ورؤى عبر الجدران، لكن لنعد إلى الرواية الأصلية لابن خفيف وفقًا للقراءة الموسعة (lectio plenior) التي نشرها ابن باكويه (رقم 12، إشارتها باك) مقارنةً بنص أكثر اختصارًا وأقدم سنًا عن الديلمي (ولا نمتلك عنه سوى ترجمتين فارسيتين للبقلي (إشارته: ب) ولابن الجنيد (إشارته: ج):

> سمعت أبا أحمد الصغير (= الحسن بن علي الشيرازي، 315 هـ، وتوفي عام 385 هـ، خادم ابن خفيف الأمّي خمسًا وثلاثين سنة، وكان الديلمي يعرف من سبقه في الخدمة منذ عام (352 هـ)، أبا أحمد الكبير الفضل بن محمد، (توفي عام 377 هـ)، وراجع ابن الجنيد، شدّ الإزار، الصفحات 26 - 72) يقول: سمعت أبا عبد الله ابن خفيف يقول: لما دخلت بغداد (ج عائدًا من مكة) وأردت لقاء الحسين بن منصور، (ج: وقد بنى له نصر القشوري، وكان يقدّره، دارًا، أُغلق عليه فيها) وكان قد منع الناس عنه، (فسألت نفسي كيف أستطيع رؤيته) فذهبت واستعنت ببعض معارفي من الجند حتى يكلموا السجان في بابي (ج فقلت له حاجتي فوعدني خيرًا، وأخذني معه، وعرّفني على السجان، وكان السجان يقدّره، فسأله: ما تريد؟ قال: رؤية الحلاج. فقال: وما تريد منه؟ قال: أخبرني هذا الصوفي أن غرضه الوحيد هو زيارته. قال: حسن، اذهب أنت، سأدخله إليه)، وأدخلني بحيلة عظيمة، بعد أن ركب إلى السجان جماعة من أولياء الدولة، فلما حصلت في السجن (ج كرخانه)، حملني السجان وأراني بابًا جديدًا في السجن (ناقصة في ج)، فقال: ادخل إلى ثمّ (ج. الحلاج هنا). فدخلت ورأيت دارًا حسنة أمر ببنيانها إنسان من أصحابه يقال له: نصر القشوري (كذا، ناقصة في ج). ورأيت (يبدأ ب) في الدار مجلسًا حسنًا قد بُسط فيه بسط حسنة، وقد طرح زربانيّ (أو زرباف (البروكار الموشّى بالذهب) في ب.) لم أر أحسن منه (ناقصة في ب. وج). وعلى الدست مقرّمة ممدودة (ناقصة في ب. وج). ورأيت حدثًا (غلامًا حدثًا في ب.، جوان نيشِستِه في ج) جالسًا (ج. في خدمته منذ خمسة عشر يومًا)، وشابًا آخر كالخادم (إضافة مشبوهة من باكويه، لتفسير وجود حمد الشاب، ابن الحلاج والراوي المزعوم للقطعة الأولى من روايته).
>
> فقاما واستقبلاني وأجلساني، وقالا: مذ مدّة لم يدخل علينا أحد غير السجّان (ناقصة في ب. وج). فقلت: أين الشيخ؟ فقالا: مشتغل (ب وج: في السقاية). فقلت للرجل (الرجل في باك فقط): مذ كم تخدمه؟ (وكان الرجل أحمد بن فاتك = باك. فقط). قال: منذ قريب (ب.: 18 شهرًا، ج.: 15 يومًا)، فقلت: ما يفعل الشيخ إذا كان في الدار؟ فقال: (يُدخل جامي: في رجله قيد، وزنه ثلاثة عشر منًّا، من الحديد، ويصلّي كل يوم ألف ركعة نافلة) ترى هذا الباب؟ هو إلى حبس العيارين واللصوص والصعاليك فيدخل إليهم ويذكّرهم الله تعالى فيتوبون على يده (ويحلق رؤوسهم ويقص شواربهم[111] ويزيّن لحاهم

= ناقصة في باك). قلت: كيف أكله؟ قال: يحضر له كل يوم مائدة، وينقل إليها ألوان الطعام. قال: فينظر إليها (ويقول شيئًا مثل الدمدمة)، ثم ينقرها بإصبعه فتُرفع ولا يتناول منها شيئًا.

ونحن في ذلك وإذا الحسين بن منصور قد خرج إلينا، فرأيته حسن الوجه، نظيف الحلة، عليه صوف أبيض والشيخ (ج. وكان على رأسه) بفوطة رملية (أي من رملة الشام) وفي رجله نعل طاق (يمني) عالٍ وقد علاه الهيبة. فسلّم علي وقال: من أين الفتى؟ قلت: من شيراز. فسألني عن المشايخ فأخبرته. ثم قال: من أي ناحية وردت الساعة؟ (ناقصة في ج) قلت: من مكة. فسألني عن مشايخ مكة فأخبرته. قال: رأيت مشايخ بغداد؟ قلت: نعم (ناقصة في ج)، فسألني عن أبي العباس بن عطاء. قلت: في عافية. قال: إذا لقيته (فحيِّه، ج) فقل له: احتفظ بتلك الرقاع. ثم قال: كيف دخلت علي؟ فقلت: توسّلت ببعض الجند ممن كان معارفي بشيراز. قال: ونحن في ذلك حتى دخل عليه أمير الحبس (أبو الفتح محمد بن أحمد قلنسوة، حتى عام 315 هـ)[112] وهو يرتعد فقبل الأرض بين يديه، فقال: مالك؟ فقال: قد سُعي بي إلى أمير المؤمنين أني أخذت رشوة (ج. عشرة آلاف دينار)، وخلّيت أميرًا من الأمراء وجعلت بدله رجلاً من العامة، وهو ذا أُحمل لتُضرب رقبتي. فقال له: امض، لا بأس عليك (ب. واتبع الصراط المستقيم) وذهب الرجل، فقام الحسين بن منصور إلى صحن الدار وبرك على ركبته ورفع يديه (السبابة، ب)، وأشار بالمسبحة[113] إلى السماء وهو يقول:

يا رب، ثم طأطأ رأسه حتى وضع خده على الأرض وبكى حتى ابتّلت الأرض من دموعه (ب. دمهِ) وصار كالمغشيّ عليه (ب: وخدّه على الأرض)، وهو على تلك الحالة حتى دخل أمير الحبس فجلس، فقال: ما وراءك؟ قال: قد عُفي عنّي (ج: يا شيخ ببركة همّتك). ثم قام ورجع إلى موضعه (يضع ج. مقطعًا سابقًا هنا) وقال له: أي شيء قال لك؟ قال: قال لي: (ب. لماذا فعلت هذا؟ قلت: قد كذّبوا علي) إنّي دعوتك لأضرب رقبتك والآن قد عفوت عنك، فلا تعد إلى مثل هذا. قلت: قد كذّبوا عليّ. فخلع عليّ وأعطاني جائزة وصدّقني.

قال: وكان الحسين بن منصور جالسًا في طرف الصفّة، وفي آخر الصفّة منديل صغير (ب: شُستكه) عند الدست. وكان طول الصفّة قريبًا من خمسة عشر ذراعًا باليد أو أكثر (ب: 20). فمدّ يده إليه فأخذه، فلا أدري طالت يده أم جاء المنديل إليه فمسح به وجهه. (فقلت في نفسي: فهذا من هنا (= أي القدرة التي يُتّهم بها؟).

وخرجت من عنده وقصدت أبا العباس بن عطاء وحكيت له ما جرى فقلت: قال لك احتفظ بالرقاع. قال: إن رجعت عنده فقل له: إن وفقني الله فعلت) (ب: إن عشت بعده) (يضيف. ج: لو أدخلوني بها أدخلوه به ما تركت كلامه)[ت].

ورحل ابن خفيف إلى شيراز قبل الإدانة. ولا تشير أي شهادة قديمة إلى وجوده بين

الحاضرين في أثناء التعذيب على نقيض ما كتب ابن القصّاص والعطّار المتأخران. ودليلاً على صدق الرواية المذكورة آنفًا ننتبه إلى النبرة في الحديث عن حماسة العبادة، والتظليل المقصود على الكرامة القليلة الأهمية.

6/ 4/ 7) حال زيد القصري

ولا توجد لدينا سوى رواية واحدة عن أحوال الحلاجيين المعتقلين، هي رواية ابن الأزرق:

بلغني أن الحسين بن منصور الحلاج كان لا يأكل شيئًا شهرًا أو نحو ذلك، على تحصيل ورصد. قال: فهالني هذا، وكانت بيني وبين أبي الفرج بن روحان الصوفي مودّة، وكان صالحًا من أصحاب الحديث ديّنًا، وكان القصري، غلام الحلاج، زوج أخته، فسألته عن ذلك. فقال: أما ما كان الحلاج يفعله فلا أعلم كيف كان يتمّ له، ولكن صهري القصري، غلامه، قد أخذ نفسه سنين بقلّة الزاد، ودرّجها على ذلك حتى تمكن بعد مدّة أن يصبر عن الأكل خمسة عشر يومًا ونحو ذلك، أقل أو أكثر. وكان يتم له ذلك بحيلة كانت تخفى عليّ، فلمّا حُبس في جملة الحلاجيّة كشفها لي وقال: إن الرصد إذا وقع بالإنسان شديدًا وطال فلم تنكشف معه حيلة ضعف عنه الرصد. ثم لا يزال يضعف كلما لم تنكشف حيلته حتى يبطل أصلاً فيتمكن حينئذ من فعل ما يريد. وقد رصدني هؤلاء منذ خمسة عشر يومًا فما رأوني آكل شيئًا بتّة، وهذا نهاية صبري على فقد الغذاء وإن لم آكل بعده بيوم تلفت، فخُذ رطلاً من الزبيب الخراساني ورطلاً من اللوز السمين ودقّهما واجعلهما مثل الكسب، وأصلحهما صفيحة رقيقة، فإذا جئتني غدًا فاجعلها بين ورقتين من دفتر وخُذ الدفتر في يدك مكشوفًا مطويًا في كفّك طيًّا مدوّرًا من غير انتشار ليخفى ما فيه، فإذا خلوت بي ولم تر من يلاحظني فاجعل ذلك تحت ذيلي وانصرف، فإنني آكله سرًا وأشرب الماء إذا تمضمضت للطهور، فيكفيني خمسة عشر يومًا أخرى إلى أن تجيئني ثانيًا، على هذا السبيل.

ومتى رصدني هؤلاء في هذه الخمسة عشر يومًا الثانية، لم يجدوني آكل شيئًا على الحقيقة، إلى أن تعود أنت بعد هذه المدّة بالقوت، فأغتفلهم في أكله أيضًا فيقوم بي.

قال: فكنت أعمل ذلك معه طول حبسه».

ينقل التوحيدي، في البصائر، عن أبي الفرج (بن روحان). أما القصري فهو زيد أخو أبو بكر محمد بن محمد بن ثوابة، تلميذ الرويم الذي التقى عنده بابن خفيف، وراو عن الشبلي للحصري. وتذكره رواية للزوزاني وهو عضو من العائلة الهامة من كتبة الدولة (بني ثوابة)، وشيعي منشق (اعترف بجعفر إمامًا بعد أخيه الإمام الحادي عشر) تحكّم بديوان مجلس الدولة وتحرير الرسائل الخلافية على مدى ستين عامًا (280 – 344 هـ)، وكانت عائلته خصمًا لبني الفرات وتحالفت مع البويهيين. وقد نقل زيد القصري عن الشبلي أن الحلاج قال بيتين من الشعر لأبي العتاهية من على الجذع يُمكن أن يُفهما عدولاً عن موقفه. ويوضع هذا الحلاجي هنا كما في السجن في مرتبة وضيعة بسبب سلوكه، وهو ما ضمن له إطلاق سراحه.

6/ 4/ 8) التحقيق الابتدائي والاستجوابات

يصعب التفريق بين نصيب ابن عيسى ونصيب حامد في كبس المنازل والاعتقالات الأولى. لكن حامدًا هو الذي مارس التحقيق بطريقة منهجية، وتفحّص الأوراق المصادرة، واستجوب المتهمين، وهذا لاشك فيه.

وقد أدت مصادرة الأوراق إلى التعرّف إلى أسماء جديدة: كابن بشر وشاكر. وعرف حامد من طريق المتهمين الموقوفين، أن هذين الاثنين هما عاملا الحلاج في خراسان. قال أبو القاسم بن الزنجي (كان والده مسؤولاً عن المراسلات مع المقاطعات الشرقية): «فكتبنا في حملهما إلى الحضرة أكثر من عشرين كتابًا[114]، فلم يرد جواب أكثرها، وقيل فيما أُجيب عنه منها أنهما يُطلبان، ومتى حُصّلا حُملا، ولم يُحملا إلى هذه الغاية». ويثبت المقطع الأخير أن رواية الزنجي حُررت قبل عام (311 هـ)، فقد شهد ذلك العام شاكرًا يعود إلى بغداد بجرأة ليعظ فيها، ثم يُقتل، ولابد من أنه كان قبلها في طالقان، يحميه أمير المرّوذ[115].

ولم تُعر الحكومة المركزية السامانية اهتمامًا كبيرًا برسائل حامد المتكررة، لأن الوزير البلعمي، وهو شافعي، حمى الحلاجيين (فلم يطبق حكم عام 309 هـ بمنع كتبه ووَضْع تلاميذه خارج القانون، فأعادوا بإعادة تنظيم دعوتهم شيئًا فشيئًا تحت قيادة فارس الدينوري).

ويضيف الزنجي: «وكان في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي، وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومرتبة إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى. وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وفهمهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم. وجوابات لقوم قد كاتبوه بألفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كُتبت إليه، ومدارج فيها ما يجري هذا المجرى. وفي بعضها صورة فيها اسم الله تعالى، مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب عليّ عليه السلام، كتابةٌ لا يقف عليها إلا من تأمّلها»[116].

لقد ذكر المصدر (المطوّق الذي أخذ عنه كلٌ من ابن أبي الطاهر والصولي، المسائل الدينية الواردة في هذه المدارج[أ]، وقد تبنّت فرق كثيرة أسلوب المدارج هذا. ولربما كانت إشارة إلى مستندات صوفية أصليّة (تدرّج المقامات والأحوال). لكن وصف الصورة التي تؤلّه عليًا، وهو الأمر الذي يناقض إخلاص الحلاجية لأبي بكر الصدّيق، إنما يكشف لنا أن هذا الملف مدسوس[117] (وقد صودر عند محمد بن علي القُنّائي على الأغلب، المشكوك في حلاجيته، وصديق عائلة بني الفرات الشيعية القديم) بين أوراق التحقيق الابتدائي لتهييج الوزير حامد السنّي، ضد الحلاج (العميل القرمطي). فيحولون مبادرة حامد ضدّ ابن روح النوبختي، الوكيل الثالث للإمامية نحو الحلاج، وسيبقى حامد على علاقة طيبة بأبي سعيد النوبختي حتى النهاية، وهو الذي كان جاسوس الإمامية بين المعتزلة السنة، والعدو اللدود للحلاج.

وقد بقيت لنا الرسائل المشار إليها[118] على الشكل الآتي:

1) نموذج رسالة من الحلاج إلى رسله الجوالين في البلاد(ب ب) (من (نشوار)، الجزء 1، ورقة 53 ب): حدّثني أبو الحسن بن عيّاش، عن أبي محمد بن الحسن بن عيّاش، شاهد في القضية)، وقد بالغ بقوله: «لمّا قُبض على الحلاج، وجيء بكتب وُجدت في داره (كذا) من قوم تدلّ مخاطبتهم على أنهم دعاته في الأطراف، يقولون فيها: 'وقد بذرنا لك في كلّ أرض ما يزكو فيها (إشارة إلى الأرض الزكيّة عند القرامطة)، وأجاب قوم إلى أنك الباب (كذا: يشير الباب إلى السين عند المخمّسة، أي إلى سلمان)، يعنون الإمام، وآخرون إلى أنك صاحب الزمان، يعنون الإمام المنتظر (= المهدي) عند الإمامية، وقوم إلى أنّك صاحب الناموس الأكبر، يعنون النبي (وهم الميميّة)، وقوم إلى أنك هوهو، يعنون الله عزّ وجلّ'. ثم يخلص ابن عيّاش إلى أن يتلو: 'تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا'. وهذا تزييف بائس.

2) توقيعٌ آخر(119) للحلاج قرأه كاتب حلاجي (سابق)(120) على ابن عيّاش: «وقد آن الآن أوانك، للدولة الغرّاء الفاطميّة الزهراء، المحفوفة بأهل الأرض والسماء، وأذن للفئة الظاهرة مع قوة ضعفها بالخروج إلى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه»(121). وهو افتراء بائس آخر، القصد منه (قرمطة) الحلاج.

3) فاتحة من رسائل الحلاج (البيروني، آثار، 211، عبد القادر البغدادي، فرق، ترجمة ثولوك Tholuk، bluth، 327): «من الهو هو الأزلي الأول، النور الساطع اللامع والأصل الأصليّ وحجة الحجج وربّ الأرباب (راجع أخبار [رقم 13])، ومنشئ السحاب ومشكاة النور وربّ الطور، المتصور في كل صورة، إلى عبده فلان . .»

4) فاتحة من أجوبة الأتباع: «سبحانك يا ذات الذات ومنتهى غاية اللذّات. يا عظيم يا كبير: أشهد أنّك البارئ القديم، المنير المتصوّر في كل زمان وأوان، وفي زماننا هذا في صورة الحسين بن منصور. عُبيدك ومسكينك وفقيرك والمستجير بك والمُنيب إليك، الرّاجي رحمتك، ياعلاّم الغيوب (يقول كذا وكذا) . .»

وتبدو القطعتان الثالثة والرابعة أكثر غرابة، ونبرة العبادة ذات التملق فيها هي ذات نبرة رسائل هراطقة الشيعة العزاقرية التي عُرضت في قضية عام (322 هـ)، ولنلاحظ في هذا الشأن أن الحلاج، وعلى نقيض الشلمغاني، لم يدان لدعوته الآخرين لعبادته (ولم تؤخذ جملة الأوارجي الغامضة على محمل الجد)، أو لمناداته بالإباحة الجنسية أو ممارستها مع تلامذته (وقد أجهض الاتهام المنتزع (غالبًا تحت الضغط) من ابنة السمرّي في الجلسة). كما يوجد في هاتين القطعتين، نوع من المحو وإزالة العلامات المشوّه (إذ لا ترمز ال (هو هو) إلى الله في الحلاجية الحقيقية، سلمي، تفسير. رقم 205) فيما يتعلق بصنفين من شهود (وحدة الشهود)، الذين وعظ بهم الحلاج: فهناك الذين أسماهم البقلي (شواهد الملكوت)، صنف القمة من الكائنات السعيدة التي تجلّت في الحياة الأخرى، والتي أحال إليها في فواتح الروايات السبع والعشرين، ثم سلسلة الشواهد الآنيّة (الأبدال)، وسنرى أن هذه الشواهدية الأخيرة قد نوقشت مع متصوفة آخرين في القضية.

ويقدم لنا الصولي مقطعين آخرين بإيجاز: أولهما من توقيع «أنا مغرق قوم نوح ومهلك عاد وثمود» (نسبة باطلة للحلاج، فهذا من بيت شعر من دعاء لغلاة الشيعة عن علي)، وثانيهما من خطبة موجزة إلى تلاميذه: «أنت نوح وأنت موسى وأنت محمد، قد أعدْت أرواحهم إلى أجسادكم» (نسبة باطلة من مذهب العزاقرية الغلاة[122]، حرّكها تلقيب الحلاج نائبه بالسيّد. رافعًا أبا بكر الهاشمي ومرتبته صديقًا، وهي كلمة استخدمها النصرآباذي وأبو طالب المكّي، إلى مرتبة أبي بكر العالية، أول خليفة في الإسلام).

تعطي هذه التلفيقات تصوّفَ الحلاج المسيحيّ مذاقًا شيعيًا شلمغانيًا متطرّفًا. وتُرد إلى كاتب حامد الحاذق، العامل في الكواليس، المتآمر مع بني النوبخت وابن روح، والذي يشاطرهما الكراهية للحلاج والشلمغاني، هذا المرض المزمن الذي هو ابن مقلة، كاتب حامد الرئيس (وليس الممثلون الثانويون من أمثال الصولي والزنجي).

ويهدينا هذا إلى الأسلوب المتّبع في التحقيق الابتدائي في القضية، فهذا الأسلوب ليس من صُنع ابن مجاهد ولا ابن عيسى ولا حتى من صنع أبي عمر. فقد كان هدف هذا الأخير هو إثبات أن نزعة التصوّف الحلاجي هي نزعة مدمرة للشعائر الدينية في الإسلام، بتأويلها للعبادات السنيّة تحديدًا. وإثبات حدوث ذلك بمصطلحات سنيّة، غير أننا رأينا أن المستندات المشبوهة ذات الصبغة الشيعية المصبوبة في التحقيق الابتدائي إنما تهدف إلى استغلال ثقة وزير عجوز حقود للتخلّص من منافسين يثيرون الحسد. إنها إذًا من المحيط الحميم الذي استخدم هذا الوزير السني العجوز مطيةً لوصول تشيع بني النوبخت السياسي إلى السلطة، هذه (العصبة السوداء) من المثقفين الإرتيابيين الشرهين، المكشوفة نياتهم عند معاصريهم. ولم يكن كتبة حامد الشيعة وأصدقاؤه قلبًا واحدًا، لكنهم لم يظهروا ذلك له. فلم يكن الشلمغاني قد أعلن القطيعة بعد مع الوكيل ابن روح (عام 322 هـ)، لكن ابن مقلة ارتاب فيه[123] منذ ذلك الوقت، ونجح بعد ثلاثة عشر عامًا في التسبب بقتله. وقد شبهه بالحلاج منذ عام (309 هـ)، وهو ما أكده صديقه ابن روح في عام (312 هـ)، في توقيعه بطرد الشلمغاني من الجماعة (ولربما كان توقيع ابن روح المزعوم في الحلاج يعود أصلاً إلى هذا التوقيع عام 312 هـ).

ولم يحفظ الزنجي لنا فيما يتعلّق بالاستجوابات، سوى استجواب السمرِّي وابنته، فسكت عن الكلام في كل المناقشات المطوّلة مع الحلاج، ومع الشهود المتصوفة الماثلين أمام حضرة المحكمة (الجريري والشبلي وابن عطا).

ولم ينقل الزنجي عن الحلاج نفسه، سوى الآتي:

> لما حصل الحلاج في يد حامد، أخرجه إلى من حضره، فصُفع ونتفت لحيته، ثم قال له حامد: ألست تعلم أني قبضت عليك بدور الراسبي وأحضرتك إلى واسط، فذكرت لي أنك المهدي، وذكرت في دفعة أخرى أنك رجل صالح تدعو إلى عبادة الله والأمر بالمعروف. فكيف ادّعيت بعدي الإلهية. قال: أعوذ بالله أن أدّعي الربوبية والنبوّة، وإنما أنا

رجلٌ أعبد الله، وأكثر الصوم والصلاة وفعل الخير، ولا أعرف غير ذلك.

ويضيف: «وكان يتّفق في كثير من الأيام جلوس الحلاج في مجلس حامد إلى جنبي، فأسمعه يقول دائمًا: لا إله إلا أنت عملت سوءًا وظلمت نفسي، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت». (عن سورة آل عمران، آ 129) وكانت عليه مدرّعة سوداء من صوف). أما الدعاء فهو اعتراف الحنابلة بالندم قبل ركوب الجمال إلى الجهاد (الكيلاني، غنية، الجزء 2، 126 - 127)، وهو من القرآن الكريم (آدم، سورة الأعراف، آ 23، يونس، سورة الأنبياء، آ 87، وموسى، سورة القصص، آ 16، بلقيس، سورة النمل، آ 44) ومن الأوراد السنيّة (النووي، أذكار، طبعة 1331 م، 219، 222، قوت، الجزء 1، 12، 'إحياء'، الجزء 1، 223 (ابن أدهم)، وابن أبي زيد، ترجمة فانيان (fagnan)، 35، والرفاعي، في كتاب سلامي، ردّ، الجزء 1، 197). ومنسوب إلى أبي بكر[124].

استجواب ابنة السمرّي:

وكانت ابنة السمرّي صاحب الحلاج قد أُدخلت عليه (بنيّة مبطّنة من دون شك). وأقامت عنده في دار السلطان مدّة. وبعث بها إلى حامد ليسألها عمّا وقعت عليه وشاهدته من أحواله. فدخلتُ إلى حامد في يوم شاتٍ بارد وهذه المرأة بحضرته، وحضر ذلك المجلس أبو علي أحمد بن نصر البازيار (أي رقّام السمرّي، توفي عام 325 هـ في حلب) من قِبل (عمّه) أبي القاسم بن الحوّاري (كاتب الخليفة، وصديق أم موسى القهرمانة) ليسمع ما تحكيه. وكانت حسنة العبارة عذبة الألفاظ مقبولة الصورة (مكشوفة الوجه). فسألها عن أمره. فذكرت أن أباها السمرّي حملها إليه، وأنها لما دخلت عليه (قبل عام 298 هـ) وهب لها أشياء كثيرة عددت أصنافها، منها ربطة خضراء (مهرًا؟). وقال لها: قد زوّجتك من ابني سليمان، وهو أعزّ ولدي عليّ. وهو مقيم بنيسابور في موضع، قد ذكرته وأُنسيته، وليس يخلو أن يقع بين المرأة وزوجها خلاف أو تنكر منه حالاً من الأحوال. وقد أوصيته بك، فمتى جرى شيء تنكرينه من جهته فصومي يومك، واصعدي آخر النهار إلى السطح وقومي على الرماد، واجعلي فطرك عليه وعلى ملح جريش. واستقبليني بوجهك واذكري لي ما أنكرته منه فإني أسمع وأرى (ولم تذكر أنهاً جرّبت هذه الطريقة التأليهية. والتي يمكن مقارنتها بالتمليح الجماعي، ومع نار التهويل في قسم الشعوبيّة السرّي[ج ج].

قالت: وكنت ليلة نائمة في السطح وابنة الحلاج معي في دار السلطان وهو معنا. فلمّا كان الليل أحسست به (يزيد الكتبي: وقد غَشِيَني)، فانتبهت مذعورة منكرة لما كان منه فقال: إنّما جئتك لأوقظك للصلاة، ولما أصبحنا نزلت إلى الدار ومعي بنته، ونزل هو فصار على الدرجة حيث يرانا ونراه. قالت بنته: اسجدي له. فقلت: أو يسجد أحد لغير الله. وسمع كلامي لها فقال: نعم، إله في السماء وإله في الأرض.

قالت: ودعاني إليه، وأدخل يده في كمّه وأخرجها مملوءة مسكًا، فدفعها إلي وفعل هذا

مرّات. ثم قال: اجعلي هذا في طيبك، فإن المرأة إذا حصلت عند الرجل احتاجت إلى الطيب. قالت: ثم دعاني وهو جالس في بيت البواري. فقال: ارفعي جانب البارية وخذي من تحته ما تريدين. وأومأ إلى زاوية البيت، فجئت إليها ورفعت البارية، فوجدت الدنانير تحتها مفروشة ملء البيت، فبهرني ما رأيت من ذلك» (ولم تقل ما إذا لمستها، وما إذا (صارت بعرًا)، وفقًا لحامد: ما ننقله عنه هنا). قال زنجي: «وأقامت هذه المرأة معتقلة (مقيّدة؟) في دار حامد إلى أن قُتل الحلاج. ولم تُستخدم شهادتها قط.

استجواب السمرِّي (أبو الحسن = أبو الحسن علي بن محمد السمرِّي المصري توفي عام 338 هـ، فهرست. 185؟). الزنجي:

وحضرت مجلس حامد، وقد أحضر السمرِّي صاحب الحلاج، وسأله عن أشياء من أمر الحلاج، وقال له: حدّثني بما شاهدته منه. فقال له: إن رأى الوزير يعفيني، فعل. فأعلمه أنّه لا يعفيه. وعاود مسألته عما شاهده، فعاود استعفاءه. وألحّ عليه في السؤال، فلما تردد القول بينهما قال: أعلم أنّي إن حدّثتك كذّبتني ولم آمن مكروهًا يلحقني. فوعده ألا يلحقه مكروه، فقال: كنت معه بفارس، فخرجنا نريد إصطخر في زمانٍ شاتٍ، فلمّا صرنا في بعض الطريق أعلمته بأنّي قد اشتهيت خيارًا. فقال لي: في هذا المكان، وفي مثل هذا الوقت من الزمان. فقلت: هو شيء عرض لي. ولما كان بعد ساعات، قال لي: أنت على تلك الشهوة؟ فقلت: نعم. قال: وسرنا إلى سفح جبل ثلج، فأدخل يده فيه وأخرج إليّ منه خيارةً خضراء، ودفعها إلي. فقال له حامد: فأكلتها؟ قال: نعم. فقال له: كذبت يا بن مئة ألف زانية في مئة ألف زانية، أوجعوا فكه. فأسرع الغلمان إليه، فامتثلوا ما أمرهم به، وهو يصيح: أليس من هذا خفنا. ثم أمر به فأُقيم من المجلس، وأقبل حامد يتحدّث عن قوم من أصحاب النيرنجات، كانوا يعدون بإخراج التين وما يجري مجراه من الفواكه، فإذا حصل ذلك في يد الإنسان وأراد أن يأكله صار بعرًا».

الصولي (طبعة كراتشوفسكي، الصفحة 140): «وأُحضر يومًا صاحب له يُعرف بالسمرِّي فقال له الوزير: أما زعمت بأن صاحبكم هذا كان ينزل عليكم من الهواء، أغفل ما كنتم؟ قال: بلى. فقال له الوزير: فلم لا يذهب حيث يشاء، وقد تركته في داري وحده، غير مقيّد؟».

ابن الزنجي: «وحضرت مجلس حامد، وقد أُحضر سفط خيار لطيف حُمل من دار محمد بن علي القُنَّائي، أكبر ظنّي. فتقدّم يفتحه ففُتح، فإذا فيه عِذر جافّة خضر، وقوارير فيها شيء يشبه لون الزيبق، وكِسر خبز جافّة. وكان السمرِّي حاضرًا جالسًا بالقرب من أبي، فعجب (أبي) من تلك العُذر، وتصييرها في سفط مختوم، ومن تلك القوارير، وعندنا أنّها أدهان، ومن كسر الخبز. وسأل أبي السمرِّي عن ذلك فدافعه في الجواب واستعفاه منه، وألحّ عليه في السؤال، فعرّفه أن تلك العذر رجيع الحلاج، وأنه يُستشفى به، وأن الذي في القوارير بوله. فعرف حامد ما قاله، فعجب منه من كان في المجلس. واتصل القول في الطعن على الحلاج». (راجع ملاحظات الشاطبي، اعتصام، عن علي محفوظ، إبداع، 101 - 102).

وأقبل أبي يعيد ذكر تلك الكسر، ويتعجّب منها ومن احتفاظهم بها حتى غاظ السمرِّي ذلك فقال: هو ذا أسمع ما تقول وأرى تعجّبك من هذه الكسر وهي بين يديك. فكُلْ منها ما شئت. ثم انظر كيف يكون قلبك للحلاج بعد أكلك ما تأكله منها. فتهيّب أبي أن يأكلها، وتخوّف أن يكون فيها سم. وأحضر حامد الحلاج، وسأله عما كان في السفط، وعن احتفاظ أصحابه برجيعه وبوله، فذكر أنه شيء ما علم به ولا عرفه.

إن (قطعة الخبز) ليست سوى اللقمة الشهيرة، من حديث اللقمة (سعد الدين الكازَروني، مسلسلات، ورقة 14 أ) المتواتر عن حسن البصري والشبلي والحسين بن منصور الحلاج: «دخلت على شيخي فلان فلقّمني لقمةً لقمة وقال: دخلت على شيخي فلان فلقّمني لقمةً لقمة ودخلت على . . (هكذا حتى وصل إلى الحسن البصري)» إن هذا الحديث موضوع على أساس طعام القربان عند اتحادات الشغيلة (جماعات الفتوة)، ومن المثير جدًا أن نجد هذا الطقس عند الحلاجية. كما يمكن أن تُربط بهذه القصة مخابئ (طعام الفردوس) القرمطية. ويضيف أول أسانيد حديث اللقمة[125]: «كُلْ، ما فينا خيرٌ، لعلنا أكلنا مع قوم صالحين فيهم خيرٌ، فأصابنا من بركاتهم، فيصيبك من بركاتهم» وفي هذا إشارة إلى مشهد المائدة (مائدة الحواريين، سورة المائدة، آ[112 - 114]).

ولم تصمت المصادر الصوفية عن الاستجوابات والتحقيق الابتدائي على نحو كامل. فإذا لم تظهر الرسالة الشهيرة عن (الكفر الحقيقي) (المبعوثة إلى جندب بن زادان الواسطي، والتي علّق عليها كلّ من ابن سينا (رسالة إلى أبي سعيد) والجيلي (مناظر، تحت عنوان: كفر) وأبي خليل التبريزي (توفي عام 1150 هـ/ 1737 م) في القضية (أخبار. رقم [25])، فقد ذُكر في مخطوطة الموصل الأخبار (رقم 32) (مثول الحلاج في محكمة حامد)، بينما تذكر مخطوطة لندن (ورقة 330 - 331: راجع مخطوطة تيمور باشا 14) (حضرة الحلاج أمام المقتدر) التي يطرح فيها نظرية عن الخليفة كواسطة عن الله[126].

6/ 4/ 9) (صيغة العقيدة) الحلاجية

لم تتضمّن الاستجوابات ذات الصلة، كما رأينا، التي ذكرها المؤرخون الرسميون وغير الرسميين أي نقاشات ذات طبيعة كلامية أو فلسفية، مع وجود مثل هذه المناقشات في أثناء سير القضيّة. فقد عُرّفت وحدة الشهود التي وعظ الحلاج بها بأنها هرطقة عقدية وفلسفية في آن (حلولية كما قال أبو زكريا البلخي، وتجسيمية كما قال ابن دِحيا). ومع أن المتصوفة يتفادون (التقوقع) داخل أنظمة تعريفات (خارجية ظاهرية) بحكم زهدهم التجريبي البحت، فقد نقل مؤرخو التصوف لنا ثلاث وثائق تلقي الضوء على هذا الجانب من القضية. لكنها وثائق على شكل نوادر، في حين تطلّبت المدرسية في ذلك العصر (راجع قبل بن حنبل) من متهم مثل الحلاج (صيغة اعتقاد) تعالج موضوع التوحيد على الأقل (القاعدة الرئيسة في الكلام المعتزلي). ويخبرنا السلمي أن حامدًا أجبر الحلاج على كتابة اعتقاده، ليعرضه على الفقهاء في بغداد (السلمي، تاريخ، رقم 12).

هل نستطيع إعادة صياغة نص الاعتقاد؟ فنقارنه بالصيغ المعاصرة الحنبلية (البربهاري وابن

بطا وابن أبي موسى) ومع (الاعتقاد القادري)، الذي هو اعتقاد الخلفاء، (أعوام 409 و433 و466 هـ)[127]، ومع الصيغ الشيعية (الإمام الثامن الرضا، وغلاة الشيعة أيضًا)، ومع العقيدة السالمية الكبرى (أبو طالب المكي، قوت، الجزء 2، الصفحة 85 - 87) التي صححها الغزالي (إحياء، الجزء 1، الصفحة 67).

نستطيع ذلك، لأن الحلاج هو المتصوف الوحيد الذي حرر صيغة عقيدة صوفية، وقد حُفظ لنا تحقيقان عنها، الأول في مقدمة التعرّف للكلاباذي (توفي عام 380 هـ، قريب للماتريدية) [ونرمز لها ب (ك)] والآخر في مقدمة الرسالة للقشيري (توفي عام 465 هـ، قريب للأشعرية) [ونرمز لها بِ (قَ)].

وقد قُرأ أحد هذين التحقيقين ونوقش، ووقّعه الحلاج على أنه اعتقاده. وفيه (النطق بالشهادتين) لإثبات الحنفية الإسلامية أمام المحكمة، وهو الإقرار الكافي الذي عدَّته فتوى القاضيَين البغداديين موجودًا.

تُقدّر الحنفية الكلامية لمؤلّف ما، رسميًا، وفقًا لصرامة المصطلحات التي يستخدمها لتوكيد علو الإله الواحد. وعلى هذه المصطلحات أن توضّح هذا العلو بالطريق السلبي دومًا، أي بالتنزيه، لكي (تفضي) هذه المصطلحات، باستخدام اسمانية صحيحة لغويًا تعبّر عن (الفطرة السليمة) الكائنة في اللمحات التي كشفها القرآن عن سرّ الواحد (غيب الهو كما يقول الحلاج)، إلى معنى واحد[د د]. فتختزل هذا السر الجوهري إلى ذاتية رقميّة عقيمة وفارغة وتجرّده من الفكر والحياة. ويجري هذا بالتوافق مع النموذج المعتزلي، الذي لا يزال سائدًا، المتمثّل في خطوط رئيسة جافة (والذي تبنّاه الخوارج والزيديون والظاهريون) والذي يحيل العقائد التوحيدية المنزّلة إلى علم كلام طبيعي وعقلاني عن ألوهية شكليّة مجرّدة: وذلك مع مرسوم المتوكّل الذي أصدره بسبب دفاع ابن حنبل الشديد عن الحقيقة غير المخلوقة للكلام الإلهي المنزّل، ومع احتجاج الشافعي السابق على (واحدية المعنى) الاسمانية للمصطلحات الدينية. وهما الاحتجاجان اللذان اعتمدا على العقيدة الحيّة عند أهل النذر والصلاة، فوقع على عاتق الصلحاء (أي المتصوفة الذين ينهلون الحياة من (استبطان) شعائر العبادة ومن التأمّل الذي يجلّي الصفات الإلهية) أن يعيدوا (إحياء) التوحيد بعد أن تحجّر على أيدي المتكلمين الأصوليين (المدرسيين)، وأن يظهروا، من دون ارتيابية أو لا معقولية، أن أداة الفهم (العقل، بعكس الإماميين) لا تستطيع سوى أن تضع الموضوع الإلهي خارج ذواتنا، وأن المعرفة وحدها هي التي تكمل (تدمج) الذات في موضوعها. ولذلك حاول الحلاج بفضل قوّته العقلية وحياة التخلي التي عاشها أن يتصدى لهذا التحدّي، فكتب شميلة عقديّة لم يبق لنا منها سوى مقاطع، واستأنف السالمية المحاولة لكنها ظهرت ناقصة، بينما تعمّق الحنابلة أكثر منهم (ابن تيمية أقل عمقًا من ابن قيم الجوزية). وقد ظهرت شكليّة جدًا عند الأشاعرة، وحسابية جدًا عند الحكماء[هـ هـ].

لندرس الآن هذه العقيدة الكلامية (الترجمة الكاملة، مع الشرح، موجودة في القسم الثاني من

الكتاب): من ناحية التوحيد(و و)، تُثبت: أن الله ليس جسمًا، بإفراده عن تركيبه وصفاته وأبعاده «لا يجري عليه زمان ولا مكان»: ولا يُتصل به ولا يُخترق ولا يُحدّ «فهو ليس ذاتًا ليُدرك، أو تجري عليه قدرة الحدث أو تحدّه»: تنزيهه عن التمييز وتبرئته عن القياس مما يجري في مخيلتنا عنه، هل يستطيع العقل أن يسبغ عليه صفات محددة: حي، عادل، خير؟ هل هو كائن، شخص؟.

إليك أجوبة العقيدتين الحلاجيتين (الإشارات ك = كلاباذي، ق = قشيري) مقطعًا بعد مقطع:

1) «ألزم الكلّ الحدث، لأن القدم له»، نفى الجسم والتجسيم (لارتباط الجسم/ الهيكل بالحدث)، ولم يستبعد عنه الضمائر النحوية فحسب، بل المقولات العشر (والأسباب الأربعة)(ز ز) (ملحوظة: في مواجهة عقلانية المعتزلة والإمامية).

2) «إن قلت هو، فالهاء والواو خلقه»، (الحروف آياته) (وفقًا ل: ق)، ق: «وإن سألت من هو، فبهوّيته انفصل عن الأشياء» (راجع «أهو هو؟ قال: بل هو وراء كل هو»)[128] (ملحوظة: في مواجهة الأحرف القرآنية (غير المخلوقة) عند بعض الحنابلة). تأكيد لهوّية الله، فوق الشخصية.

3) «الأول والآخر والظاهر والباطن، القريب البعيد» (ق). ك.: «فهو باطن في ظهوره، ظاهر في استتاره، فهو: الظاهر الباطن، القريب البعيد، امتناعًا بذلك من الخلق أن يشبهوه»[129]. تفهيمه من غير ملاقاة، وهدايته من غير إيماء». ق.: «قربه كرامته، بعده إهانته» (ملحوظة: في مواجهة حرفيّة بعض الحنابلة، لكن المجازية هنا ليست اسمانية مثل مجازية المعتزلة).

4) ك: ليس لذاته تكييف، ولا لفعله تكليف، ولا تخالطه الأفكار.

ق: «فعله لا علّة له» (ملحوظة: في مواجهة العدالة الإلهية المعتزلية، التي توجب على الله (وجوب وجود)).

5) ق: «وجوده إثباته، ومعرفته توحيده» (ملحوظة: وهو ما يبني، بمعكوسه، تمييزًا بين هذه المفاهيم عندنا في مواجهة الاسمانيّة. راجع الطبرسي، الصفحة 100).

6) ق: «كيف يحلّ به ما منه بدأ» (ملحوظة: في مواجهة الإحداث عند الكرامية، المطروح أمرًا طبيعيًا عند المخلوق)، «أو يعود إليه ما هو أنشأه» (ملحوظة: كلمة للإمام الرضا تُدين الفيضية الإسماعيلية[130] وغلاة الشيعة، المطروحة على أنها طبيعية عند الله، ويضع الحلاج هنا، وبصيغة سؤال، الإثبات التقوي السهل عند الحنبلي علي بن عثمان النُفيلي (توفي عام 272 هـ)[131] لحلول اللفظ الإلهي في تلاوة القرآن، مهما كانت سريرة القارئ). ونظن أن الحلاج يقدم هذين الإثباتين عن احتمالية فوق – طبيعية لهذا التجلي الإلهي على صيغة سؤال (وليس نفيًا)، عن قصد وبشجاعة. لكنّه لم يتجرّأ على الزيادة في هذا هنا، بل كان السالمية الذين قدّموا، وبلا مسوّغ، في علم الكلام وفي عقيدتهم (قوت القلوب، الجزء 2، الصفحة 87) مفهوم التجلّي في المجال فوق

– طبيعي. أي مفهوم وحدة الشهود الذي يعنون به الشواهد(ح ح)، لقد وعظ الحلاج بتحقيق (بالمنّة وليس بالطبيعة) التجلّي والشاهد بفعل الله المباشر (بلا تكييف): «ليس في المحبّة لم و كيف».

6/ 4/ 10) القول بالشاهد (طريحة وحدة الشهود)

يبدو أن هناك جلسة خاصة قد انعقدت في أثناء سير القضية لنقاش (نظرية الشاهد). وهي النظرية الواقعة في قلب علم الكلام الحلاجي عن المنّة (الصوفية) والتي لا يعد مصطلح (الحلول) ملائمًا لها.

عن ابن غالب[132] الأشعري، مثل أستاذه ابن خفيف،:

> سمعت بعض أصحابنا (= ابن خفيف؟) يقول: لمّا أرادوا قتل الحسين بن منصور أُحضر لذلك الفقهاء والعلماء، وأخرجوه وقدّموه بحضرة السلطان، فسألوه فقالوا: مسألة، فقال: هاتوا، فقالوا له: ما البرهان (على وجود الله)؟ فقال: البرهان شواهد يُلبسها الحق أهل الإخلاص، يجذب النفوس إليها جاذب القبول. فقالوا بأجمعهم: هذا كلام أهل الزندقة، وأشاروا على السلطان بقتله.

وينقد الخطيب القريب للأشعرية هذه الرواية في: 1) (إحالتها عن الفقهاء أن هذا كلام أهل الزندقة)، 2) (إن الحاكي رجل مجهول)، 3) (إن الفقهاء أوجبوا قتله بأمر آخر (= الحج)». وتبدو لنا هذه الرواية مثيرة للاهتمام لأنها تتضمّن تلطيفًا عقديًا أشعريًا لمفهوم الشاهد الحلاجي، بتحجيمه إلى المعنى غير – الشخصاني (شاهد إلهي، منّة، كرامة) (يضعه الإماميون في مستوى أدنى من ذلك، في معناه الأولي (مثال إثبات في القواعد)، الذي عادة ما يكون بيتًا من الشعر يدلّ على الصواب، وينفون من ثم أن باستطاعة الشواهد أو العقل إدراك الله).

إنها اللمسة الماهرة ذاتها التي وضعها ابن باكويه، الأشعري في هذا الأمر، على دعاء الحلاج في ليلته الأخيرة، فكتب: «نحن بشواهدك نلوذ»[133]، بدلاً من نص ابن الحداد الأصلي: «نحن شواهدك نلوذ بسنا عزتك . .»[134]. فلقبول (شواهد) بالمعنى القوي، أي شواهد متألهة، يجب قبول الهيئة القديمة (=غير المخلوقة) للروح التي تجلّي الشواهد عبر نطقهم بأحديّة الله، أي الروح الناطقة بشهادتهم (حيث شهادتهم هي كرامة، لكن لا يمكن أن تكون إلا مخلوقة). ولا تظهر كلمة (الروح الناطقة) عدا متصوفَين اثنين، الحلاج وأبا بكر الواسطي، إلا عند الإسماعيلية والخطّابية[135]، ولا تظهر الروح غير المخلوقة (إلا عند النوري)[136] وبعض الحنابلة (أحمد بن ثابت الترقي، (توفي عام 520 هـ)، وتردد ابن حنبل، وتخلّى عنها النصرآباذي الحلاجي بتحوّله للأشعرية، وقبلها الهروي، فأسماها لائحًا). وجعل غلاة الشيعة والسنّة السالمية الذين يقبلون التجلّي، من الروح فيضًا (سين) أو مخلوقًا فوق – ملائكي، (مصوّر)، لكن كلّ بطريقته المستقلّة. ونجم من ذلك اللمسة الكلامية، السالمية هذه المرّة، على دعاء الحلاج المشهور (في ليلته الأخيرة): «الصورة هي الروح . .» بدلاً من «الصورة فيها الروح . .».

هذه الطريحة الحلاجية عن وحدة الشهود[137]، عن (الشاهد الأداة) لله (أي الشاهد المسؤول، حيث حياته المتحدة بالله مسخرة لكي تشهد،) تُطرح في ارتباط بسلسلة من الطرائح الأخرى المعاصرة، التي أدانتها أصولية تلك الأيام، التي كانت معتزليّة وتمسّكت بالحفاظ على التنزيه الإلهي في مواجهة هذه الطرائح: طرائح نزول[138] الله «لكي يستجيب لنا» وحركة[139] الله وعشق[140] الله والتجدد في الله[141]. إن (شاهد الله الحيّ) يدّعي لنفسه تكليفًا، مسحًا، قوةً علويةً[142]، ويجعل من فعله فعل الله ذاته، ومن ثم فعلاً نقيًا غير مخلوق[143]. أما الحل السالمي للفيض (التفعيل غير المخلوق) فلم يكن سوى تسوية، وسيُدان عندما تصبح الأصولية الرسمية السنية أشعريةً مع الباقلاني (بعد محاولات ابن كُلاَّب والمحاسبي والقلانيسي) والإسفرائيني. والتي ستجبر النصرآباذي الحلاجي على التخلّي عن طريحة الروح غير المخلوقة (في إطار القول بالشاهد). وقد صادقت كتب تراجم الهرطقة على أن هذه الطريحة هي زندقة، هرطقة تعاقب عليها الشريعة، كما بيّنها علماء الكلام المعتزلة السنّة للقاضي أبي عمر. فعبر تهمة الزندقة إذًا، حرّض القاضي الوزير.

6/ 4/ 11) استشارة القاضيين الأولى

واستدعى حامد وقتذاك القاضيين، ابن بهلول وأبا عمر، والفقهاء والشهود والأشراف ودخل معهم في استفتاء (أي سؤال أكثر من (مفتٍ) عن فتوى، حيث لم يكن هناك تفريق بين المفتي والقاضي في ذلك الزمان): «ما تقولون في قتله وقد نطق بالشهادتين؟» (ملحوظة: «لا إله إلا الله» وقد علّق عليها في (عقيدته الكلامية)، و«محمد رسول الله»). لقد سعى ابن داود في عام (288 هـ) بالحلاج على أنه ينفي شطر الشهادة الثاني في مذهبه في الولاية الذي يستهلك رسالة محمد. أما في عام (309 هـ)، فكان على القضاة أن يتعاملوا، في وقت واحد، مع الانتقاصات التي وضعها الحلاج ومع تقريظه للنبي بشيرًا بالديان، لقد كان لهذا المديح ارتباطٌ ذو وشائج بالتقوية الحنبلية الساعية إلى تعريف (المقام المحمود) للنبي (قرآن سورة الإسراء، آ 79)، هل هو أن «يجلسه معه على عرشه»، أم هو «الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي»[144]. لقد امتدح الحلاج من جهته قدرية حال النشوة النهائي للنبي بشيرًا عُلويًا (من دون أن يجعل منه فيضًا إلهيًا، مثل الشيعة الميمية). ويجب أن يكون هذا الثناء، الشديد الغرابة، قد عُدَّ صالحًا (للشطر الثاني من الشهادة).

وكان جواب القضاة إلى حامد: «لا يمكن قتله بعدها، إلى أن يصحّ عندهم ما يوجب عليه القتل. وأنه لا يجوز قبول من ادعى عليه ما ادعاه، وإن واجهه، إلا بدليل أو إقرار».

وإذا كان لهذا التوقف أو هذا التعليق للقضية أن يثبت شيئًا، فهو القوة المنطقية لموقف ابن سريج في فتواه بعدم الاختصاص القضائي، باسم الأوامر الشرعية، أمام الإلهام والعلم اللدني، الذي يقع ضمن إطار الإلهام والمنّة القادمة من العالم الروحي.

ويبدو أن بعض القضاة من اللغويين المعتزليين المتأثرين بالفلسفة الهلنستية[145] قد عاينوا هذه الصعوبة. وتؤكد هذا الانطباع الموضوعية التي عرّف بها أبو زكريا البلخي المصطلح الشطحي،

أي الحلول المتهم به الحلاج، والذي اعترف به الحلاج بيّنةٍ على الحال (النفسي) الصوفي مكتسبة بالتجربة، وانحراف عن المركز من الفاعل المتكلم يعارض الشريعة في إطارها الضيّق، أخبار [رقم 74]، زد على ذلك نشر مثل هذا التعريف في[146] كتب تراجم الهرطقة. إذ يشير القول بالشاهد إلى نمط خاص من الحلول في علم النفس، وعلى الإنسان الميتافيزيقي أن يقوم بتوفيق صحيح بين هذه الهبة المُختَبَرة وبين الكلامية التوحيدية ذات الأولوية. وبعيدًا عن المانوية والنصرانية اللتين استقى منهما غلاة الشيعة باكرًا حلول الروح، قَبِل الفلاسفة المسلمون حلول المنّة الروحية في المادة بطريقة روحانية، وكذا حلول العقل الناطق في العقل الصامت (كما سبقهم اللغويون في هذا الأمر، في أن حلول عارض الإعراب ينفخ في الكلمة قيمتها الإعرابية، أي (حياتها المعبرة) في الإعراب: حلول النعت)، فكانوا مهيئين ليقبلوا، على أنه شيء عادي، حلول طبيعة إلهية في الطبيعة البشرية للأبطال. وكانت تلك هي إعادة الاعتبار (المخفّضة إلى أدنى حد) باسم الروحانية، بدءًا من أبي سعيد السجزي المنطقي وأبي حيان التوحيدي للطريحة الحلاجية عن عين الجمع[147] (وعين الجمع هي كلمة أبي سعيد الخرّاز وابن عطا والشبلي والهروي) بين الطبيعتين، اللاهوت والناسوت[148].

6/ 4/ 12) تهديد الانتفاضة الحنبلية

كان هناك في بغداد غليان شعبي لمصلحة الحلاج في الأربعين يومًا الأخيرة من القضية (شوّال وذي القعدة عام 309 هـ)، أكده الطبري: «فافتتن به جماعة منهم نصر القشوري وغيره، إلى أن ضجّ الناس ودعوا على من يعيبه، وفحش أمره».

وهناك ما يؤكد هذا: موت ابن عطا العنيف، وحصار الحنابلة لمنزل الطبري، ومخاوف الوزير حامد الصريحة.

إن فكرة تشكيل المواكب للدعاء بصوت عالٍ في الشوارع والأسواق ضد ظلم الأقوياء هي فكرة حنبلية[149]، امتدادًا لواجب الأمر بالمعروف يؤكد شرعيته المالكيون «دعاء على الظالم»[150]. ويتم ذلك عمليًا بالتجمع في مواكب، تصرخ باللجوء إلى الله تعالى في أيام الجمعة في مسجد غير رسمي. مسجد ضرار كما أسماه ابن عيسى الساخط[151]. وذلك بختم صلاة الفرض بنوافل للتضرّع، في باب محول في مسجد البربهاري أو في الحربية قرب قبر ابن حنبل. وكان هذا ما طلب من زعيم الحنابلة البربهاري أن يفعله (رفض عام 296 هـ، وقبل عام 308 هـ)، أو فعله من تلقاء نفسه عام (317 هـ)[152] و(321 هـ) (رجب إلى 17 شعبان: ضد لعن معاوية) وعام (323 هـ) (18 ربيع الأول - 20 جمادى الثانية في مأتم الظاهري السابق نفطويه الذي رأسه البربهاري، وضد تنفيذ المرسوم بطرد الحنابلة من الجماعة من قبل صاحب الشرطة بدر الخرشني، وهو المرسوم الذي حرره القاضي عمر الحمّادي وأصدره الوزير ابن مقلة باسم الراضي)، وكذلك كان الأمر في (333 هـ)[153] و(351 هـ) و(353 هـ) و(361 هـ) و(363 - 364 هـ) و(389 هـ) و(393 هـ) و(398 هـ) و(406 هـ) و(422 هـ) (مع الصوفي مذكور، والذي ظن أنه كان حلاجيًا)، و(440 - 450 هـ) (مع أنصار الحنبلي ابن عبد الصمد المعادين للسالمية، وبعضهم حلاجيون)

و(482 هـ) و(535 هـ) (فتوّة) و(575 هـ).

وكان ابن عطا المحدّث المعروف بين الحنابلة هو الذي لجأ إلى هذا التظاهر بمواكب حنبلية، في محاولة منه لإنقاذ صديقه، وبالتواطؤ المحتمل للحاجب نصر، الحنبلي. وسرعان ما انقلب التظاهر إلى عصيان وتمرّد، واتخذ من المؤرّخ العجوز، الطبري، هدفًا لغضبه. فقد هاجم الطبري الحنابلة في عام (293 هـ) (حول موضوع (المقام المحمود))، وناشدهم نائب الوزير ابن عيسى مقابلته لإصلاح ذات البين (ذي القعدة عام 309 هـ)[154]، لكنهم ردّوا طلبه. وسعى المحدّث الكبير ابن أبي داود بالطبري إلى نصر في هرطقات ثلاث، ومع نجدة الشرطة النظامية التي أرسلها نائب الوزير مع نازوك صاحب الشرطة بقي الطبري محاصرًا حتى وفاته. ودفن سرًا (26 شوال عام 310 هـ/ 16 شباط 923 م، أي بعد عام من حصاره) في داره (رحبة يعقوب، في قنطرة برَدان)[155].

وكان حامد وصاحب شرطة بغداد يخشيان من أن تحرّر الانتفاضة الحلاجَ بالقوة، ودامت خشيتهما من التاسع عشر من ذي القعدة (309 هـ) حتى الثالث والعشرين منه.

لكن الانتفاضة سرعان ما حرمت من زعيمها الحلاجي ابن عطا، الذي استدعاه حامد شاهدًا في قضية الحلاج فتجرّأ على الصراخ في وجه الوزير مظهرًا احتقاره له ومؤكدًا حنفية (صيغة اعتقاد) الحلاج، ومخاطرًا بذلك بحياته.

6/ 4/ 13) استجواب ابن عطا، اعتراضه ووفاته

يبدو أن ابن عطا[156] كان الوحيد من بين قادة أهل الحديث المتصوفة الذي دافع صراحة عن الحلاج. وكان الوحيد الذي سعى لرؤيته. وإذا ما جرى ذلك سرًّا، فلإقناع الحلاج بإنقاذ نفسه[157] على الأغلب. وهو من حمل له ابن الخفيف رسالة الحلاج الأخيرة. وعندما أراد الوزير التحقق من عدد أساتذة الصوفية المنضمّين إلى التعليم الحلاجي، لم يكن هناك سوى واحد (مثل النوري منذ زمن ليس بالبعيد، في القضية المسمّاة قضية غلام خليل) تجرأ على تأكيد ذلك، مخاطرًا بحياته، هو ابن عطا.

ويوجد لدينا عن هذه المرحلة من القضية نص رئيس نشره الخطيب عن إسناد مثير للاهتمام. فقد أخذه عن الحافظ والمحدّث محمد بن أبي الحسن الساحلي (توفي عام 441 هـ)، أحد أهم أساتذته في الحديث، الذي وجده في طبقات الصوفية لأحمد بن محمد بن زكريا النسوي (توفي عام 396 هـ)، الذي أخذه عن تاريخ السلمي (= عندنا رقم 11)، وأخذه السلمي عن الواعظ إبراهيم بن محمد، أبي النصرآباذي (توفي عام 369 هـ)، وعنه عن أبي القاسم جعفر بن أحمد الرازي (توفي عام 378 هـ) الذي تلقّاه على الأغلب بوساطة الحسين بن أحمد الرازي[158]، عن مؤلفه: أبي بكر بن ممشاذ الدينوري.

حضر عندنا (في خانكة والدي[159]، وهي رباط كرّامي[160]) بالدينور رجل[161] ومعه

مخلاة فما كان يفارقها بالليل ولا بالنهار، ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتابًا للحلاج عنوانه: من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان. فوُجّه إلى بغداد فأُحضر وعُرض عليه فقال: هذا خطّي وأنا كتبته، فقالوا: كنت تدّعي النبوة فصرت تدعي الربوبية[162]؟ فقال: ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع[163] عندنا، هل الكاتب إلا الله وأنا واليد فيه آلة[164]. فقيل هل معك أحد؟ فقال: نعم، ابن عطا، وأبو محمد الجريري، وأبو بكر الشبلي. وأبو محمد الجريري يستتر، والشبلي يستتر، فإن كان فابن عطا. فأحضر الجريري فسُئل فقال: هذا كافر يقتل ومن يقول هذا؟ وسئل الشبلي فقال: من يقول هذا يمنع. ثم سئل ابن عطاء عن مقالة الحلاج فقال بمقالته، فكان سبب قتله.

إن لهذا النص أهمية رئيسة، في المعنى الذي يربط بين اتهام خصوم الحلاج من الشيعة الواضح والمحدد: «دعوة إلى الربوبية» والادعاء الصريح للحلاج بحال صوفية من «عين الجمع». لقد أصبح هذا المصطلح تقليديًا في عهد السرّاج (كتاب «اللمع») (توفي عام 377 هـ)[165]. واستخدمه الصعلوكي في حضرة النصرآباذي[166] قبل عام (337 هـ). ولربما تبنّاه[167] الحلاج لكي ينزّه تناوب جمع - تفرقة الذي أقرّه الخرّاز. لكنه لا يمكن أن يكون هدفًا لإدانة رسمية من المحكمة، التي لم تتطرّق إطلاقًا إلى عالم المصطلحات الصوفية. لنقبل بسهولة أن الحادث كان له رد فعل هو مشادة بين الوزير وابن عطا ذات نتيجة قاتلة على الأخير، حثّت الوزير على تسريع الحوار (الذي كان يُحضّر على مهلٍ) لوضع جلسة إدانة الحلاج حيّز التنفيذ.

ويتوافر لدينا فيما يتعلق بمثول ابن عطا أمام الوزير حامد[168] خمس روايات مصنّفة في مجموعتين، بحسب نوع العقاب الذي تعرّض له ابن عطا. ففي الأولى، ذات الإسناد الخراساني (أبو عمر حمدان والحيري والهروي)، نُزعت أسنانه، وفي الثانية، ضرب على رأسه بنعله، حتى مات (ابن شاذان والسرّاج والقشيري والعطّار). والأولى أكثر أسطوريّة.

عن أبي عمر والحيري[169] «إن الوزير سأله: ما الذي تقول في الحلاج؟ فقال: مالك وذاك؟ عليك بما نُدبت له من أخذ الأموال وسفك الدماء. فأمر به ففُكّت أسنانه، فصاح: قطع الله يديك ورجليك. ومات بعد أربعة عشر يومًا، ولكن أُجيب دعاؤه، فقطعت أربعةُ حامد».

ويضع الهروي[170] الأمر في عهد القاهر (كذا) عام (311 هـ)، فيذكر هذا الحوار: «قال الوزير، الذي قتل الحلاج، لأبي العباس: ما تقول في الحلاج؟ فقال له: عليك برد المظالم. قال الوزير: أتعرّض بي؟ ثم أمر به فقلعوا أسنانه واحدًا واحدًا وغرزوها في رأسه حتى مات».

ويظهر السرّاج[171] ابن عطا عند الوزير، الذي زبره وجفا عليه في الكلام. فقال له ابن عطا: ارفق يا رجل. فغضب عليه (الوزير) فأمر حتى نزعوا خفّه وصفعوه به، وكان ذلك سبب موته.

وهي إشارة إلى الرواية التي نشرها السلمي[172] عن (محمد بن عبد الله الرازي)، أي عن ابن شاذان (توفي عام 376 هـ) المعروف بالبجَلي أيضًا، وإليك الرواية:

كان الوزير حيث أحضر الحسين بن منصور للقتل حامد بن العباس، فأمر أن يكتب

اعتقاده، فكتب اعتقاده. فعرضه الوزير على الفقهاء ببغداد فأنكروا ذلك. فقيل للوزير أن أبا العباس بن عطا يصوّب قوله، فأمر أن يعرض ذلك على أبي العباس بن عطا فعرض عليه فقال: هذا اعتقاد صحيح، وأنا أعتقد هذا الاعتقاد، ومن لا يعتقد هذا فهو بلا اعتقاد. فأمر الوزير بإحضاره. فأُحضر وأُدخل عليه، فجلس في صدر المجلس فغاظ الوزير ذلك. ثم أخرج ذلك الخط، فقال: هذا خطك؟ فقال: نعم، فقال: تصوّب مثل هذا الاعتقاد؟ فقال: مالك ولهذا؟ عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، مالك ولكلام هؤلاء السادة؟ فقال الوزير: فكّيه، فضُرب فكاه. فقال أبو العباس: اللهم إنك سلطت هذا علي عقوبة لدخولي عليه. فقال الوزير: خُفّه يا غلام، فنُزع خفه، فقال: دماغه، فما زال يُضرب رأسه حتى سال الدم من منخريه. ثم قال: الحبس، فقيل: أيها الوزير، يتشوش العامة لذلك، فحُمل إلى منزله.

فقال أبو العباس: اللهم اقتله أخبث قتلة واقطع يديه ورجليه. فمات أبو العباس بعد ذلك بسبعة أيام. وقُتل حامد بن العباس أفظع قتلة وأوحشها بعد أن قطعت يداه ورجلاه وأُحرقت داره. وكانوا يقولون: أدركته دعوة أبو العباس بن عطا.

تحفظ هذه الرواية، التي تُطابق في جزئها الأول رواية أبي عمرو، اللعنة ذاتها وتحققها المزعوم. لأن حامدًا في الواقع لم يمت بهذا الأسلوب من التعذيب كما كشف لنا أمِدروز (Amedroz) «فقد كان مقتله بائسًا ووضيعًا»[173]. لكن المثير أن الحلاج صديق ابن عطا هو الذي تعرّض لهذا التعذيب الإضافي من تقطيع الأوصال بأمر من حامد، ولربما كان ذلك بالتقاطه الفكرة من دعاء ابن عطا عليه، إذا ما كان الدعاء صحيحًا. اللهم إذا لم تكن هذه اللعنة نسخًا لدعاء ابن شنّبوذ على الوزير ابن مقلة[174]، الذي تحقق بين (323 - 326 هـ).

أما العطار[175]، الذي يخلط مثل السرّاج بين ابن عيسى وحامد، فقد أظهر أن الوزير استجوبه بطريقة مهينة فردّ عليه ابن عطا بجفاء. فصاح الوزير غاضبًا: «انزعوا خفّيه فاضربوا بهما رأسه حتى يموت» وصاح ابن عطا «اللهم اقطع يديه ورجليه». وقد أضاف العطار تعليقًا مثيرًا لهذه اللعنة. عندما يكون المؤمن (مثل ابن عطا) قادرًا على أن ينال بدعائه الصلاح، فهل من المسموح له أن يطلب في صلاته شيئًا آخر غير الصلاح (فيما يتعلق بغيره)؟ في حالة مثل حالة حامد يكون الجواب بنعم، كونه ممن يسيئون لمصلحة المسلمين. أو أن ابن عطا تصرّف هنا بالفراسة، فأعلن الله على لسانه مصير حامد؟ ولعل ابن عطا كان يعبّر في الواقع عن رغبة ينالها حامد بالسعادة الأبدية، فقد تنبّأ له بالشهادة التي تُنتقص قيمتها في الحياة الدنيا، ثم يعلق العطار: وسيكون هذا طيبًا.

وكانت وفاة ابن عطا في ذي القعدة[176]، أيامًا معدودات قبل وفاة الحلاج. فلم يكن مثوله أمام الوزير بعد زيارته الحلاج في السجن فحسب، بل بعد زيارة ابن خفيف للحلاج أيضًا.

6/ 5) الخاتمة(ط ط) وحكم الإدانة

6/ 5/ 1) الجمعة الأخيرة والأحوال السياسية

أمير الجيش مؤنس في مواجهة نصر لمصلحة ابن أبي الساج

يسجّل الأسبوع الأخير من ذي القعدة، من عام (309 هـ)، نقطة فارقة في حياة الأمة الإسلامية. فهو يأتي بعد ثماني سنوات من وعود وزارة ابن عيسى الأولى (بالإصلاح) وإعادته السلام في أولها، حيث أنقذ تسامحه رأس الحلاج، كما يأتي قبل ثماني سنوات من نهب القرامطة لمكّة، ونهب المشاة لبيت مال بغداد، التي تدفّق عليها اللاجئون غارقين في الحزن.

لقد تعرّض توازن الإمبراطورية للخطر بسبب سياسة الوزير ابن الفرات التقنية المكيافيللية. فقد كان رجل دولة من الطراز الأول، حررته خلفيته وارتباطاته بفرقة من غلاة الشيعة من كل أنواع القلق الأخلاقي على الدولة السنيّة التي كان واجبه يحتّم عليه دعمها. فنفّذ سياسة مالية تقوم على الاقتراض وأرباح الصرف، وعلى حسوم الصيارفة و(إحكام الخناق) الضريبي، وعلى التخزين السرّي للقمح والمعادن الثمينة (من مناجم الذهب في وادي علاقي في النّوبة ومناجم الفضّة من أصفهان والبنجهير الأفغانية)، كلّ ذلك بقصد استنزاف الدولة لأجل (عصبة سوداء) من الموظفين الشيعة تحتكر الإقطاعيات الكبرى. كما نفّذ سياسة إدارية تعتمد على المركزية، وتستغل المقاطعات لمصلحة العاصمة، وسياسة دبلوماسية في تعليق الجهاد، وسياسة دينية في (إنقاص نشاط) الحجّ (ردّة فعل شيعية من عدم الشعور)، ومَنْع الوعظ الشعبي، الذي كان سنّيًا في مجمله (حنابلة).

لكن ابن عيسى استعاد في عام (301 هـ) السياسة الحارثية النقيضة. وهي سياسة حزب القُنَّائية الإسلامي - النصراني (وزراء بني مخلد وبني وهب) في الدعم الوفي للدولة، والضرائب المعتدلة، ومراعاة الفلاح والعامل والتخفيف عنهما. وهي سياسة عدم المركزية في إدارة خراسان (للسامانيين) وفارس (للصفّاريين)، للاستعانة بهم ضد الديلم وسياستهم في الإصلاح الزراعي، وهي أيضًا سياسة مجاملة البدو القرامطة لكي يسد الثغرة جهة الغرب ضد خطر الدولة الفاطمية الوليدة. وهي سياسة دينية في تعزيز الجبهات في مواجهة الكفار، وفي تخصيص (85.000) دينار شهريًا للحجاز من أجل الحجيج، وفي إعادة تبنّي التعليم والتثقيف في العلوم الفقهية (بينما شجّع ابن الفرات العلوم الهلنستية والرياضيات والمنطق).

ووُضع ابن عيسى إلى جانب الوزير السنّي حامد بعدْ عام (306 هـ)، فرأى أن سياسته مهددة بالمضاربين والصيارفة الشيعة الذين جعلهم حامد من بطانته. وحضنت الأزمة الاجتماعية إحدى (آلام المخاض) الأخروية على امتداد الإمبراطورية الإسلامية المهددة بفقدان مصر بعد المغرب (خطبة مستقلة في قرطبة)، وبالتضييق عليها من قبل الفاطميين المعادين للخلافة.

وفقد الحاكم والبلاط كل إيمان في المهمّة الإسلامية لبني العبّاس بعد أن نهبوا خزائن الدولة،

وجنحوا إلى دعاوى الشيعة المحافظة في الإمام الثاني عشر، وهو إمام (مختبئ) أو مختفٍ في الواقع يتنازع على وكالته شرطيان ماكران «كما تتهارش الكلاب الجيف»[177].

لقد كذب الإسلام بالشهادة فانزلق إلى عبادة ثلاث أفكار مطلقة، استجرّت الدعاء بـ «التضرّع إلى السماء بالانتقام»: فمن تعميم الأخلاق المخالفة للفطرة، التي تحول دون التحاب في الله، إلى حرب استعبادية دموية، غرضها الحصول على عمالة مقهورة، ثم نهب مداخيل الفلاحين والعمال، بغرض تخزين القمح والذهب. وهو الحال الذي أجاد وصفه شاعر معاصر هو الكسروي (آنفًا).

لقد قال زاهد عن نفسه في الحج، من على جبل عرفات قبل ذلك بعشرين سنة، إنه (الشاهد الآني للتوحيد)، أي شاهد أعظم للأمة في «ركعتين عطاش على مدى الحول»، لا تُشبعان العدالة الإلهية إلا «إذا كان وضوؤهما بالدم». ووعظ عبثًا لكي نحب الله أولاً، وأن الجهاد الواجب ضد الوثنية هو جهاد ضد ضمائرنا، لنهجر كل ما نحن فيه من متاع الدنيا، وانتهى هو، الحلاج، بأن سُلبت حياته منه. لم ينجح في هداية عدد كبير من القلوب. لكنه كان واحدًا من سبعين ألفًا في اليوم، كما أخبرنا هو عن نفسه (في رواية[ي ي] رقم 27): وإذا ما اعتبرنا الواقع في أن معدّل[178] الحجاج الوسطي في كل يوم عرفة كان سبعين ألفًا (في حج)، وأن هذا الرقم يعكس الرقم ذاته من الدور والبيوت، ينجم من ذلك أن هؤلاء الحجاج يمثلون ثلاثمئة وخمسين ألف نسمة (أي بمعدّل (5) أفراد في الدار). وقد بلغت الإمبراطورية الإسلامية الخمسين مليونًا في ثلاثة قرون، وكان متوسط العمر فيها ثلاثين سنة، أي ما يعادل مئة وخمسة وسبعين مليونًا من المسلمين (بين أحياء وأموات ممثلين بالإنابة). وقد ابتهل لأجلهم ثلاثمئة ألف حاج تقريبًا على مدى القرون الثلاثة. وبعد كل حساب، يكون البدل الغوث قد شمل أربعة ملايين وتسعمئة ألف نسمة منهم في ثلاثمئة وتسع مرات يقربهم فيها من الله تعالى (أي إن الشفاعة بلغت ما يعادل (5/ 175) من مجموع الإسلام عبر أبدال إبراهيم الثلاثمئة والتسعة في تثبيتهم صحة تضحية إبراهيم، التي أُعيد نظمها ونقلها إلى مكة. وكان أولهم هو هلال مولى المغيرة، الذي أشار إليه الرسول قبل أويس القرَني).

وسيموت هذا الزاهد، أي الحلاج، قريبًا على أي حال. سيموت في موسيقية النُذُر المدوّنة في قدره، في أن يكون ضحية للأحقاد. هذه النذر التي ستتضح عند استرجاع علاماتها الأصيلة في انفجار نهايته المطلقة ﴿لن يجيرني من الله أحد﴾ (= آ 22، من سورة الجن).

لقد قامت الأمة الإسلامية في بغداد، هذا التكتل الشعبي في الحاضرة العظيمة التي وعظ فيها، بانتفاضة أخيرةٍ تعلّقًا به (وبصديقه الشجاع ابن عطا أيضًا) فدعت في الشوارع (على من يعيبه). وقضى ابن عطا على يد الوزير حامد لتوبيخه له. غير أن جلبةً صمّاء تصاعدت من صميم تقويّة الحرفيين السلفيين في هذه الحاضرة، والقرّاء منهم بخاصّة، من قلوب قاسية أعادت ضدّه صيحة (الخارج على الجماعة)، التي نطق بها أساتذته القدامى من المتصوفة الخائنين لنَذرهم الديني (مثل عمرو مكّي والرويم)، الذين واجه هو، الحلاج، بعنفوانه الملهم استئثارهم الكهنوتي بالنص المقدّس. أما نخبة الفقهاء والمتكلمين، فقد كانت وفاة ابن سريج (المعارض الوحيد) بمنزلة

إطلاق العنان لهم ضد تأكيده لامتياز العشق على استدلالات الشريعة وبراهينها، ولم يبق على السلطة التنفيذية المترنّحة بما فيه الكفاية سوى أن تقتنع على يد الوزير حامد بخطر الثورة المحدّق الذي يتهدد الدولة، مادام الحلاج على قيد الحياة.

لقد كان الخليفة المقتدر يكنّ لحامد مشاعر مختلطة، من إعجاب بوحشية أفعاله الكلبية وارتياب بانعدام كفاءته الإدارية. ولنا أن نسأل: هل سلّم الخليفة للوزير ضحيته، بحركة من يده، في الإطار الرائع لحديقة الريّان، في وسط روضة الورود التي ظللتها ستائر خراسان والمغرب المزركشة باللّبْد، والتي انفق حامد في بنائها (150.000) دينار[179]، في يوم النيروز من عام (309 هـ ؟) نعم، إذا كان النيروز في هذا الخبر يشير إلى نيروز السلطان[ك ك]، وهو التاريخ الأكثر احتمالا من أجل الإطار الوردي[180].

على كل حال، رخّص المقتدر للوزير في (15) آذار أن يُعدّ حوار جلسة الإدانة مع القاضي بعد رفض اعتراضات ابن بهلول، وهو الذي شَغَل الأيام الخمسة السابقة لهذه الجلسة، التي وقعت في الخميس (19) ذي القعدة (= 21 آذار).

لقد اعتاد المقتدر منذ عام (306 هـ)، أن يزور كل خميس في ساعة الظهر «إذا صام، فهو يصوم في يوم حمام النساء» وزير طفولته القديم[181]، المعتقل في القصر في عهدة القهرمانة زيدان، المسؤولة الوحيدة عن مخزن الجواهر. فمع كل خيانات هذا الوزير، احتفظ الخليفة بارتباط طفل مدلل بهذا الماكر العجوز، ابن الفرات، لقد ربطه بسحر ابن الفرات الضريبي نوع من العقد، فهو الوزير الوحيد الذي أفاض الذهب على متعه بغير حساب. وكما أنقذه في عام (299 هـ) وعام (304 هـ)، فقد احتفظ به قريبًا منه لاستشارته. واستفاد ابن الفرات من هذا لكي يحيك مؤامرته للوزارة الثالثة. فولده المحسن حر طليق يتجهّز، مستخدمًا نفوذ القاضي ابن سيّار الجعابي[182] على الملكة الأم، ونفوذ صديقه الشلمغاني على الوزير حامد، ونفوذ مفلح في الحريم. ولم يكن للمقتدر في خميسي (14) و(21) آذار أن يكتم ابن الفرات أن الحلاج سيُدان، ولم يكن لابن الفرات سوى أن يعظه بالتحرر من وصاية عدوّه نصر، حامي الحلاج الوحيد. بينما كان يهاجم نصرًا عبر حليفه أخ صعلوك أيضًا، وذلك بالسعي لإطلاق سراح ابن أبي الساج، لكي يخسر نصر بذلك ابن عبد الصمد[183]، ويخسر عدو آخر لابن الفرات هو ابن الحوّاري صهره النيرَمَني، ويدخل كلاهما، ابن عبد الصمد و النيرَمَني، في خدمة ابن أبي الساج.

لقد كان العفو عن ابن أبي الساج وتعيينه على الري تهيئة لانقسام الإمبراطورية إلى شطرين، كما كان الحال في عهد الرشيد (راجع ثيودوس[ل ل] Théodose) في الجيش والمال: شرق وغرب. فقد أوكل المقتدر الغرب منذ عام (301 هـ)، لولده الراضي واستخلف عليه مؤنسًا، وأوكل الشرق لعلي[184]، فاكتفى نصر بالاستشارة غير الرسمية، بدلاً من الاستخلاف ووضع زعيمًا عسكريًا من أحد أمراء الريّ (واصف البُكتمري ثم أخ صعلوك)، كلّ ذلك خدمة لصديقه مؤنس حيث ترك المنصب الموازي لمنصب الأخير في الشرق شاغرًا. وقد تنبّه ابن الفرات إلى الطموح

العسكري المتصاعد لمؤنس، وأراد أن يحافظ على فوقية الجهاز المدني على العسكري (وقد سحق مؤنس هذه الفوقية على رأسه، أي على رأس ابن الفرات، عام (312 هـ)، ومئة وخمس وعشرين سنة[185])، فارتأى أن يجعل من ابن أبي الساج مكافئًا في الشرق لمؤنس، وأنه سوف يستطيع من طريق ذلك ضرب أحدهما بالآخر. وبالفعل، فقد جعل ابن الفرات ابن أبي الساج مكافئًا لنصر فور عودته إلى الوزارة. ثم جعله الوزير الخصيبي مكافئًا لمؤنس ذاته في عام (314 هـ): الشرق في مواجهة الغرب. وعندما قُتل ابن أبي الساج عام (315 هـ)، وُضع لمؤنس ندٌّ آخر عام (316 هـ)، في شخص ابن أخي الملكة الأم هارون بن غريب، كمحافظ للأمير عباس وجُهِّز بكاتب من طراز رفيع (هو الوزير المستقبلي بن شيرزاد)، ورقّي في العام ذاته من مفتش عام علىَ الجيش إلى قيادة المشرق كله، ثم في عامي (320 - 321 هـ).

وقد اقترح مؤنس على الخليفة أن يعفو عن ابن أبي الساج ويعيّنه على الري، ولم يكن هناك من أحد غير ابن الفرات يستطيع أن يقنع الخليفة بالتخلّص من وصاية مؤنس والتضييق عليه بناءً على اقتراحه غير الحكيم. لقد طرأت الفكرة على مخيلة مؤنس[186] لأنه احتاج إلى نائب على جيش المشرق ضد أخ صعلوك، والي الري الساماني الذي سلّم نيشابور والري فترة قصيرة (ذي الحجة 308 هـ - ربيع أول 309 هـ) إلى الديلم بقيادة ليلي أمير إشك[187] إثر هجوم مفاجئ، وأحدث ذعرًا كبيرًا في بغداد. وكان أخ صعلوك صديقًا لنصر (صداقة ولدت في أثناء اعتقال نصر عنده)، فعدَّ مؤنس نصرًا مسؤولاً شخصيًا عن هذه الهزيمة السياسية والعسكرية، التي جاءت لتظهر الجهة، كما توقعها المعتضد، التي ستحمل بعد خمس وعشرين سنة الدمار إلى الخلافة العالمية، وتأسر السلطة مدة قرن من الزمان. طبعًا هزم السامانيون ليلي وقتلوه (ربيع الأول 309 هـ)، لكن ابن أبي الساج حافظ هناك على: «ثغر أعظم من ثغور الروم، وبإزاء سدّ أحصن من سد يأجوج ومأجوج، وإن أخللت به، انفتح منه أعظم من أمر القرمطيّ»، كما وصفه هو «ثم أرسل لقتال القرمطي فقتل هو بين 314 - 315 هـ»[188]. ولم يقترح مؤنس ابن أبي الساج إلا لعجزه عن تقديم أحد ربائبه من بني حمدان (فقد توفي الحسين المثير للشغب والمفضل عنده في عام (306 هـ). وكان ابن الفرات قد استمزجه لهذه المهمة ضد مؤنس. أما أبو الهيجاء، الذي تولّى قيادة جيش الشرق ثلاثة أيام عام (317 هـ)، فقد اكتفى في عام (309 هـ)، بدينور وطريق مكة). واحتفظ مؤنس لابن أبي الساج من جهة أخرى بالعرفان ذاته الذي أكنّهُ نصرٌ لأخ صعلوك، أي عرفان سجين عومل لديه بالحسنى وأفرج عنه على نحو مشرّف (في عام 305 هـ، وقد قبض مؤنس على ابن أبي الساج في محرم عام (307 هـ)، وأحضره أسيرًا إلى بغداد، وكان فارغ الصبر لكي يطلق سراحه ويعيد له اعتباره).

واستطاع مؤنس أن يستشعر الخطأ الذي ارتكبه فورًا، فقد أسماه المقتدر نديمًا، بدل أن يعيّنه أميرًا للأمراء.

ديبلوماسيًا، تسبب تكليف ابن أبي الساج على الري، الذي أصبح رسميًا منذ محرّم (310 هـ)،

بالقطيعة مع السامانيين. وحرم السلطة مرة وإلى الأبد من النجدة الخراسانية، موطنها الأصلي، فوحدهم السامانيون كانوا قادرين على تنفيذ المهمة التي تجاوزت حدود طاقات ابن أبي الساج، في منع انهيار سدّ (يأجوج ومأجوج) إحدى أشراط الساعة. وهو السد الذي دكّه الديلم بعد عام (315 هـ) (الداعي الحسن ثم الأصفر ثم ما كان فمردويج)، فقطعوا بغداد عن البلد (خراسان) الذي اتخذ المبادرة بتنظيم قوافل الحجيج الكبرى إلى مكة، وفي هبّة المتطوعين إلى الجهاد في كل ثغور الإمبراطورية، وفي التطور الصناعي والفني والثقافي. ولأن مؤنسًا عفا عن ثلاثة أمراء صفاريين (من السلطة التي دحرها السامانيون عام 287 هـ) في الوقت نفسه الذي عُفي فيه عن ابن أبي الساج بقصد دعم ميمنة بن أبي الساج(م م)، في سجستان، ردّ السامانيون على إيماءته فورًا، فبدّلوا سيمجور واليهم على سجستان في عام (310 هـ)، بأمير صفّاري حليف.

وكان في ذلك قطيعة للحلاجيين أيضًا، عن البلد الوحيد الذي نجحت فيه دعوتهم بحق. حيث دعمتهم النخبة الحكومية، بخاصّة البلعمي الوزير الساماني والثقفي مفتي نيشابور.

أخيرًا، ما حدث في البلاط في قلب الإمبراطورية، إذ أصابت إدانة الحلاج وإضعاف نصر الحاجب (سيف الدولة الأمين) الملكةَ الأم بضربة مضاعفة: سيشك بها مؤنس من الآن فصاعدًا، وسينهب خزينة الحرب التي أنشأتها. أما المقتدر الذي حثّه[189] الحلاج على ضبط نفسه بأن يكون (شديد الحذر)، لأنه (السبب والواسطة) للأوامر الإلهية، فسوف يكفّ عن احترام سياسة رعاية الأراضي المقدسة التي أسسها ابن عيسى بفضلها (أي الملكة الأم)[190]. ولن يستشير ابن عيسى إلا بعد فوات الأوان. وسيخضع مجددًا لطالع الوكيل الإمامي الثالث ابن روح النوبختي، الذي لحق به خسوف بعد ثلاث سنوات، استمر من عام (308 هـ) حتى عام (313 هـ)، بسبب الإثباتات التي زُوِد بها المقتدر عن تلاعبه الضرائبي غير المشروع. وسيعيد له حريته بعد ثماني سنوات من السجن، عام (317 هـ)، وذلك بعد اقتناعه أن عزله (أي عزل المقتدر) الذي دام ثلاثة أيام في تلك السنة جاء عقابًا له على سجنه ابن روح. وسيتسبب وزيره الأخير في هلاكه، وسيكون شيعيًا من بني الفرات[191] (هو الفضل بن جعفر بن الفرات)، ولن يستعيد المقتدر صوابه إلا عند ذهابه إلى الموت، بعد كلمة مؤثرة قالها لوالدته(ن ن)، على حصان وقرآنه بيمينه، في هيئة عثمانية(س س) من الاستسلام القاتل.

6/ 5/ 2) مُقترَح الإدانة: (الرسالة إلى شاكر) عن (تدمير الهيكل)، واقتراح الاستبدال النذريّ للحج (وفقًا للإخلاص)

من حبكة(ع ع) إلى حبكة تقترب القضية من خاتمتها، مصادرة كتابات صوفيّة فيها مفردات تتجاوز الحد وتخالف الاحتشام، ورسائل تدعو إلى الاتحاد التحولي. وتتقاطع مع انتفاضة تقويّة حنبلية مشفوعة باحتجاج ابن عطا في المحكمة الذي كلفه حياته، وخطر خارجي ديلمي وتشديد في الضرائب يدمّر سياسة نصر وابن عيسى، لقد أصبح ضروريًا إيجاد إثبات عارض وحاسم يسمح بإدانة الحلاج.

وجاء الإثبات العارض من حزب (الصلحاء)، أي المتصوفة المعتدلين. فقد عرفوا أن الخليفة عهد إلى الوزير حامد في هذا الشأن لينهيه، فأخرجوا (ولابد من أنها كانت فعلة زعيمهم الجريري[192]) إلى المحكمة كتاب الحلاج إلى شاكر بن أحمد: ينصحه «بأن يهدم الكعبة ويبنيها بالحكمة حتى تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين» (آل عمران، آ 43، مثل مريم في قنوتها مع الملائكة)[193]. ثم أردفوه برسالة أخرى إلى أحد تلامذته: «إذا أردت أن تحجّ فاعمد إلى بيت نظيف في دارك، فقف على بابه، مثل الوقوف بباب الكعبة ودخله وأنت محرم. وإذا خرجت منه فأت إلى موضع آخر من دارك، فصلّ فيه ركعتين، فتكون قد صلّيت المقام. واسْعَ من ذلك الموضع إلى باب البيت الذي دخلته فتكون قد سعيت بين الصفا والمروة».

وهذه رواية ابن دِحيا. ويجب في الواقع أن نقدّر فاصلاً زمنيًا بين تسليم الرسالتين. إذ تنصح الأولى شاكرًا بالموت ملعونًا، أي أن يحقق حديث سُراقة[194] عن حجّة الوداع، (بأن يُدخل العمرة في الحجّ)، وأن يغادر الكعبة لنذر نفسه على عرفات مع الأضحية (المنحورة في منى)، وأن يكمل طقس التعريف خارج الأمكنة المقدسة (في حِلّ) بالاستشهاد. لكن الأسلوب المجازي لهذا النص الرمزي جعله غير قابل للاستعمال مادة للإدانة. فاكتشفت لذلك، إذًا، الرسالة الثانية.

سنقارن بعد قليل التحقيقات الأربعة التي بقيت لنا عن هذه الرسالة الثانية (ابن دِحيا السابقة، والزنجي وابن عياش وابن سنان)، وقد اقتصرت جميعها على ذكر ترخيص نقل شعائر العمرة، ولم تذكر شيئًا على الإطلاق فيما يخصّ شعائر الحجّ (وقفة عرفات، ثم النحر في منى). ويعود سبب ذلك في الواقع، إلى أن المسلمين مارسوا التعريف عبادة خارج الحجاز، في اتحاد مع الحجيج الذين يمثلون الغائبين في الأراضي المقدّسة، على عرفات (في 9 ذي الحجّة). وذلك بتقديم الأضاحي من الخراف في كل مكان في العاشر من ذي الحجة (بالتزامن مع النحر في منى). ولكي يجعل الحلاج من نقل التعريف «الذي يتم في حِلّ» أمرًا شرعيًا (وهو الممارس بهذه الطريقة أصلاً)، كان عليه أن ينقل مقدمته وحسب، أي شعائر العمرة (في حُرُم).

ومع أن يوم النحر كان يوم احتفال في كل مكان (العيد الكبير، عيد القربان)، فإن يوم عرفات (وقفته، حيث تنال الصلاة العفو العام قبل يوم العيد) هو مشعر روحي خالص، لم يجرِ الاحتفال به خارج عرفات بتعريف، بالمعنى الضيّق للكلمة (sensu stricto)، إلا في بضع مناطق، وفي أزمنة محددة (مدرسة البصرة ضد مدرسة المدينة، وفي شيراز في القرن التاسع الميلادي[195]، وفي خراسان وجامع علم (المغرب) في القرن التاسع عشر. لكن الحسن البصري وجابرًا وأنسًا بن مالك ومسلمًا وابن أبي الدنيا يضعون يوم عرفات في مرتبة تفوق عيد الأضحى (على عكس ابن حنبل وأبي داود والنسائي، وقد تردد عمر)، أما فوقيته على يوم الجمعة، فقد تحدّاها مالك[196].

وكان والي البصرة العباسي، عبد الله بن عباس (الذي كان أميرًا للحج في مكة عامي 35 و36 هـ) هو الذي أنشأ منذ السنوات (37 – 40 هـ) (حيث كان الثوار من أهل الشام يحتلّون الحجاز) التعريف في البصرة: أي الاحتفال في المسجد الجامع بعد العصر بوقفة عرفات: وذلك في اتحاد

روحي مع الحجيج الواقفين على عرفة في التاسع من ذي الحجة. وقد قبلت مدرسة البصرة بهذا التعريف، فقبله عمرو بن حِرّيث (توفي عام 485 هـ) والحسن البصري وبكر المُزَني وثابت البناني ويحيى بن معين، وأجازه ابن حنبل. وأدانته مدرسة المدينة، أدانه نافع (مولى عمرو) وإبراهيم النخعي والحكم وحمّاد ومالك، وصنّفته المالكية «بدعة منكرة» (الطرطوشي)، لكن ابن الحاج عدَّه مستحبًا. أما الأحناف فاستبعدوه في غالبيتهم (قاضي خان) على أنه «بدعة لا تضر ولا تنفع، لا تتسبب في أي عفو» (وقبله مُلّه مسكين بشرط حلاقة الرأس، للاختلاف عن الحاج الحقيقي). وكان الشافعية والحنابلة (عدَّه قدامة مستحبًّا) والظاهرية أكثر تحفظًا، فقبلوا في جميع الأحوال (عكس مالك) التعريف خارج عرفات (على أبي قبيس أو في الكعبة).

وبنى عباسي آخر[197]، هو الخليفة المعتصم (توفي عام 228 هـ) الذي عاش في السامرّاء في أثناء توطين جنوده المشاة من الترك هناك (الأمير: أبو جعفر أشناس، توفي عام 231 هـ، ولي الحج عام 226 هـ، وكاتبه: سليمان بن وهب، 226 هـ)، بنى لهم في كرخ فيروز (221 هـ) كعبة مربعة يحيط بها فناء للطواف، وأمكنة أخرى تقلّد منى وعرفات، وذلك لكي تستطيع الترك الشبلية، وهم الفتية المتحمسون للدين، إقامة الحج من دون أن يتركوا موقع خدمتهم (وقامت الملكة الأم شجاع، وهي من عشيرتهم، بالحج عام 236 هـ).

ثم استقدم عباسي آخر، هو الخليفة المعتضد، إلى بغداد قطعة من الحجر الأسود، غُرزت في أحد أبواب القصر، وكانت موجودة هناك في عام (533 هـ). وابتنى واليه على المال، الماذرائي، في القاهرة نحو عام (300 هـ)، كوخًا صغيرًا على شكل الكعبة، للاحتفال بالخامس عشر من شعبان فيه[198]. ولربما عرف الحلاج بنقل الحج إلى سامراء من طريق صديقه الشبلي فهو من قبيلة الأشِناس، ووجب أن يعرف أيضًا أن وجه القضاة الحنفي في ذلك الوقت، ابن أبي دؤاد (218 – 233 هـ و240 هـ)[ف ف]، صدّق شرعيًا على المجمّع الذي بناه المعتصم. وكان الأحناف أكثر صراحة من غيرهم في الترخيص لهذا النوع من التعريف غير المباشر أو (الحج بالوكالة)[199].

إن هذه النقلات المتعددة لأنشطة شعائر الحج خارج موطنه المادي تؤكد قِدم رمزية هذه الشعائر وقدم رمزيتها الصوفية أيضًا، فلمس الحجر الأسود هو أداء اليمين مباشرة إلى الله، لأن الحجر هو يمينه في الدنيا «حتى إن الربيع ذهب إلى القول إنه صنمه الذي أراد القرامطة تدميره[200]، كأنه (المغناطيس السحري للقلوب)». وترهّب المحرَم هو أصل ترهّب الصوفي المعتكف على الأغلب. والفوطة التي لبسها الحلاج في حجّه الثالث، هي فوطة المحرم.

والحج أولاً تعريف، لأنه غربة خارج الحُرُم، أما للنساء فهو الجهاد[201].

وقد عمم الحسن البصري التعريف عندما قال[202] إن: «برّه بوالدته خير له من الذهاب إلى الحج» (وردها أبو حازم المدني)، ووزّع بشر الحافي زكاة مجموعة لغرض الحج[203]، وجزم ذو النون المصري بأن تخلّي دمشقي وحيد عن حجته، بقي ليغيث الجائعين، هو الذي نال العفو للحجيج في يوم عرفة في تلك السنة (معالجة نمطية على طريقة تولستوي[ص ص]). أخيرًا يعلق[204]

بن عطا على تفسير جعفر للآية (101) من آل عمران: ﴿من افتقر إلى الله من جميع ما سوى الله فقد فتح له الطريق إلى الحج وهو قوام الطرق إلى الحج﴾.

لقد أعطى الحلاج صياغة عقدية لهذا الجهد البطيء في الروحنة الداخلية للركن التعبدي، وأبرز كل محمله الكلامي في هذين النصين:

* (سلمي تفسير، رقم 17، سورة آل عمران، آ 96): قال الحسين: «الحق تعالى أورد تكليفه على ضربين: تكليفًا عن وسائط، وتكليفًا بحقائق. فتكليف الحقائق بدت معارفه منه وعادت إليه، وتكليف الوسائط بدت معارفه عمّن دونه ولم يتصل (به) إلا بعد الترقّي منها إلى الفناء عنها. ومن تكليف الوسائط إظهار الكعبة. وقال تعالى: ﴿إن أوّل بيت وضع للناس الذي ببكة مباركًا﴾((آل عمران، آ 96). فما دمت متصلاً به كنت منفصلاً عنه. فإذا انفصلت عنه حقيقةً وصلت مُظْهِرَهُ وواضعه، فكنت مترسّمًا بالبيت، متحققًا بواضعه». وهو مبدأ إسقاط الوسائل (البقلي، تفسير، رقم 24، في الآية 10 من سورة الفتح)(ق ق)، في معرض القسم لمبايعة الله بِ (واسطة) الرسول.

* (الكلاباذي، تعرّف، رقم 60) «قال أبو عبد الله محمد بن سعدان: سمعت بعض الكبراء (=أبا المغيث = الحلاج) يقول: كنت يومًا جالسًا بحذاء البيت (الحرام)، فسمعت أنينًا من البيت: يا جدر، تنحّ عن طريق أوليائي وأحبائي، فمن زارك بك طاف حولك، ومن زارني بي طاف عندي» (مخطوطة لندن 888، ورقة 324 ب – 325 أ): وثلاثة أبيات رواها مظفر غلام جميل: أنشدني الشيخ حسين بن منصور الحلاج، رحمه الله:

يا لائمي لا تلمني في هواه فلو
عانيت منه الذي عانيت لم تلم
للناس حجّ ولي حجٌ إلى سكني
تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي
يطوف بالبيت قومٌ لا بجارحةٍ(ر ر)
بالله طافوا فأغناهم عن الحرم

وفهم بعض معاصري الحلاج من خارج الأوساط الصوفية، أن اقتراحه في التبديل النذري للحج كان تطبيقًا لمبدأ عام يمتد إلى الأركان الأربعة الأخرى، الصوم والصلاة والزكاة والشهادة. ويعود النص لمؤرّخ غير مسلم، نظن أنه ابن سنان، وقد نسخه عنه كلٌ من أبي يوسف القزويني وابن الجوزي والكتبي (الذي دسّ النص في رواية الإدانة المنقولة عن الزنجي عند الخطيب بدلا من الإدانة التي أعطاها الزنجي، عادًا هذا النص أشدّ في قوة الإدانة، وهو كذلك لدرجة أكبر من أن يكون أصليًا. وقد كان الذي قبله صابئيًا هو ابن سنان، ويعود ذلك للكراهية المعروفة التي

يكنّها الصابئة للمتصوفة) (راجع ابن وحشية، مخطوطة باريس رقم 2803، ورقة 21 أ - 24 أ):

وكان الوزير حامد قد وجد له كتبًا وفيها أنه: إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها (راجع آ 89، من سورة المائدة: وفقًا لقراءة مسعود، وتبعه أبو حنيفة: متتابعات) ولم يفطر، وأخذ في الرابع ورقات هندباء فأفطر عليها أغناه عن صوم رمضان. وإذا صلّى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنتاه عن الصلاة بعد ذلك. وإذا تصدّق في يوم واحد بجميع ملكه في ذلك اليوم أغناه عن الزكاة. وإذا بنى بيتًا وصام أيامًا ثم طاف حوله عريانًا أغناه عن الحج. وإذا صار إلى قبور الشهداء بمقابر قريش، فأقام فيها عشرة أيام يصلّي ويدعو ويصوم ولا يفطر إلا على يسير من الخبز والشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة (= الشهادة) في باقي عمره. فأحضر الفقهاء والقضاة بحضرة حامد فقيل له: أتعرف هذا الكتاب؟ قال: هذا كتاب السنن للحسن البصري، فقال له حامد: ألست تدين بما في هذا الكتاب؟ فقال: بلى، هذا كتاب أدين الله بما فيه، فقال له أبو عمر القاضي: هذا نقض شرائع الإسلام. ثم جاراه في الكلام إلى أن قال أبو عمر: يا حلال الدم. وكتب بإحلال دمه وتبعه الفقهاء، فأفتوا بقتله وأباحوا دمه.

ويؤيد هذا النص ذا الغاية المبيّتة التهجّمات الشيعية المعاصرة ضد الحلاجيين:

(ابن بابويه توفي عام 381 هـ، اعتقادات): «ويسقطون من عباداتهم الصلاةَ والفرائض الأخرى».

(مفيد توفي عام 413 هـ، شرح عقائد ابن بابويه، عن الخوئي، شرح نهج، الجزء 6، الصفحة 178): «وقالوا بالإباحة . .».

فنجد بأي طريقة مغرضة عرض الإسناد الشيعي النظرية الحلاجية في (إسقاط الوسائل).

6/ 5/ 3) استشارة القاضيين الثانية

لم يضع القاضي أبو عمر حيثيةً للإدانة يوازن بها مكيال ضميره إلا بعد إمعان طويل كما يبدو. وكان أن اختار الاقتراح بالتبديل النذري للحج، لكي يضيفه على نموذج تعليق على الحكم الذي أراد الوزير الحصول عليه من الفقهاء. لقد اتُهم الحلاج أمام أبي عمر في الفترة الممتدة بين (288 - 296 هـ). لكنه كان مطاردًا كونه قاصًا ينطبق عليه مرسوم المعتضد (284 هـ)، من دون أن تكون مواضيع هذا القاص الجوّال، التي تتحدّث عن لوعات الفرح والعذاب التي يرميه بها العشق الإلهي، قادرة على أن تمدّ الفقهاء بمواد إدانة محددة. وتصارعت في شأنه وقتها فتويان، واحدة للظاهري ابن داود بأن السنة النبوية تدين مثل هذا التصرف، والأخرى لابن سريج الشافعي تسلب الفقهاء أي اختصاص في سبر القلوب والحكم على التصوف. وكان هذا ما منع إعادة فتح القضية عام (301 هـ).

لكن بحلول عام (309 هـ)، لم يعد الحلاج الواعظ العادي على مفترقات الطرق، ولا المشعوذ

المدّعي المعجزات في الأرياف. فقد لجأ إلى الكتابة بسبب دوام هربه وسجنه ثلاثة عشر عامًا، وحرمانه من الحديث إلى العامة. لقد أصبح علامة جليلاً غير مرئي، بينما انتشرت مؤلفاته عن طريقته بفضل مفوضين يحملون إجازته ويتميزون بحميّة كبيرة، فعبّر عن نفسه صاحب نفوذ مقلق لعلماء الشريعة والدولة. لقد وجب إثبات جرأته على تعديل الفرائض الشرعية، وهو حق حكر للمهدي عند الشيعة، وللمسيح عند عودته، وفقًا للحلاج. وهناك حديث شيعي فيما يتعلق بالحج بخاصة، يقول: «لا حجّ إلى بيت الله حتى يخرج المهدي وينزل عيسى بن مريم عليه السلام» (عن جعفر وفقًا للملطي. مخطوطتي الشخصيّة، ورقة (379)[ش ش]). ولتعديل كهذا خط تلاقٍ أخرويّ مقلق، هو إعلان كارثة من أهوال الآخرة كان القرامطة يعملون عليها (راجع عام 317 هـ، و«ضرب الحجر الأسود بالدبوس» عام 413 هـ (414 هـ عند ابن الأثير). لقد أمدّت الوزير بحيثيته المنشودة.

يخبرنا ابن عيّاش: «واستفتى حامد (مسلّحًا بهذا النص) القاضيين، أبا جعفر أحمد بن إسحق بن البهلول التنوخي الأنباري وأبا عمر محمد بن يوسف، وهما إذ ذاك قاضيا بغداد. فقال أبو عمر: هذه زندقة يجب عليه القتل بها، لأن الزنديق لا يُستتاب. وقال أبو جعفر: لا يجب عليه القتل إلا أن يقر بأنه يعتقد هذا، لأن الناس قد يرون الكفر ولا يعتقدونه، فإن أخبر أن هذا شيء رواه وهو يكذّب به فلا شيء عليه، وإن أخبر أنه يعتقده، استتيب منه، فإن تاب فلا شيء عليه، وإن لم يتب وجب عليه القتل. قال: فعمل في أمره على فتوى أبي عمر، وعلى ما شاع وذاع من أمره، وظهر من إلحاده وكفره، واستغوائه الناس، وإفساده أديانهم».

كانت فتوى أبي عمر مقبولة سلفًا من الوزير لمواءمتها منطقه في ترتيباته وفي مستقبله السياسي. أما فتوى ابن بهلول فكانت تذكرة طيبة لاستقامة مذهبه، وهو مذهب الدولة الفقهي الرسمي. وهي تذكرة أفلاطونية، لأن الحلاج، ومهما قال الهمذاني وابن الوردي، لم يكن شخصًا ينتهز الفرصة للنجاة، لقد فعلها ابن عقيل[ت ت] عام (465 هـ)، لكن الأمر لم يتعلّق بشهادة حياة بطولها (عند ابن عقيل)، وهي تحية أيضًا من القاضي لشخصية الحلاج بألا ينالها، وهو على عتبة الموت (in extremis) إلا عبر فخّ التكذيب.

6/ 5/ 4) جلسة الإدانة

«وعندما يكون القلم في يد غادر يكون منصورٌ (= الحلاج) على الجذع بلا مراء ما دام للسفهاء هذه الأبهة وهذه العظمة لقد صار لَزامًا ﴿قتلهم الأنبياء﴾»[111] (الرومي، مثنوي، الكتاب الثاني، 23، أبيات 13 – 14).

وإليك العروض الرئيسة الثلاثة المختلفة:

1) رواية كاتب الوزير المساعد الزنجي، من طريق ولده إسماعيل بن الزنجي (نسخة ملخصة للاستخدام الخارجي)[205].

كان يخرج إلى حامد في كل يوم دفاتر مما حمل من دور أصحاب الحلاج، وتجعل بين يديه، فيدفعها إلى أبي ويتقدّم إليه بأن يقرأها عليه. فكان يفعل ذلك دائمًا. فقرأ عليه بعض الأيام من كتب الحلاج والقاضي أبو عمر حاضر والقاضي أبو الحسين بن الأشناني كتابًا حُكي فيه: أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه، أفرد في داره بيتًا لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد، ومنع من تطرّقه فإذا حضرت أيام الحج، طاف حوله طوافه حول البيت الحرام سبع مرّات، فإذا انقضى ذلك وقضى من المناسك ما يقضي بمكة مثله، جمع ثلاثين يتيمًا وعمل لهم أسرى ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت وقدم إليهم ذلك الطعام وتولّى خدمتهم بنفسه، فإذا فرغوا من أكلهم وغسل أيديهم، كسا كل واحد منهم قميصًا ودفع إليه سبعة دراهم، أو ثلاثة الشكّ منّي، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج.

فلما قرأ أبي هذا الفصل التفت أبو عمر القاضي إلى الحلاج وقال له: من أين لك هذا؟ قال: من كتاب «الإخلاص» للحسن البصري، فقال له أبو عمر: كذبت يا حلال الدم، قد سمعنا كتاب «الإخلاص» للحسن البصري بمكة وليس فيه شيء مما ذكرته.

فلما قال أبو عمر كذبت يا حلال الدم، قال له حامد: أكتب بهذا. فتشاغل أبو عمر بخطاب الحلاج، فأقبل حامد يطالبه بالكتاب بما قاله وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مدّ حامد الدواة من بين يديه إلى أبي عمر ودعا بدرج فدفعه إليه، وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلحاحًا لم يمكنه معه المخالفة، فكتب بإحلال دمه، وكتب بعده من حضر المجلس.

ولما تبيّن الحلاج الصورة، قال: ظهري حمى ودمي حرام، وما يحلّ لكم أن تتأوّلوا علي بما يبيحه. واعتقادي الإسلام ومذهبي السنة وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح، ولي كتب في السنة موجودة في الورّاقين، فالله الله في دمي. ولم يزل يردد هذا القول إن سمحوا له بالتعليق والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس.

2) رواية القاضي أبي الحسن بن عياش، عن خاله أبي محمد (حليف القاضي أبي عمر) عن ابن الأزرق[206]، عن أحد المعاونين (= هو هذا الخال) الجالسين بجانب حامد بن عباس.

وقد جاؤوا بدفاتر وجدت للحلاج فيها: إن الإنسان إذا أراد الحج فإنه يستغني عنه بأن يعمد إلى بيت من داره، فيعمل فيه محرابًا ذكره، ويغتسل ويحرم، ويقول كذا ويفعل كذا ويصلي كذا ويقرأ كذا، ويطوف بهذا البيت

كذا ويسبّح كذا، ويصنع كذا. أشياء قد رتبها وذكرها من كلام نفسه، قال: فإذا فرغ من ذلك، فقد سقط عنه الحج إلى بيت الله الحرام.
وهذا شيء معروف عند الحلاجية، وقد اعترف لي رجل منهم يقال إنه عالم لهم، ولكن ذكر أن هذا رواه الحلاج عن أهل البيت صلوات الله عليهم، وقال: ليس عندنا أنه يُستغنى به عن الحج، ولكنه يقوم مقامه إن لم يقدر على الخروج بإضاقة أو منع أو علّة. فأعطاني المعنى وخالف بالعبارة. قال لي أبو الحسين: فسئل الحلاج عن هذا، وكان عنده إنه لا يوجب عليه شيئًا، فأقرّ به، وقال: هذا شيء رويته كما سمعته» (هنا يضع ابن الأزرق الاستفتاء مع أبي عمر وابن بهلول).

3) رواية بن دِحيا (مصدر كلامي)[207]:
«فأخذ الوزير (من الصلحاء) الكتاب (الثاني) (عن استبدال الحج)، فدفعه إلى قاضي القضاة أبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حمّاد بن زيد. وكان على مذهب مالك بن أنس، وكذلك أهل بيته.
فلمّا قرأه، جعل يخطّئ فيه والحلاج يردّ ذلك عليه، فقال له القاضي: أراك تحفظه؟ فقال: هذا كتابي وعلمي. فلمّا أقر له بذلك، قال له: كذبت يا عدوّ الله، يا كافر يا فاجر يا حلال الدم، وذلك ما لا أقوله لمسلم. فأخذ الوزير قول القاضي فيه واستفتى الفقهاء في أمره فأفتوا بقتله».

تظهر المقارنة بين الروايات الثلاث:

1) **سبق الإصرار**. يظهر لنا الزنجي القاضي في الجلسة (مُسيرًا بذكاء) من قبل الوزير، في حين نجد ابن سنان وابن دِحيا متفقين على تأكيد أن الاقتراح موضع الجدل قد جرى فحصه مرتين، وخضِع للخبراء فيما بينهم، ومن ثم فقد لعب أبو عمر الملهاة في الجلسة، بإظهار أن يده أُكرهت. ويثير هذا الخطأ الشكوكَ في رواية الزنجي، الذي تخفي نبرته البارعة إقرار المتهم (راجع ابن عياش وابن دِحيا) على نحو طبيعي جدًا.
2) **المحمل الثوري في هذه المقاربة للحج**. أصرّ الحلاج، مع تأكيده لإيمانه بالاقتراح المجرّم، على أنه تلقّاه بالإسناد عن الحسن البصري. وقد تثقف الحلاج في البصرة، تحت تأثير رباط عبادان الذي جمع تلامذة البصري وأتباعه منذ قرن من الزمان. وليس من الضروري، على كل حال، أن نفترض أنه تلقى اقتراح (إخلاص الحج) في مسقط رأسه الحارثي في البيضاء لأن الحسن البصري أقام فيها (بين 55 و 60) كاتبًا[208] للوالي ربيع بن زيد الحارثي، فاتح سجستان. وقد حفظ أسانيد البصري في البصرة الكلاميون البكريّة من جهة، والمتصوفة من أتباع عبد الواحد بن زيد من جهة أخرى. وتوجد لدينا إشارات عدّة عن ارتباط الحماسة الدينية الحلاجية مع الجماعة الأخيرة (حسبي، تخلّق، Essai، الطبعة 2، الصفحة 214) ومع الروايات (المراسِل) التي انتقلت تحت اسم الحسن البصري: كأحاديث قدسية فيها أوامر

صادرة من الله مباشرة (بالإلهام، بمعزل عن الرسل من أنبياء أو ملائكة) إلى قلب المتصوف. وهناك واحد منها تحديدًا، هو حديث الإخلاص[209]، يعرّف هذه الكلمة القرآنية «سورة الإخلاص» على أنها سرّ القلوب التي سبق تقديرها للعبادة المثلى، التي تقوم على التقرّب إلى الله بالنوافل (حديث التقرّب بالنوافل)، بوساطة منهج تطهّري في أداء الفرائض، حيث لا تعود المسألة مادّة الفرض بعينه بل الروح التي نمارسه بها (سنّته). وهو ما يؤسس العضوية الحقيقية في الأمة الإسلامية، ويوحّد المؤمنين مع الأنبياء. ويرتبط تصوّر الإخلاص على هذه الشاكلة بممارسة الاعتكاف والصيام أربعين يومًا (حديث الأربعينيات، راجع الطواسين 3، 1)[210]، وبمفهوم الاتحاد في الله الذي يبلغه الأبدال (اعتدال، 2، 187، الحلاج، عن سلمي، طبقات. 4: «إذا تخلّص العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخاطره، وحرس سرّه أن يسنح فيه خاطرٌ غير الحق»). وكان عبد الواحد بن زيد صدّيقيًا عدَّ أبا بكر الأول في هذا المنهج. أما المحاسبي، تلميذه من طريق مضر[211]، فزاد بجعل الإخلاص هو أساس الاستمرارية الروحية الحقيقية للسنّة.

لاشك إذًا في أن الحلاج ربط عن حق (تبديل الحج) بروح الحسن البصري الذي مارس التعريف في البصرة، في يوم عرفة. لكننا لم ننجح حتى الآن في إعادة اكتشاف النص المحدد الذي استخدمه مرجعًا في أسلوبه الفقهي، وقد كتب ابن أبي الدنيا (توفي عام 281 هـ) كتاب ‹الإخلاص› وكتب أبو بكر الورّاق الترمذي (توفي عام 294 هـ) كتاب ‹الصدق و الإخلاص› (راجع أيضًا ابن الجوزي). ترى هل ضمّنوه بها؟ وقد جمع مالكي أندلسي، هو المفرّج (توفي عام 380 هـ)، فتاوى الحسن البصري[212] في ستة مجلدات ضخمة، يجب البحث عن هذا المعنى فيها.

لقد نفى أبو عمر وفقًا للزنجي، أن يكون هذا النص في كتاب ‹الإخلاص› للحسن البصري. لكن وفقًا للرواية (ابن سنان) المفضّلة عند ابن الجوزي والكتبي، أعلن القاضي المالكي على العكس، أن سنن الحسن البصري هي (على نحو عام) (نقض) شرائع الإسلام، وأدان هذا النص على أنه للحسن البصري. وقد كانت المدرسة المالكية في المدينة شديدة العداء للحسن بالتأكيد، لكن حماديًا من البصرة، مثل القاضي أبي عمر، كان مضطرًا لأن (يتآلف) مع نفوذ مؤلفات الحسن البصري في مسقط رأسه. وقد فضّل بالتأكيد استخدام نسخ منقّحة من مؤلفات الحسن، يغيب عنها هذا النص: مثل (التوافق بين مالك والحسن) الذي حرره ابن عمّه ومساعده في القضية، إبراهيم بن حمّاد[213].

3) خطورة هذه البدعة. هل يستحق هذا الاقتراح عقوبة القتل؟ يشير مهدي نراقي الكاشاني الإمامي (توفي عام 1209 هـ/ 1794 م) في مؤلفه مشكلات (الصفحة 309) إلى أن «تشريع إتمام الحج في الدار أو في الصحراء كما نقل عن الحسين بن

منصور هو بدعة تغيّر ماهية الحج وجوهره». كما لو أن جوهر الفرض يكمن في مكانه أولاً ثم في حركاته المحددة، وأخيرًا في صفاء النية فيه، أي الإخلاص. هذا هو بالضبط ترتيب الأهمية الذي يعترف به الفقهاء الحرفيون. بينما أيّد إباضي منفرد أولوية الحركات المفروضة (فرق، الصفحة 86) على مكانها مثل الحلاج. ونعرف أنه بالمفهوم الزمني تتضمّن مناسك الحج النيّة الصادقة أولاً، ثم ما أقله ثماني حركات ماديّة تجري في موضعين: الحرم المكي (العمرة) وعرفات (الحج بمعناه الضيّق): إحرام، وقوف وطواف، وهي فرض (والمخالف كافر)، وخمسة واجبة (والمخالف فاسق)، وخمس عشرة أخرى سنّة. يضاف إلى هذه المناسك زكاة للمساكين كفّارة للمخالفات (مثل صيد الحيوان، وحلق الشعر)[214].

الاقتراح الحلاجي محافظ فيما يتعلق بالشعائر (في حين اقترح معتزلي معاصر له هو أبو هاشم إلغاء الوقوف والطواف من الفروض، والسعي من الواجب، ومن دون أن تتم ملاحقته لذلك)، بل إنه يدمج بهذه الشعائر زكاة الكفّارة مع مضاعفتها ثلاث مرات. لكن لمقترحه محملاً روحيًا ثوريًا بتحويل فرض شرعي واجب مرة واحدة في الحياة على من استطاع إليه سبيلا، إلى نذر لزيارة سنوية إلى الله، يتبخّر فيه الإطار المادّي المحدد في تصوّف مجرّد (وسمّى إبراهيم بن الأدهم قبله الحج بالمراقبة)[215]. ويصبح الجمع العظيم في وقفة الحجيج ارتقاءً فريدًا للنفس، معراجًا ترتحل فيه من الكعبة إلى الأقصى، ومن الأقصى إلى الضّراح (أي البيت المعمور في السماء الرابعة) ومنها إلى العرش العظيم[216]. إن التشديد الذي أورده النبي في حجة الوداع، من موقفه على عرفات[217] في حِلّ خارج الحرم المكي عن «نزول العفو» الذي يسبق التضحية (نحر الأضاحي المادّي في منى) ويستجيب لتضحية القلوب «في الدعاء حرّ»، ويوقف التلبية (وهي عين إشارة المحرَم)، إن هذا التشديد هو توجيه (بما فيه الكفاية) للحمية الدينية نحو ارتقاء يجعل الاصطفاء نذريًا. لقد وضع الحسن البصري يوم عرفات فوق يوم النحر، وفوق يوم الجمعة، فهو يوم (شاهد التوحيد) (أي البدل الذي يريده النبي أن يعظ بالتوحيد)، فيبتهج الله وملائكته بالأبدال، ولأجل محبتهم يمنح الغفران السنوي العام للجميع، حاضرين وغائبين (ممن تُذكر أسماؤهم له هو). هذا هو التعريف عند الحلاج، تكثيف في التاسع من ذي الحجة لكل المشعر الحجازي: في تضحية روحية تسمو على التضحية الماديّة بالخراف، التي نشرتها حماسة الأمة في كل مكان (في اتحاد مع الحجيج في منى) صبيحة اليوم التالي، في عيد القربان[218].

وقد جرّم أبو عمر النقل الروحاني الذي ارتآه الحلاج للتاسع منه، الذي يدخل العمرة بالحج، لأن النقل المادي للعاشر من ذي الحجّة لم يهُاجم قط من قبل. فقد تعرف فيه إلى إشارة أخروية هي وقف الأضاحي الشرعية، هذا التوقيف الذي قصره الشيعة على المهدي في مفهوم الحج الأكبر، والذي سيقيمه المسيح[219] وفقًا للحلاج (رواية رقم 23).

لقد أكّد أبو عمر وجود ثوار شيعة، هم القرامطة، يجهدون لتدمير الحج إلى مكّة، وسيوقف

القرامطة الحجّ لِ (22) سنة (317 - 339 هـ)، بسرقتهم للحجر الأسود، حيث الاستلام هو مشعر واجب وفقًا للمذهب المالكي (والحنفي). كما عدَّ أن (هدم الكعبة الروحي)، الذي أوصى به الحلاج في رسالته إلى شاكر، إنما يماثله بقرمطي يصحّ إزهاق روحه باسم المصلحة المرسلة للمصلحة العامة.

6/ 5/ 6) خط المحضر

كان خط المحضر الموسوم بقرار الإدانة، الممهور بتوقيعات القضاة والشهود، باستخدام خط السابع من ربيع الثاني (323 هـ) (على ابن شنّبوذ، ياقوت، ‹أدباء›، الجزء 6، الصفحات 302 و303) نموذجًا، على النحو الآتي:

> (نسخة المحضر المعمول على (الحلاج) بخطّ (ابن زنجي): «فأمير المؤمنين أطال الله بقاءه في وسعة من دمه . . وذلك في يوم (الخامس بقين من ذي القعدة سنة 309 هـ)، في مجلس الوزير (أبي محمد الحامد بن عبّاس) أدام الله توفيقه وحسبي الله وحده. ـ خط (أبي عمر)، شهد بما في هذه الرقعة وكتب (ابن الأشناني) بيده وذكر التاريخ. ـ شهد بذلك (ابن مكرم) وكتب بيده. ـ شهد») (هنا اسم بقية الشهود).

أما الإجراء المالكي الأندلسي في القرن الذي يليه (قرطبة، 464 هـ و465 هـ: ضد زنديق)[220] فيزودنا بأسلوبين مختلفين للخاتمة (فأمير المؤمنين في وسعة من دمه): (نرى والله الموفّق للصواب أنّه ملحد كافر وجب قتله بلا أعذار).

6/ 5/ 7) معنى قولَ الحلاج الأخيرين في القضية

لم يأتنا من مصدر حلاجي أي تأكيد أو صدى لهذين الاعتراضين، وهو ما يشير إلى غياب أي مدافع بين الشهود الموجودين في هذه الجلسة (الملفّقة). وكما أنه لا يوجد أي سبب للشك برواية الزنجي هنا، نجد من المناسب أن نذكرهما، من دون أن نحاول ربطهما مباشرةً بمواعظه الشفهية والمكتوبة.

1) «اعتقادي الإسلام . .». وهو ما يعني: «لست، كما قيل (وكُتب عام 301 هـ)، من خوارج غلاة الشيعة (سينية، إسماعيلية وقرمطية) التي تردّ السنّة ولا تقبل من الصحابة سوى الخمسة (سلمان والمقداد وأبي ذرّ وابن مظعون وعمار)، وتريد تدمير الكعبة وتستعيض عن الحج بزيارة الإمام. بل أنا سني فحسب، وصدّيقي: من أنصار أفضلية أبي بكر على التسعة الآخرين (طواسين، 1، 4)».
ويؤكد هذا الإعلان أن الحلاجية سنيون صريحون بمجموعهم، ابتداءً من جماعة الأهواز (منصور، توفي عام 326 هـ، وأبي بكر الهاشمي) حتى الوزير ابن المسلمة، وذلك مع كل ما قاله مؤرخو الهرطقة من الشيعة.

2) «دمي حرام . . الله الله في دمي». والصيغة الأخيرة شائعة (راجع الخاقاني، عن الصابي،

281، ابن شيرزاد عن الفرج، 2، 149 و 168): إنها صرخة البريء أمام التهديد بالموت القانوني: الاستجارة بالله الذي لا يسمح بأن يقتل المسلمون أخًا في الدين. وقد فهم الحاضرون هنا (وقبل ردّة الفعل الساخرة من ابن سنان الصابئي)، أن هذه الصيغة هي مباهلة موجهة إلى الوزير، لتحكيم الله. والمباهلة غير مقبولة إلا بين أشخاص في خصوصية بينهم، ولا يمكن استخدامها ضد الإمام (راجع الرفض للشلمغاني في محكمة عام 322 هـ) 1) وتروي أقدم الحكايات عن الإدانة (من المطوّق؟ معروفة عند ابن عياش وفي مخطوطة باريس رقم (1570، 35 ب)، وأعاد نسخها ابن أبي الطاهر، وفقًا لابن القارح: ومنشورة أيضًا في «الفهرست». الصفحة 191، 28 – 29)[221] جملة: ﴿أنا أباهلكم﴾ (آل عمران) عن الحلاج، فيجيب عنها حامد: «الآن صحّ أنّك تدّعي ما قرفت به». وإذا ربطنا هذه المباهلة بكلمة الحلاج التي عُدَّت كافرة «على دين الصليب يكون موتي»، فقد كان معنى جواب الوزير: أو تدّعي أنك تريد إعادة مباهلة نصارى نجران مع الرسول وشرعه؟ ولربما كان هذا ما حرّض حامد على إعلان نقل اللعنة ذات الصلة (التي حفظها لنا التوزري) إلى الشهود الأربعة والثمانين.

إن «الله في دمي»، هي (الركيزة الأساس) للقصة الشعبية عن تزكية الحلاج. أي الإثبات المادي لبراءته الذي قدّمه دمه بكتابته كلمة الله [84] مرّة على الأرض إثر تقطيع أطرافه، ضد شهود الحكم الأربعة والثمانين. إنها أسطورة حلولية (شبيهة بتلك التي تحكي عن علاقة رماده بفيضان دجلة)، فقد كان الاسم الجليل (في دمه)[222] بالفعل، لأن هذا الدم كتبه على الأرض (ابن العربي وابن علوان). لقد ازدهر هذا الاعتقاد الحلاجي بالتأمل الجماعي في الشهيد، وبمعزل عن رواية الزنجي المجهولة في الأوساط الصوفية، وإن تقاطعها مع رواية الزنجي لهو بالأحرى أمر بليغ.

ويمكن الاعتراض بالقول إن هذه التوافقية لا تحدث إلا مع أخبار شاكر، وما ذهبت إليه في أن الحلاج مات ملعونًا لأجل الأمة الإسلامية، وقد صاح في هذه الأمة (أخبار رقم 50): «إن الله أباح لكم دمي».

وإن هذه الصرخة الموثقة في رسالته إلى شاكر والتي تساوي قول «دمي حلال»، تتعارض، في الصيغة على الأقل، مع الكلمة التي قالها في المحكمة «دمي حرام». أليست هذه الكلمة نوعًا من التراجع عما دعا إليه من التضحية النذريّة، عندما استبصر التعذيب في حكم إدانته؟ كما كان حال جان دارك في مقبرة سانت أوين (Saint – ouen)؟.

هناك فعلاً هلع مفاجئ أمام الحقيقة البادية. فقد تعاطف الحلاج هنا مع جسده، ودم قلبه الذي أصر على أن الله يسكنه[223]: فهو لم يستوعب أو يقبل بعد كلّ أهوال التضحية التي طالما تحرّق شوقًا لها. لقد منعه جأش نفسه من شكر أولئك الذين أكملوا قربانه، بإرادتهم قتله (أسماهم ثقاته في أخبار رقم 1، والمأجورين في أخبار رقم 7). وظن حتى تلك الساعة أن الحضرة الإلهية التي يشعر

بها في داخله ستحمي جسده، فلم يعد يغفر للقانون الذي سيقتله (راجع كلمة السهروردي). إنها أيضًا تذكرة بفتوى ابن سريج التوقيفية.

وبعد ذلك بأربعة أيام، أي يوم الخميس التاسع عشر من ذي القعدة، فهم الحلاج تمامًا رمزية (رسالته إلى شاكر) في أثناء صلاة ليلته الأخيرة، بعد أن ارتاب (مكر، آل عمران، 54 - 57) بالحقيقة المرّة لعذابه الماثل، (هيكل) (جسده) سيدمّر، «الله كفيل دمه». نعم سيكون كفيله في حياته الأبدية، لأن الدم (في كل التقليد السامي) هو الروح: والروح لا يمكن قتلها، إذ يحتفظ بها الله شاهدًا خالصًا نقيًا، بين أرواح الشهداء، ضمانة للبعث المجيد لهيكل الجسد (هيكل = الكعبة). ها هو يؤكد إيمانه بانتصار قصده، بأن يقبل فعلاً أن يُقتل ويُحرق في بخور العبادة، الينجوج، صبيحة الغد، لأجله هو.

6/ 5/ 8) التوقيع المتأخّر

رُفعت الجلسة، (ودفع حامد ذلك المحضر إلى والدي، وتقدّم إليه أن يكتب إلى المقتدر بالله بخبر المجلس وما جرى فيه. وينفذ الفتوى درج الرقعة، ويستأذنه في قتله. ويكتب رقعة إلى نصر الحاجب يسأله فيها إيصال الرقعة إلى المقتدر بالله وينجز الجواب عنها، فكتب الرقعتين وأنفذ الفتوى درج الرقعة إلى المقتدر بالله. وأبطأ الجواب يومين).

ما الذي حدث؟ لقد نقلها نصر، لكنه، عن ابن عيّاش،(خوّف السيدة أم المقتدر من قتله وقال: «لا آمن أن يلحق ابنك عقوبة هذا الشيخ الصالح»). فمنعت المقتدر من قتله (ملحوظة: عبر كاتبها ابن الخصيب (307 - 314 هـ)، صديق نصر، أو عبر ابن الحواري)، فلم يقبل، وأمر حامدًا بقتله. فحُمّ المقتدر يومه ذلك، فازداد نصر وأم المقتدر افتتانًا. وتشكك المقتدر فأنفذ إلى حامد يمنعه من قتله (ملحوظة: عبر مرساله العادي، نسيم شرابي، كبير السقاة)، فأخّر ذلك أيامًا (ملحوظة: ثلاثة أيام) إلى أن عُوفي المقتدر).

نعود لرواية الزنجي:

> وغلظ (التأخير) على حامد، ولحقه ندم على ما كتب، وتخوّف أن يكون قد وقع غير موقعه. ولم يجد بدًّا من نصرة ما عمله. فكتب بخط والدي رقعة إلى المقتدر بالله في اليوم الثالث، يقتضي فيها ما تضمّنته الأولى، ويقول: إن ما جرى في المجلس شاع (ملحوظة: هل هو التنفير؟) وانتشر، ومتى لم يتبعه قتل الحلاج افتتن الناس به، ولم يختلف عليه اثنان. ويستأذن في ذلك. وأنفذ الرقعة إلى مفلح (= أبي صالح مفلح الأسود، رئيس الخصيان السود) وسأله إيصاله وتنجيز الجواب عنها.
>
> ثم القاضي ابن عيّاش، أكثر وضوحًا: «يا أمير المؤمنين، هذا إن بقي قَلَبَ الشريعة وارتدّ خلق على يده، وأدّى ذلك إلى زوال سلطانك، فدعني أقتله وإن أصابك شيء فاقتلني».

أخيرًا، ابن سنان (وفقًا لأبي يوسف القزويني، عن سبط الجوزي، مرآة، مخطوطة لندن، شرقيات رقم 4619، 73 ب - 74 أ):

وتأخر الجواب على حامد، فتخوّف من أن يكون المقتدر قد رجع عن قراره، بأن يكون أصدقاء الحلاج قد زادوا من شكوكه وكذلك بسبب حياة الزهد والنسك والتقوى التي عاشها الحلاج في السجن. فكتب له: أن الفقهاء أفتوا بقتله، وقد انتشر كفره وذاعت هرطقته وشعوذته وادعاؤه بالسلطان (الإلهي). وإذا لم يأمر أمير المؤمنين بقتله على ما أفتى الفقهاء، فسيفتتن الناس وينقلبون على الله ورسوله. وزاد حامد في ذلك ما استطاع لينصر ما عمله، متخوفًا من أن ينقلب الأمر عليه (ت).

أخذ المقتدر علمًا برسالة وزيره غداة الأحد (22) ذي القعدة، في أثناء الوليمة الكبرى التي أعدها (في ذلك التاريخ تحديدًا وفقًا للمؤرخ الهمذاني) على شرف مؤنس ونصر: مؤنس القشوري ونصر القشوري إخوة السلاح، وأشد الأوفياء دعمًا للخلافة، المتناحرين حاليًا. وأحدث المقتدر ملهاة في إصلاح ذات البين وفقًا للعادة عند رؤساء الدول، قدّم فيها نصر، المهزوم على طول الخط أمام أمير الجيش مؤنس، كل التنازلات. فأعلن المقتدر فيها العفو رسميًا عن ابن أبي الساج (وثلاثة من الصفارية) تلبيةً لطلب مؤنس، وعينه على جبهة الشرق أيضًا، في الحرب ضد أخ صعلوك صديق نصر، حيث أرسل رأسه (هُزم أخ صعلوك وقُتل في الثامن من ذي الحجة عام 311 هـ) إلى المقتدر من طريق الوسيط مفلح (لكي لا يُحزن نصرًا(كذا)). وسلب ابن أبي الساج عميلين له، محمد بن عبد الصمد (ترك منصبه صاحب شرطة بغداد إلى نازوك، الرجل الثقة لدى مؤنس)، والنيرَمْني، الذي تركه حموه ابن الحواري يرحل واليًا ماليًا على الريّ. وقبل أن يهمّ المقتدر بالرحيل عن الوليمة مع ندمائه العاديين (بني المنجّم وبني حمدون والشاعر العلاّف . . إلخ)، امتثل لطلب حامد كتابةً، أمام نصر المذهول بترقية ابن أبي الساج، وسلّم الخليفة الضعيف راضيًا رأس الحلاج صديق نصر إلى الوزير حامد.

وهكذا كان في صبيحة الثاني والعشرين من ذي القعدة، فسُجّل التوقيع (الأمر الممهور بالتنفيذ، يحمل خاتم المقتدر، الذي كان عائدًا إلى الحريم) في مكتب الأختام (بإدارة الخرائطي) وأعيد إلى حامد من طريق الوسيط مفلح (بيد كاتبه النصراني، الخصي بشر بن عبد الله بن بشر).

وفيه الأمر: «بأن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله وأباحوا دمه، فلتُحضر محمدًا بن عبد الصمد صاحب الشرطة، وليتقدم إليه بتسلّمه وضربه ألف سوط، فإن تلف تحت الضرب، وإلا ضُرب عنقه. فسُرّ حامد بهذا الجواب وزال ما كان عليه من الاضطراب» عن الزنجي.

إن نص التوقيع، الذي حرره كاتب المستشارية الخلافية، أبو بكر بن ثوابة على الأغلب (ميال إلى الشيعة)، يعتريه نقصٌ هنا على ما يبدو، إذ يضيف توقيع أندلسي مماثل، حُرر في عام (464 هـ/ 1071 م) (راجع أبا الأصباغ بن سهل، أحكام كبرى، مخطوطة الرباط د 464، ورقة 248 ب) إلى نوعية العقاب:

فأمضى أمير المؤمنين ذلك فيه، وأمر بصلبه غضبًا لله عز وجلّ ولكتابه العزيز ولرسوله صلعم ليكون تسريدًا لمن ذهب إلى مذهب من مذاهبه أو ثبت عليه سبب من أسبابه التي

ثبتت على فلان هذا، لعنه الله.

ويحكي لنا ابن سهل، أن حرس القصر قرعوا التنفير بعد التوقيع فورًا (ملحوظة: يقود الحرس سعد النوبي، صفة من الباب النوبي)، كما هو الحال في حالة إعلان الجهاد. والعامة تتربص اللحظة التي تعلن فيها حبورها وولاءها. وقد نشّطها في ذلك الوزير الذي حمل نسخة من التوقيع إلى المساجد الجامعة (ثلاثة) (ملحوظة: جامع القصر: محمد بن إسحق بن عبد الملك، جامع مدينة المنصور: عبد الله بن محمد بن بُريه، جامع عسكر المهدي: أحمد الزينبي): بعناية موظفي المحتسب (إبراهيم بن بطحا) المخلصين، بعد أن قُرئ على الجهاز الوزاري. ونُسخ النص في المساجد من جماعة إلى جماعة حتى العشي، في وسط من التهليل لأمير المؤمنين والدعاء له بحفظ الله، والثناء على غيرته في طاعة الله.

إذا قُدّر أن يكون لهذه الطقوس مكان في حالة الحلاج، فهي لن تكون بهذه السرعة والفورية، لأن الوزير خشي من ضربة ثوار الحنابلة التي قد يثيرها نصر، كما كان الحال عام (308 هـ).

يقول ابن الزنجي: «أحضر (حامد) محمدًا بن عبد الصمد وأقرأه إياه وتقدّم إليه بتسلّم الحلاج، فامتنع عن ذلك. وذكر أنه يتخوف أن يُنتزع (= من العامة؟ أم من نصر؟)، فأعلمه حامد أنه يبعث معه غلمانه (وقائدهم ديوداد، صهر ابن أبي الساج) حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة في الجانب الغربي (في باب خراسان: وإليها انتقلت إمارة الشرطة بعد ثورة ذي القعدة 308 هـ). ووقع الاتفاق على أن يحضر بعد عشاء الآخرة (= 23 من الشهر، بعد بروز أول نجوم الليل) ومعه جماعة من أصحابه، وقوم على بغال موكفة يجرون مجرى الساسة، ليُجعل على واحد منها ويدخل في غمار القوم. وأوصاه: أن يضربه ألف سوط، فإن تلف حزّ رأسه واحتفظ به وأحرق جثّته، وإن لم يتلف فاقطع يده ثم رجله ثم يده الأخرى ثم رجله الأخرى، وانصب رأسه على الجسر[224]». ثم أضاف: «وإن قال لك أجري الفرات ذهبًا وفضّة فلا تقبل منه، ولا ترفع الضرب عنه».

ترى هل شدّدت أوامر الوزير التعذيب المعتاد الذي أقرّه الخليفة «قطع الرأس بعد الجلد»؟ وفقًا لابن دِحيا، كان توقيع الخليفة المؤرّخ في (23) ذي القعدة، أطول من ذاك الذي نقله الزنجي: «إذا كان الأمر على ما يقوله محمد بن يوسف (= أبو عمر) وغيره من الفقهاء. وقد كنت تثبّت في أمره حتى وضحت الحجّة عليه فتقدّم إلى محمد بن عبد الصمد صاحب المعونة مولى أمير المؤمنين، بضربه ألف سوط، وقطع يديه ورجليه من خلاف، وضرب رقبته، وإحراق جثّته، وتذرية رماده في ماء دجلة».

لا يبدو هذا التشديد من صنع الوزير (اللهم إن لم يحرّضه مستشاره الشيعي، الشلمغاني، على طلب ذلك من الخليفة إجراءً احتياطيًا مسبقًا ضد مشعوذ قادر على التقمّص). ويسخّر هذا التشديد، في جميع الأحوال، هيئة عقوبة اللعن باسم القرآن في قتل الحلاج. فتقطيع الأطراف (مع العرض، الذي يغفله الزنجي وابن دِحيا، وتؤكده الأسانيد الصوفية) هو عقوبة المشعوذين القرآنية (سورة طه، آ 71، سورة المائدة، آ 33، سورة الشعراء، آ 49) من فرعون الذي لعنهم لتصديقهم

موسى. والتحريق مع (نسف[225] الرماد في اليم) هو في النص تدمير الصنم الشيطاني، العجل الذهبي للخارجين الإسرائيليين على موسى (قرآن، سورة طه، آ 97). وقد شُبّه الحلاج بالعجل الذهبي لأنه ادعى الربوبية، ولأنّه دعا إلى عبادة هيكل جسده، الواجب تدميره بالكامل (فالله وحده يستطيع أن يعاقب بالحرق، وقد ندم أبو بكر لحرقه مرتدًّا، وليس مؤكدًا أن عليًا حرق الزط السبئية (إحياء)). ويعد شاذًّا حرق الخليفة الأموي الوليد الثاني جسد العلوي زيد، وذرّ رماده في الكُناسة في الكوفة مطبقًا حكم الآية (97) في سورة طه، في عام (125 هـ)، وكذلك تتويج الثائر الشيعي البصاصيري عام (450 هـ/ 1058 م) للوزير الحلاجي ابن المسلمة بزوج من القرون البقرية، في معرض تعذيبه له. ليشبهه بالعجل الذهبي أو ببقرة بني إسرائيل (قرآن، سورة البقرة، آ 68 - 17) وفقًا لمؤيّد الشيرازي: بقرة تشير إلى ثور، عند الهمذاني. ولتتويج الحلاج، استخدمت قلنسوة المحكوم عليهم بالموت، نوع من (san - benito)[ب ب ب] مزدان بكلمات مشينة. إن هذا القرمص أو الكُلاح، هو الذي رآه البقلي في الحلم على رأس الحلاج عندما زاره ليشكره على شرحه الطواسين[226].

ثم تبدل مكان (وطريقة) عرض بقايا المحكوم، مع أوامر الوزير. فقد كان العرف يقضي بعرضها في وسط جسر المراكب، بين مديريتي الشرطة، كما حدث لبقايا القرمطي ابن أبي الفوارس، عام (287 هـ/ 899 م)[227]، ومع الخصي وصيف عام (289 هـ/ 901 م)، وكذلك مع ليلي الديلمي عام (309 هـ)، وصاحب الشرطة نازوك عام (317 هـ/ 929 م)[228]. لكن ابتكارًا أحدث في اللحظة الأخيرة بسبب التحريق، فقُضي أن يجري ذرّ رماده من على مئذنة وليس من وسط الجسر، في دجلة. أما بشأن الرأس والأطراف الأربعة، فسنرى أن المصادر لم تتفق على مكان عرضها.

7) الشهيد

7/ 1) مِحَن التعذيب

7/ 1/ 1) نقد المصادر: الزنجي و(العذاب)[أ] الحلاجيّ

لم يكن للحلاج بين الجمع المتلهّف من المشاهدين، المحاط بقوة حفظ نظام ضخمة تجعل المشاهدة عسيرة عليه، أعداء يهللون فحسب، فقد كان هناك فضوليون ومتعاطفون، وأنصار متطرفون أيضًا ينتظرون معجزة تحرره، عسى أن تشد أزرهم لقلب الحكومة الكريهة، وحتى أصدقاء، لم تُجْدِ ملحمة إعدامه الدنيء المقززة في أن تذهب بحبهم له.

ما الذي تبقى لنا من كل هؤلاء الشهود؟.

لا شيء تقريبًا من المحاضر الرسمية، ولا من مشاهد التحريق[1]، ولا من بيانات الإعدام التي أرسلتها المستشارية الخلافية إلى الدولة السامانية (ودولتين مسلمتين أخريين معترف بهما)[2] بالطريق الدبلوماسي. ولا شيء من المحضر الرسمي الموثّق الذي يفصّل عملية الإعدام، والذي صنعه وجه الشهود ابن مكرم، (de visu)، قبل أن يودعه الوثائق، الموكّل بالحراسة عليها.

ولم يُذكر التحريق إلا في الرواية (المنسوبة إلى الشبلي)، والتي نشرها ابن باكويه في البداية. أما

الرسالة الدبلوماسية إلى البلاط الساماني فمشار إليها على نحو عابر بدافع الخلط بينها وبين رسالة مماثلة تتعلق بإعدام الشلمغاني، الشيعي المتطرّف، عام (322 هـ/ 934 م)، بقصد (صبغ) الحلاج بالحلول الشيعي، وقد نسخها ياقوت من وثائق مرو. أما المحضر الرسمي الموثّق، فقد عَبَرَت بعض ملاحظات منه إلى مصدر مالكي متأخّر، هو مصدر ابن دِحيا، وستخدمنا هذه الملاحظات في تصويب رواية الزنجي (وضعناها بين قوسين).

أما الزنجي، كاتب العدل المساعد في القضية والمرتبط بالوزير حامد، فتصمت روايته عمدًا عن الوثائق الرسمية، ذلك أنه لم يُرد سوى تقديم رواية شاهد فضولي صاحب كراهية مبطنة. وهي وثيقتنا الأساس، بالوضع الذي هي عليه، لإعادة بناء الجلسة. وهي مصدر موثوق بسبب تحريرها في أقل من عامين بعد الحادثة، ونقلها المثبت بالأسانيد (التنوخي للخطيب)، أو بالنسخ المعاصر (من الجشياري إلى ثابت بن سنان). ودقتها الموضوعية جديّة، خلا أخطاء ثلاثة عن تغافل[3] وأربعة، على الأقل، عن قصد[4]. وقيمتها الدلالية قيمة رواية موجهة إلى (أبناء الدنيا)، مذكراتٍ شخصية انتزعت منها المصطلحات التقنيّة، سواء في النصوص الصوفية المجرّمة التي ذكرت بوضوح على اللوحة المعروضة إلى جانب الرأس بعد حزّه، أم في المسار القانوني في أثناء المحاكمة. أما دقتها الذاتية فواهية، وهي تكاد تكون أفضل من رواية الصولي في هذا الشأن. ولا يهين الزنجي، بعكس الصولي، الحلاج، لكنه لا يبذل أي جهد عقلي لكي يفسّر لنا نفوذ الحلاج الفريد الذي يكاد يكون مغناطيسيًا، والذي يورد لنا أمثلة عنه طول الرواية.

وبقيت لنا رواية يتيمة بأسلوب مستقل، يخلو من الخبرة، عن أحد المشاهدين الذين تفاوتت إيجابية تعاطفهم، هي رواية القنّاد. ونشرت متأخّرة بإسناد حسن[5]. وهي وجيزة، بلا تفاصيل محدّدة[6]. تضيء على نحو خاطف طبيعة مسلمين اثنين مؤمنين، أبقيا، مع كل شيء، على تعاطفهما مع المُدان.

وقد حُررت هذه الرواية قبل مضي عشر سنين على الحدث. وهي خالية من المصطلحات التقنية.

ولا توجد عن أنصاره الخائبة آمالهم أي روايات مباشرة، لكن الأوساط الصوفية، حالها حال الأوساط الدنيوية، حفظت لنا بضعة تأملات على هيئة (أحلام) نجد فيها أنصاره، في معرض محاجّتهم ببعض تصرفات المتهم قبل التعذيب، يخلصون إلى أنه كان موضوع معجزة مُنقِذة تحرره من الآلام بنوع من الاستبدال وتحفظه إلى (رجعة) قبل يوم الديّان. ولابد من أن تكون هذه الروايات قد تتالت مباشرة بعد موته، لأن الزنجي يشير إليها. أما مصداقيتها الخارجية فذات قيمة لا تضاهى، ودقتها الذاتية كثيفة (الأصباغ) تنبع من توفيقية مؤمنة، تربط حال الحلاج بحال (صلب) المسيح كما ورد في القرآن. فقد صلب شبهه، رجلاً كان أو دابةً أو شيطانًا. أما صدقها الشخصي فيخضع والحالة هذه إلى القيمة الدلالية للتأويل القرآني الذي يتبناه الشاهد.

ويحتفظ لنا الأدب الصوفي بتأملات متعددة عن أصدقاء الحلاج المعاصرين واللاحقين، يكاد التصريح بها، مع كثير من التناقضات الماديّة كما سنرى (وهو ما يثبت أن الأصدقاء كانوا بعيدين

عن الأحداث قبل يوم الإعدام بوقت طويل، سواء من الخوف، أو بالتهديد)، يكون فوريًا بعد الحدث. وتشهد هذه التأملات على مصداقية شخصية قاطعة، متبلورة في ذاك الفعل المنفرد، أو ذاك القول الوجيز الذي دوّنوه: لكي يتأملوا به، وحتى لكي «يحققوه»: في «طقس نذري» من الأقوال الأجد.

ويجوز أن تتملكنا الغواية لقبولها كما هي عليه، كما تنقلها لنا طريقة الحديث الفردية، بأسانيد جيدة ورواة مقبولين، لكي يتحرك الإطار العام برزانة، وتدب الحياة في ظلّ الضحية التي رسمتها رواية كاتب المحكمة المساعد الزنجي.

لكن أسلوب الحديث الفردي (الذي اتبعه السرّاج والسلمي واابن باكويه، أول مصادرنا الصوفية) في القرن الرابع الهجري، ليس سوى نقل إرث من الماضي ضمن إطار مصطنع، تُلبس فيه عملية إعادة البناء المتعمّدة والدفاعية غالبًا قناعًا، ويُقصد بها إقناعنا عبر تخريج (أي إعادة نَشْر وفقًا لإسناد جديد) بهذا التفصيل أو ذاك المأخوذ من رواية أطول (لمؤرّخ سابق)، بينما تهمل بقية الرواية وكذلك راويها كونهما موضع جدل.

واستطعنا لذلك أن نؤسس أقدمية رواية طويلة واحدة على الأقل، صادرة من الأوساط السالمية. ففي هذه الأوساط كان السبق لأصدقاء الحلاج في إثبات أنه (حقق) (بموته) مثل التصوف الأعلى: والرواية هي رواية الرزّاز، التي نشرها أبو بكر بن شاذان البجلي (توفي عام 576 هـ/ 986 م) في تاريخه (وأعاد السلمي تحريرها في تاريخه وفي تفسيره)، ولابد من أنها نُشرت في نيشابور نحو عام (340 هـ/ 951 م)[7]، أي بعد ثلاثين عامًا من الحادثة. وهي رواية قصيرة، فيها ثلاثة أقوال مأثورة (وأربعة أبيات) للحلاج. وتشرح بنوع من الحركية الدراماتيكية الشديدة الوضوح الدّافع الذي يكاد يكون حالاً شطحيًا والذي كان يسيره لدى خروجه من السجن، نحو منصّة الإعدام. وتتوقف الرواية قبل الجلد، كأنها تتحفّظ تجاه كلِ فرضيّة ممكنة عن هوية ذلك الذي سلّمه الله للعذاب. والإسناد فيها موجز على نحو متعمّد، يعود إلى وسط من الأصدقاء الحنابلة (الأنماطي). ولربما حُشرت الأقوال المأثورة الشديدة الشهرة في اللحظات التي سبقت الجلد (حتى لا تجرح مشاعر الدنيويين)، لكن تطابق المصطلحات الحلاجية المضمّنة في هذه الأقوال تمدها بقيمة دلالية قوية، كما تتصف نزاهة الرواة التآزر مع ما يروونه (ويؤكد الترحّم ذلك).

نشر ابن باكويه البداية في عام (426 هـ/ 1040 م)، أي بعد ما يزيد على مئة عام عن الحدث، برخصة تعود إلى حمد (بن الحلاج الثاني)[8]. وهي رواية متكاملة عن الإعدام أصبحت تقليدية: تبدأ من ليلة السجن الأخيرة حتى التحريق، تذكر، بعد الخروج من السجن و(الوصية) ورباعية (نديمي)، فالجلد والتحريق، خمسة أقوال (منها اثنان هما آيات قرآنية) عن الحلاج أو قيلت للحلاج على الصليب (في الثالث والرابع من هذه الأقوال كان الشبلي هو الكليم). ويعتمد تكامل هذه الرواية على إسناد حمد الوحيد، وهو موضع شك، وقد قدم حمد لابن باكويه (ذلك إذا لم يبتدع ابن باكويه هذا الإسناد المباشر، الذي يعود باحتماليته الزمنية لأكثر من ستين عامًا،

إلى سنين مراهقة حمد) ذكريات مشتركة عنه وابن فاتك معًا في السجن، في حين يغفل الديلمي حمدًا في روايته، قبل ذلك بثلاثين عامًا، عن زيارة ابن خفيف للسجن (بينما يدسّه فيها ابن باكويه في نسخته عن الزيارة). وتبدو رواية ابن باكويه المستقاة من مزيج من المصادر غير متجانسة في دقتها الموضوعية (وحتى ضعيفة حين تعتمد على حمد): فهو يضيف تعديلات عقدية أشعرية في (صلاة الليلة الأخيرة)، تشوّه القيمة الدلالية لروايته. أما النزاهة الشخصية في رواية ابن باكويه فمتوسطة، فهو سلفي كادح وجامع صبور لقطع لم يصنع لها نقدًا كافيًا.

وتراجع الحنبلي الكبير ابن عقيل[9] عن مجموعه المسمى ‹أخبار الحلاج› علنًا في عام (465 هـ/ 1071 م)، بينما نجح واعظ شِمَخه؟ (= شماخي)، ابن القصاص (توفي نحو 510 هـ/ 1116 م) في نشرها بعد أن غلّفها بروايات أسطورية، تحت اسم أخبار الحلاج. فاحتفظ لنا في نواتها برواية ابن عقيل، الذي كان قد أدخل عليها بعض المقاطع من بداية ابن باكويه لكي يفنّدها بإجراء التعديلات عليها (وربما لسبب جيّد). فنجده يقدم القطعة رقم [17] بطريقة فريدة، على شكل رواية عن الشبلي (بصيغة المتكلّم) وهي نهاية (رواية حمد) وفقًا لابن باكويه، بدءًا من القول الرابع: منسوخة كلمة فكلمة، لكن إهمالها القول الثالث (سورة الحجر، آ 70: قالها الشبلي ومعروفة منذ عام 355 هـ/ 965 م) هو عمل طائش بحق. أما قطعة الأخبار رقم [2]: «الليلة الأخيرة»، فتحمل منمقات جديّة على التعديلات الأشعرية التي تبنّاها ابن باكويه، والتي يمكن كشفها بالمقارنة بالنص الأكثر قدمًا، كما رواه السلمي[10].

لكننا نجد أنفسنا هنا أمام مقطع غير متوقع ذي مصدر أصيل. فحين يجمع ابن باكويه في نهاية (رواية حمد) ستة أقوال (بما فيها «الوصية»)، يعطيها السلمي ستة أسانيد مستقلة. ولا يعود السلمي في بداية رواية مناجاة «الليلة الأخيرة» إلى ابن فاتك، الراوي الشفهي العادي، كما فعل في (رواية الرزّاز)، بل إلى كاتب مرموق، فقيه شافعي سريجي هو أبو بكر القفّال الشاشي (توفي عام 366 هـ)، وعنه إلى كاتب آخر، سريجي أيضًا، هو ابن الحداد الذي خدم فترة قصيرة كبيرًا لقضاة القاهرة (توفي عام 344 هـ/ 955 م، ويشير إليه بطريق التورية على النحو التالي: (أبو الحديد يعني المصري)، لكن تطابق الاسم متحقق حرفيًا في مخطوطة لندن رقم 888).

ويجب علينا الارتقاء إلى أعلى من عام (340 هـ/ 951 م)، فإذا ما تجرأ ابن الحداد على الاضطلاع بمسؤولية نقل هذه الوثيقة عن (الليلة الأخيرة) لمطرود من الجماعة، فلابد من أنه تلقاها، وقد حررت قبل ذلك في وسط تلامذة ابن سريج (توفي عام 306 هـ/ 918 م) القريب للحلاجية في دار دعلج في بغداد، لأن إقامته فيها كانت بين شوال (310 هـ/ 923 م) وربيع الآخر (311 هـ/ 924 م).

لكن هذه الوثيقة ذات الأهمية الرئيسة (أخبار رقم 2) في مضمونها، كثيرة الزخارف في تحريرها. فمضمونها مصطلحات تقنية جريئة (شبيهة بمصطلحات فارس، توفي عام 340 هـ/ 951 م، لكنها أكثر قدمًا)، وتحريرها على شكل حكاية (غنائية) (حيث تنتهي المناجاة السجعية عادة بقطعة

شعرية قصيرة). وهما مضمون وتحرير نجدهما في كثير من قطع أخبار الحلاج، حيث نسبر الأسانيد المحرّفة والمصطلحات المنمقة لكي نصل إلى (مصدر) أصيل، إلى ‹آلام إنجيلية› حلاجية، أكثر أصالة حتى من العذاب المفترض في الأناجيل الأربعة المتوافقة عن الطوباويات والآلام.

كيف نعيد بناء هذا (المصدر) الذي كُتب مباشرة؟، وممّ يتألف؟ وما الذي يورده عن الشهيد عدا الأخبار، رقم [2]؟ إن صيغته المتجانسة ومضمونه العقدي المترابط يشيران (للدفاع) غرضه إثبات أن موت الحلاج حقق كمال ما دعا إليه: فيتضمّن في البداية حكاية مدمجة عن نبوءات سابقة وكرامات تؤكد معناها على الطريقة الإنجيلية (وقد أشار المفيد[11] إلى ذلك). ثم استهلال (وهو ما قلّده ابن باكويه في البداية) من مقطوعتين أو ثلاث تفصّل التعذيب وتقوّل الحلاج كيف اكتشف تحقق رغبته الأصيلة بالموت ملعونًا[12]: هكذا تضع أخبار رقم [2]، الموضوع في المقدمة تقريبًا، وتعبر عن النذر الفريد لحياته (خلال ليلته الأخيرة). ويضع مؤلف ‹الدفاع الأدبي›[13] قبلها تمامًا (من دون أن يتجرأ على وصف التعذيب، مثل الرزّاز) قطعة أكثر إثارة للدهشة من أخبار رقم [2]، هي أخبار رقم [1]، التي تجعل الحلاج يعبّر علنًا، لدى وصوله إلى الساحة، عن فرحه بالموت في سبيل الله وعن عفوه عن جلاديه.

إن مسألة التشابه الأصيل بين أخبار رقم [2] و أخبار رقم [1]، مسألة دقيقة: إذ تحقق أخبار رقم [1] ما سلف في أخبار رقم [48]، كما تحقق أخبار رقم [2] ما سلف في أخبار رقم [50 – 52]: وتشكل هاتان القطعتان جزءًا من مجموع ذي أسلوب واحد، لكن أخبار رقم [1]، المحرومة من الموثوقية الموضوعية التاريخية العائدة لأخبار رقم [2]، تجعلنا نصطدم بمعوقات لابد من أن نضعها في الاعتبار بحيطة شديدة، حتى وإن كانت مطابقة شخصية مؤلّف (الدفاع) مع شخصية التلميذ ذي الحالة النفسية الاستثنائية (شاكر، على سبيل المثال) يحرّضنا شخصيًا على تذليلها.

إن التعليق الشعري الوجيز على أخبار رقم [1] (من دون أن ننسى أنها منمّقة بشدّة)، أي قطعة «اقتلوني»، غائب عن كل مخطوطاتنا، لكن ذكرها عند كل من سعد الفرغاني وشمس الكيشي يدفع بنا إلى إعادة تأطيرها في النص (وهو ما لم يتجرّأ عليه بول كراوس P. Krauss):

1) صحيح أن هذين المؤلّفين من القرن الثامن الهجري، لكن أبا طالب المكي (توفي عام 360 هـ/ 990 م) يذكر في كتابه ‹قوت القلوب› قصيدة جدّ مشابهة[14]، فلابد من أن يكون بيتان مثل «اقتلوني» جزءًا من مقاطع الأخبار التي أُسقطت كتابةً وتواترت شفاهةً.

2) إن المشاعر المنسوبة إلى الحلاج في أخبار رقم [1]، من تقبله السعيد لآلات التعذيب ورغبته الحقيقية في الخضوع لها حتى النهاية هي شيء شاذ في الإسلام (حيث يُعد صلب المسيح، وبدافع الحشمة والحياء، وهمًا بصريًا، لأن الله استبدله قبلها بمشعبذ). فكيف يمكن من ثم أن توصف هذه المشاعر على هذا النحو، وبهذا الجلاء، في حين لم يقدّر للرأي العام المسلم أن يقتنع علمًا بحقيقة عذاب الحلاج الأليم كمنّة جليلة طلبها

هذا الشهيد سوى بعد ثلاثة قرون، وذلك بفضل كل من ابن القصّاص وشهاب الطوسي ونجم دايا؟ نستطيع الإجابة بأن هذه القناعة سادت بفضل العمل السرّي الذي أذاع هذا (الدفاع)، وليس بفعل نسخ شافّ شاحب لبعض الترانيم النصرانية (إذ لا تحرك اللغة العربية لكاتب آشوري مثل هذه المشاعر). فالصلابة العقدية للتعبير الحلاجي في أخبار رقم [1]، بالاستخدام الشديد الأصالة والعمق لثنائية لاهوت - ناسوت لم يعد ممكنًا بعد عام (360 هـ/ 970 م)، وهو تاريخ إعلان زندقة فارس اللاحقة، وهو ما أدّى إلى تلطيف هذا المذهب(15)، وأكّد ظواهر الأصالة الأخرى.

3) هل من الممكن إعطاء المُدان هذه الفسحة للصلاة والحديث إلى العامة؟ إن العرف السائد في الشرق يجيز ذلك تمامًا، فمنذ بضع سنين، حضّرت الشرطة العراقية لشنق محام نصراني متآمر في مكان عام في الموصل عقب ثورة يزيدية، فرُخّص لهذا المتهم توجيه خطاب للعامة والحبل يلف عنقه، ثم كانت ضربة قدم قلبت المرقاة التي ارتكزت عليها قدماه، لكي يتعلق في الهواء.

4) إن الدور المنسوب (للواسطي)، وكذلك للشبلي في أخبار رقم [1]، يظهرهما أكثر شجاعة مما هما عليه في الرواية السابقة التي كان القنّاد (وهو الواسطي ذاته) قد حررها، لكن هذه الرواية هي في ذاتها للاستخدام الخارجي (خارج الوسط الصوفي).

5) هل يتطلّب الرجوع في الأفق (التأملي الذي يُحدث المسافة) بين أخبار رقم [1] والحدث المنظور فيه مدّةً للنضج؟ كما هو حال الإنجيل الرابع (الأجزاء 14 - 17)، حيث تطلّب الأمر نصف قرن من الزمان حتى ينضج التأمّل عند الشاهد؟ ألا نستطيع بسهولة، قبول الرجوع في المكان وليس في الزمان: ذلك بأن يكون الكاتب المفترض (للدفاع) قد حرره في خراسان (حيث كان شاكر موجودًا) لكي يؤيّد القول برجعة (عودة تماثل عودة المسيح بين الصلب والبعث) الحلاج، وهو ما نودي به بالفعل في طالقان: وذلك قبل التفكير في العودة، يعني شاكر، إلى بغداد ليسأل شهود التعذيب؟ إنه أمر غريب أن تكون نصوص الأخبار القصيرة التي تتحدث عن التعذيب عينه هي نصوص مدسوسة في زمن متأخّر كما لاحظ بول كراوس آنفًا.

أظن إذًا أن الحبكة الأصلية لأخبار رقم [1] هي منذ عام (310 هـ/ 923 م) حالها حال أخبار رقم [2]، وأن (الدفاع) الأصلي لشاكر (وهو ما أسمّيه الطبعة الأولى من الأخبار) لا يتضمّن سوى زيادة قليلة على هذين النصّين ولا يذهب إلى ما هو أبعد من افتتاحيات الإعدام.

إن (المصدر الأصلي) الوحيد، صديق الآلام الحلاجيّة، العذاب (أخبار رقم 1 - 2)، يعود مع كل نقائصه إلى بداية عام (310 هـ/ 923 م): تمامًا مثل رواية الزنجي. ولكي نعتمد في إعادة البناء النقدي للاستشهاد الحلاجي على هاتين الشهادتين، يجب علينا حلّ مسألة أخيرة: النيّة الأصلية، نشدان الحقيقة التي تحرّك كلاً منهما.

يروي الزنجي انطباعاته المباشرة عن التنفيذ على وتيرة واحدة، كما روى انطباعاته عن الإدانة، من دون أن يكشف لنا ما صمت عنه: فروايته بيان على شكل نادرة، تحكي تدمير الجسد المادّي، ثم تحكي، وبعد تمام هذا التدمير، عن خليط من الصفات الشخصية المغلوطة والنظريات الدينية العقيمة التي أحاطه (أحاط الحلاج) بها كأنها هالة تحيط بشبح.

بينما يجعل محرر العذاب الحلاج يتكلّم، ويقتبس من مقاطعه الإشارات التحريضية التي ستلهم قرّاءها التأمل، لربما بعد ضبط القافية فيها. إذ لا تصبح الرواية تاريخية بحقّ إلا عندما (تفكّ) (بالشرح والتفسير) العقد المميّزة للحياة الذي تتتبعه و(تعيد إحياءه): عقدٌ مثل النذر التي يلتقي فيها الماضي والمستقبل، مثل (دعوات المشاركة) الموجهة إلى الأصدقاء الراغبين في ترك كل شيء بحق لكي يفهموا هذه الدعوات: وذلك بقصد الارتقاء بالمهمة المشتركة التي ورثوها عبر هذه الدعوات، أي استعراض الأمل فيما هو كامن في الماوراء، هناك حيث التحق الحلاج بشاهد الأزل. لقد دعا الحلاج تلميذه شاكرًا تحديدًا في (رسالة) كان للقبض عليها أثر في القضية، دعاه لكي يهدم كعبة جسده، ويموت ضحية مثل هدي الحجيج إلى مكة. لذلك ننسب (العذاب) إلى شاكر، ونراها جوابًا عن رسالة صديقه، لأننا نعرف من طريق السلمي أن شاكرًا نصّب نفسه مسؤولاً عن تحرير (خطب الحلاج)، قبل أن يعود إلى بغداد ويُقتل لأنه آمن بالقيمة الأبدية والحقيقة الجوهرية في مواعظ الحلاج: في أن الاستشهاد الحقيقي، يكمن في شهود أن الحق هو تأكيد الله عندما تغيب حضرة الله وتغيب نصرته في أهوال الاحتضار الأخيرة. إن نيّة (العذاب) ذات شفافية مطلقة و(بدلية) كاملة، في حين نجد نيّة الزنجي نيّة حيرانة ومكدّرة.

بما أن الحقيقة ليست تأكيدًا من جانب واحد على صدق شخصي مستمر وحسب، لذلك يجدر بنا أن نلاحظ، عبر هاتين الروايتين عن حادثة دموية، في فرق انكسار شعاع شخصية البطل على ضمير هذين الشاهدين، الأول قريب جسديًا، كاتب دولة ارتيابي هو الزنجي، الآخر على اتصال (روحي) مع البعد، متصوّف يلتهب حماسةً هو شاكر. ويجب أن نعزو (لتحفيز) شخصية الحلاج الروحية القوية على مؤلّف الأخبار رقم (1 - 2)، (الوتيرة العالية) في أسلوب هاتين القطعتين: وذلك لصبغة في أستاذه حاز قبسًا منها فجعلت منه بدلاً (أي للحلاج) في بذل الذات، وليس إلى الأصالة الأساس في التلميذ. وإذا ما فعل التحفيز فعله أيضًا على خصم مثل الزنجي، فإن صبغة الحلاج تنعكس على نحو مغاير في روايته، على جهل منه. إذ يصبغ بإدخال ما هو خارق للطبيعة، على أنه (شعوذة) خارجية، روايته بألوان شعبية (تراثية) مقلقة وباهتة، قد تلمسناها سلفًا في (المعجزات) المذكورة على هامش القضيّة. لكن الألوان تزداد حدّة في نبرتها فيما يخص التعذيب، حيث تدب الحياة في (المشهد) بالتواتر الفوري لمواضيع نموذجية شعبية، ترتجّ بموسيقى غريبة، أخروية. وعلى جهل من الزنجي، فإن بعض التفاصيل الدقيقة التي ذكرها بازدراء، والتي (أسقطها) مسكويه عند نقله روايته على أنها (جهالات)، كان لها ضجيج قرونًا عديدةً في المخيلة الإسلامية الشعبية، انتهت إلى أن (تتخذ مقامًا)، بأن تتجسد في صورة (أحداث) تاريخية: مثل صرخة «الله في دمي»، ونبوءة فتح القسطنطينية[16]، والرماد (الملقى في الهواء وفي

دجلة) لكي تسفيهم الرياح[17]، و(الحزن العلني) لنصر الحاجب، الذي أشار إليه الزنجي علامة ضعف روحي دون أن يتكهّن ب (تقنينه)، أي الحلاج، المستقبلي بالفتوّة، (فارسًا للخارجين عن القانون)، البطل المطرود من الجماعة الملعون بالحب.

7/ 1/ 2) شهادة الزنجي كاتب المحكمة المساعد الرسمية: أخطاؤها

فلما كان بعد عشاء الآخرة وافى محمد بن عبد الصمد إلى حامد ومعه رجاله والبغال الموكفة. فتقدم إلى غلمانه بالركوب معه حتى يصل إلى مجلس الشرطة (الضفة الغربية)، وتقدم إلى الغلام الموكل به بإخراجه من الموضع الذي هو فيه وتسليمه إلى أصحاب محمد بن عبد الصمد. فحكى الغلام أنه لما فتح الباب عنه وأمره بالخروج وهو وقت لم ينفتح عنه في مثله قال له: من عند الوزير؟ فقال محمد بن عبد الصمد، فقال: ذهبنا والله. وأُخرج وأُركب بعض تلك البغال الموكفة واختلط بجملة الساسة وركب غلمان حامد معه (ابن دِحيا، الصفحة 104: 'واجتمع الناس عليه في طريقه فخاف أن يقتلوه (أو: أن يقتلوا الحلاج) فقال لهم: ليس هذا الحلاج، الحلاج في دار الوزير') [راجع اللوحة رقم ثمانية] حتى أوصلوه إلى الجسر ثم انصرفوا. وبات هناك محمد بن عبد الصمد ورجاله مجتمعون حول المجلس».

«فلما أصبح يوم الثلاثاء لست بقين من ذي القعدة، أُخرج الحلاج إلى رحبة المجلس (مجلس الغربية) وأُمر الجلاد بضربه بالسوط. واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم». (ابن دِحيا، الصفحة 104: «فلما ضُرب أربعمئة سوط صاح صيحة: قد فُتحت القسطنطينية[18]. فلم يُسمع منه، فلما ضُرب ستمئة قال: ها هنا رجلان من أولياء السلطان عندهما مئتا ألف دينار. فلم يُلتفت إلى قوله. وخيف عليه الموت قبل أن يُنفذ فيه ما خرج به الأمر وأمر الجلادون بتخفيف الضرب، فخُفّف عنه باقي الألف)[19]». - ملحوظة: الرقم الأقرب: (500) سوط = ضرب الموت، وهو رقم ابن باكويه. لكن الزنجي استطرد: «فضرب إلى تمام الألف سوط، وما استعفى ولا تأوّه. بل لما بلغ ستمئة سوط قال لمحمد بن عبد الصمد: ادع بي إليك فإن عندي نصيحة تعدل فتح قسطنطينية، فقال له محمد: قد قيل لي إنك ستقول هذا وما هو أكثر منه وليس إلى رفع الضرب عنك السبيل».

«ولما بلغ ألف سوط قطعت يده ثم رجله ثم يده ثم رجله (ملحوظة: لابد من أن يكون وقتها قد أُسند على ركيزة، باديًا للعيان). وحُزّ رأسه. (ابن فرحون، 242: ثم ألقي جسده ومازال فيه رمق من فوق النطع). وأُحرقت جثته (الوطواط، غُرر، 129: «ولُفّ في ردائه»، ملحوظة: في بارية، وفقًا للشبلي ووفقًا للعادة.«وأُحرق بالنفط» (المصدر نفسه).

- كلفة هذا التحريق: 9 دراهم عام 333 هـ وفقًا لمسكويه،الجزء 2، الصفحة 80».

«وحضرت في هذا الوقت وكنت واقفًا على ظهر دابتي خارج المجلس والجثة تقلّب على الجمر والنيران تتوقّد (راجع العطار[ب]، منطق الطير، البيت 4233 وما يليه: 'وأقبل عاشق يحمل عصا في يده، وجلس على كومة الرماد، ثم أخذ يتحدث وقد اضطرب

كالنار، حتى جعل الرماد يموج ويثور، فكان يقول في تلك الآونة: قولوا الحق . .'). ولما صارت رمادًا، ألقيت في دجلة، ونصب الرأس يومين ببغداد، على الجسر (ملحوظة: على الجذع بين الجسرين)، ثم (كذا: في الواقع مدة عام في متحف الرؤوس في القصر) حُمل إلى خراسان وطيف به في النواحي.

يحمل هذا البيان المفصّل من شاهد عيان متورط في الأحداث أخطاءً تتراوح في لا إراديتها، إضافة إلى بعض التحريفات المتعمدة. فلماذا يؤكد الزنجي أن الألف ضربة سوط قد نُفّذت بالكامل، في حين ينفي مصدران آخران مستقلان هذا؟ ولماذا لم يقل شيئًا عن الوقت الذي مضى بين تقطيع الأطراف وقطع الرأس، حيث رُفع الحلاج على جذع أشبه بالصليب ساعتين، أو اثنتي عشر ساعة على مرأى من الجميع وفقًا للحكم القرآني؟ لماذا لم يقل، وقد اعترف بتواجده في أثناء التحريق إلى النهاية كاتبًا وزاريًا، إنه كان هناك إلى جانب الوزير حامد: وقد أتى الوزير بشخصه ليعاين إعدام المتهم، وأشهد (الشهود العدول) أمام الجمع على شرعية هذا الإعدام؟ وقد أكد ذلك مصدر ابن دِحيا الكلامي (إضافة للتوزري: المصدر الصوفي)، حيث قال في الصفحة (104): «ثم قُطعت يداه ورجلاه ورأسه وأحرقت جثته وذُريت في الماء (النهر)، ورُفع رأسه (على رمح، قبل أن يُثبّت على وتد)، وكبّر المسلمون، وتذكّروا إنذار رسول رب العالمين بالدجالين والكذّابين، فظهر صدقه كما قال، وحقق الله ذلك المقال». ولا يحدد الزنجي المكان الذي رُمي منه الرماد، ولا، وهو الأهم، أين عُرض الرأس. وقد بقي المكان الذي رمي منه الرماد مقصدًا يُؤَمّ في زمن المعرّي عام (399 هـ/ 1008 م): «وبلغني أن ببغداد قومًا ينتظرون خروجه وأنهم يقفون بحيث صُلب على دجلة يتوقعون ظهوره» 'رسالة الغفران'، وقد رآه أحدهم (البقلي). ثم بعد ذلك رآه الولي أحمد كبير وفقًا لأسطورة شيوخ البطائح (الرفاعي) التي رواها الوزير المنغولي رشيد الدين[20]، وقصّة أخته التي حبلت بعد أن شربت من رماده (الأسطورة اليزيدية). أما بشأن عرض الرأس فإن تعليقه على الجسر لم يكن إلا مدة قصيرة، إذ يؤكد الخُطبي ويتمم المسعودي[21] مؤكدًا: «(ورُفعت رأسه ويداه) على سور السجن المعروف بالمترف في هذا الجانب». وقد حل هذا السجن الجديد محل قصر القرار وهو من دون شك الحضرة العباسية (أي الجزيرة)، التي قال القنّاد إنه رأى الحلاج معروضًا فيها.

ويجب، وفقًا للعرف، أن يكون هناك كتابة معلقة بأذن[22] الرأس المعروض، تقول: «هذا رأس الكافر المشرك الضالّ، وهو فلان بن فلان، ممن قتله الله على يدي الإمام فلان (= الخليفة) أمير المؤمنين. بعد أن أقام عليه الحجّة (بادعائه الحق الإلهي)، والحمد لله الذي عجّل به إلى ناره وأليم عقابه. فاستحلّ أمير المؤمنين دمه، ولعنه»[ج].

لنعد إلى رواية الزنجي:

وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يومًا (ملحوظة: هل هي إشارة إلى تأبين نصر؟). واتفق أن زادت دجلة في تلك السنة زيادة (مقاسة بالمقياس المنشأ عام 293 هـ، بتقليد النيلومتر Nilometre في الروضة (الأندلس)) فيها فضل (بلغت ثماني عشرة

ذراعًا وفقًا للهمذاني في نهاية ذي الحجة - نهاية نيسان)، فادعى أصحابه أن ذلك بسببه، ولأن الرماد خالط الماء.

وزعم بعض أصحاب الحلاج أن المضروب عدو الحلاج، ألقي شبهه عليه (ابن سنان: كما حدث مع عيسى ابن مريم). وادعى بعضهم أنهم رأوه في ذلك اليوم بعد الذي عاينوا من أمره (ابن سنان: في اليوم نفسه) والحال الذي جرت عليه، وهو راكب حمارًا في طريق النهروان، ففرحوا به، وقال: لعلكم مثل هؤلاء البقر الذين ظنّوا أني أنا هو المضروب والمقتول. وزعم بعضهم أن دابة حوّلت في صورته.

وكان نصر الحاجب، بعد ذلك، يظهر الترثّي له ويقول إنه مظلوم، وإنه رجل من العباد.

وأحضر (أي أحضر حامد) جماعة من الورّاقين، وأُحلفوا على ألا يبيعوا شيئًا من كتب الحلاج ولا يشتروها.

ولعل الفقرات الثلاث الأخيرة من رواية الزنجي التي حذفها مسكويه على أنها (جهالات) (وانظر كتاب ‹العيون› حيث هي خرافات)، تستحق فحصًا منهجيًا، وهو ما سنقدّمه لاحقًا.

هل نستطيع إحصاء عدد الحضور في أثناء التنفيذ؟ «خلق لا يحصى عددهم» كما يقول الزنجي. أما المسعودي (المصدر نفسه) فيقول: «كان يومًا عظيمًا، (تعبير قرآني، سورة المطففين، آ 5) لمقالات حُكيت عنه في الديانة كَثُر متّبعوه عليها والمنقادون إليها». ويقول ابن فضل الله: «إلا أنه حُكي أنه لم يحضر واقعته إلا من أصيب، وأخذ من البلوى بنصيب» (يتبعه في ذلك الساري، أمّا عبد الله الشلبي نجم دايا فكان على نقيض ذلك إذ قال (بالخير لأصحابه وأعدائه)). وفي ‹مناقب›، التي ذكرها أبو يوسف القزويني، عن سبط بن الجوزي، مرآة): «ولم يبق ببغداد إلا من شهد قتله» (مخطوطة لندن، 75).

7/ 1/ 3) شهادة ابن الحداد وجه شهود القاهرة عن ليلة الحلاج الأخيرة و(شهادته الروحية)

بإسناد عن أبي بكر بن الحداد، عن إبراهيم بن فاتك، عن شاكر:

لما كانت الليلة التي أُخرج فيها الحلاج من الحبس قام فصلّى ركعتين، فلمّا فرغ من صلاته لم يزل يقول ‹مكرٌ مكر› إلى أن مضى من الليل أكثره. ثم سكت طويلاً. ثم قال حق حق. ثم قام قائمًا، وتغطّى بإزار وائتزر بمئزر، ومدّ يديه نحو القبلة، وأخذ في المناجاة:

نحن شواهدك[23].

نلوذ بسنا عزّتك، لتبدي ما شئت من شأنك ومشيئتك. وأنت الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

تتجلّى كما تشاء مثل تجلّيك (في السماء الأزلية أمام الملائكة وإبليس) في مشيئتك كأحسن صورة (الإنسان، آدم)[24]: والصورة فيها[25] الروح الناطقة[26] بالعلم والبيان والقدرة والبرهان.

ثم أوعزت إلى شاهدك الأنّي (= أنا، الحلاج) في ذاتك الهوّي[27]،
كيف أنت إذا مثِلت بذاتي[28]، عند عقيب كرّاتي[29]، ودعوت إلى ذاتي بذاتي، وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي، صاعدًا في معارجي إلى عروش أزلياتي عند القول من بريّاتي[30]
إنّي أخذت وحُبست وأُحضرت وصُلبت وقُتلت وأُحرقت واحتملَت السافيات[31] الذاريات أجزائي[32]
وإنّ لذرّةً من ينجوج[33] مظانّ هاكول[34] متجلّياتي[35] لأعظم من الراسيات[36]»
ثم أنشد يقول[37]:

أنعي[38] إليك نفوسًا طاح شاهدها
فيما ورا الحيث بل في شاهد القِدم[39]
أنعي إليك قلوبًا طالما هطلت
سحائب الوحي فيها أبحُرَ الحِكَمِ
أنعي إليك لسان الحق مذ زمنٍ
أوْدَى وتذكاره في الوهم كالعدم
أنعي إليك بيانًا تستكين له
أقوالُ كلّ فصيحٍ مِقوَلٍ فهم
أنعي إليك إشارات العقول معًا
لم يبق منهن إلا دارس الرِمَمِ
أنعي وحُبّك أخلاقًا لطائفةٍ
كانت مطاياهم من مُكمَدِ الكَظَمِ
مضى الجميع فلا عين و لا أثرٌ
مُضيّ عادٍ وفُقدانَ الأُلى إِرَمِ
وخلّفوا معشرًا يحذون لُبسَهُمُ
أعمى من البَهْم بل أعمى من النَعَمِ

هذا النص النثري ذو الإيقاع المتقن مشفوع بنص شعري أقل كثافة، لا يتطابق مع النثر إلا في عنصر وحيد (مصطلح (الشاهد الآني) الشديد الأهمية)، وقد خدم هذا المصطلح الحلاج في مناسبة أخرى (في شرح للقرآن سورة ق، آ 37). ولربما اقتبسه عن معلمه النوري، واستخدمه شاكر هنا من أجل إعطاء مظهر متناسق لكل مجموع الأخبار، حيث تزدان كل مناجاة نثرية بقصيدة قصيرة، كما في الحكايات الغنائية. إن هذا النص المحمّل بالمعنى هو النص، المفتاح لفهم كل الفكر الحلاجي. وقد أعاد شافعي سريجي، هو القاضي ابن الحداد وجه شهود القاهرة وقتذاك، هذا النص إلى الحياة في أثناء إقامته في بغداد عام (310 هـ/ 923 م - 311 هـ/ 924 م)، أي تقريبًا بعد عام من تعذيب الحلاج. فبعد وصوله إلى القاهرة قادمًا من بغداد في ذي القعدة من

عام (311 هـ/ 924 م)، لم يعد إليها كما يبدو حتى وفاته (344 هـ/ 955 م)، اللهم إلا إذا كان ذلك عند إعادة القرامطة للحجر الأسود عام (399 هـ/ 950 م). ومما تجدر ملاحظته باهتمام هو جرأته في نقل نصّ هذا المتهم على مسؤوليته المهنية إلى أولئك الذين، مثل أبي بكر القفّال، نقل إليهم طرائح فقهية معيّنة عن ابن سريج. وقد دافع ابن سريج عن الحلاج حتى مماته، وكان وقف دعلج المنشأ في بغداد لتثبيت مذهب ابن سريج الشافعي في بغداد هو المكان الذي نُقل فيه هذا النص إلى ابن الحداد. ومن طريق من؟ ما لم يكن من طريق شاكر العائد إلى بغداد ليُقتل مثل أستاذه: عام (311 هـ/ 924 م). إذ لا يبدو أن ابن الحداد قد تلقاه عن ابن فاتك. وإذا ما أسنده ابن باكويه لابن فاتك الذي نقله لحمد بقصد صناعة تخريج، فإن السلمي (الذي نسخ عن أبي بكر البجلي على الأغلب) استخدم إسناد أبي بكر القفّال الذي يعود إلى ابن الحداد: (أبي الحديد، يعني المصري)، وهي طريقة رزينة، وإضمارية بحقٍ، للإشارة إلى ابن الحداد.

وقد أدرك كل من الخطيب والذهبي والبِقلي أهميته، وأعاد بول كراوس بناء النسخة المخففة بصبر، وهي التي تزودنا بها (النسخة) الأخيرة من الأخبار، أي نسخة ابنِ القصّاص. لكن من الواضح أن شاكرًا، ناشرها الأول أو بالأحرى (محررها)، ليس مسؤولاً بالتأكيد عن هذه التخفيفات، التي هي سابقة لمراجعة ابن عقيل عليها غالبًا.

ويجعل هذا النص، كما هو عليه، من الحلاج داعيًا عن سبق إصرار إلى (وحدة الشهود)، أي أحد القائلين بالشاهد (أولئك الذين يقبلون بأن لله (شهداء) يكلّفهم بحق الكلام باسمه، بالضمير الأول). وهو ما يستحضر طريحة الروح القديمة (الحلول)، وهي طريحة حنبلية متطرفة تخلى عنها الحلاجيون بعد فارس[40]، ونعرف أن المتكلم الأشعري أبا إسحق الإسفرائيني، وبعد أن أخفق في جعل النصرآباذي ينكر الحلاج، أجبره على التخلي عن طريحة الروح القديمة، فكان النصرآباذي مسؤولاً عن التخفيفات التي أصابت نصّنا على الأغلب.

7/ 1/ 4) فساد الأخلاق في ذلك الزمان وفقًا للكسروي

يصعب أن نمنع أنفسنا من مقارنة نعي الحلاج المضاعف، هذا النعي الذي يعلن فيه النثر استشهاده لأجل الحقيقة قبل الشعر الذي يندب أهل المدينة بسبب الويل المحدق بهم، مع قصيدتين معاصرتين ليزدجرد الكسروي[41]، اللتين نقول إنه لربما كتبهما مفكرًا بالحلاج المقتول. فقد كان هذا النبيل الساساني الأصل صديق الوزير الخاقاني الثالث (312 هـ/ 924 م)، وقد عرف معاونه، الكاتب الحلاجي محمد بن علي القُنَّائي بالتأكيد، هذا وقد تفحّص يزدجرد كل ظواهر انحلال بغداد، فحضّر دراسة مدنية مذهلة هي كتاب (صفة بغداد). وهو كتاب لم يُعثر عليه بعد:

يا بني المحصنات بالخصيان
بين حرّ وحرّةٍ باللسان
بين بِكْر مكنونة بالمعاني
نُقلت جذعةً إلى قَرنان

كظهور القبور مصقولة الظا
هر تحوي خبائث الأنتْان[24]
وجدت الناس قد فتنوا جميعًا
ببيت البول أو بيت الخراء
فسوقٌ لا يفتر للزناء
وأخـــرى للواط وللبغاء
وأخرى لا يبور السحق فيها
إذا اعتكف النساء على النساء
فتبًّا للعـــلوم و حامليها
وأعلمهم يبيت بلا عشاء
ويضحي[د] والكلاب أعزّ منه
غداة الصيد في طلب الظباء
فمن ذا ينكر الطوفان مع ذا
وأن يرمي بأحجار السماء[34]
متى يدرك التحرير بختًا بعقله
ويُحرز حظًّا بالبيان وبالنّطق
ويحتال للمقدور حتى يُزيله
بحيلة ذي البخت المكمّل بالحُمْقِ
أبَتْ سنّةُ الأقدار غير الذي جرى
به الحكم في الأرزاق والخَلق والخُلق
فلا تخلفيني بالأماني فإنّها
تقود عزيز القوم حرًّا إلى الرقّ
وكوني مع الحقّ المصرّح واصبري
كصبر المسجّى في السياق على الحَقّ
فما صبر المكروب وهو مُخَيّر
ولكنه صبرٌ يدلّ على صدقِ[44]

7/ 1/ 5) المسؤولون عن دم الحلاج ووصف موقفهم

جرى العرف على أن يحضر الشهود، ممثلو الأمة الإسلامية، إعدام المرطيق، لكي يسمعوا ويرددوا جملة القاضي التقليدية: «دمه في عنقي». وهي جملة سُجّلت قبل ذلك بأربعين عامًا في بغداد (قضية غلام خليل ضد النوري، عام 262 هـ/ 875 م). وحضور الشهود يجعلهم متآزرين مع القاضي كونهم موقعين على الحكم.

وهناك نص[45] يلاحظ أن الوزير حامدًا قد استفاد من العرف الدارج في شأن الحلاج، فبعد أن جعل صاحب الشرطة يقرأ نص الحكم (الموقّع من قبل الشهود الأربعة والثمانين)، بذل عناية في إعتاق المنفّذ من المسؤولية (وإعتاق نفسه أيضًا)، وذلك بإدخال استدعاء للشهود لجعلهم يعلنون بصيغة تفسيرية أن لا الخليفة ولا آمر الشرطة ولا الوزير نفسه هم صانعو الحدث، وذلك قبل الجملة الطقوسية «دمه في أعناقنا».

يمكن أن يكون هذا الإدخال صحيحًا، ولربما استخدم لتثبيت الاجتهاد القائل بإدخال أمور التصوف ضمن اختصاص القضاة (وهو اختصاص مثار جدل بسبب فتوى التوقّف الصادرة من ابن سريج الشافعي، والتي أنقذت الحلاج عام 301 هـ)، ولتثبيت موقف الفقهاء المتمثل في كراهيتهم للمتصوفة والحلاج على رأسهم.

ويمكن أن نأخذ على هذا النص أنه وحيد ومتأخر (التوزري ومن ثم ابن القصاص)، ومكتوب بأسلوب درامي، فابن القصاص هذا هو الواعظ في آخر بلاط أميري مسلم في شيروان[هـ] (فريدون بن فريبوز زوج تمارا النصرانية، أخت الأمير الجيورجي داود الثاني (483 ـ 519 هـ)، والذي استبدل، أسقف من دشقنديدي، هو سيمون به، أي بابن القصاص). ويمكن أن يكون قد ابتدع كل هذه الرواية في نسخة الأخبار الرابعة لكي يطابق الحلاج مع المسيح، وذلك بأن ينسب تصرّف بونس بيلاطس[و] إلى حامد. لكننا نجيب أن شهود بغداد كانوا مسؤولين عن دم الحلاج قانونًا قبل إيماءة حامد هذه، أكثر من كونهم أعوان برأبّا المجهولين، الذين حرّضهم المجلس الأعلى الصدّوقي (اليهودي) أمام قيافا على هذا النحو. وأن اللعنة الإلهية على بني إسرائيل (وفقًا لسورة النساء، آ 155) لم تكن بسبب دم المسيح «الذي لم يُقتل حقًّا»، بل بسبب تهمة الفاحشة التي حملوها على أمه مريم بنعتها أنها بغي وأم مَمْزِر[ز]. ومن ثم لا يستطيع ابن القصّاص استبصار محاجّة كهذه لتأويلها.

ولكي نحكم على تصرّف الوزير، يكون من الضروري جدًا أن نحدد من هم المسؤولون حقيقةً عن هذا الحكم بالإعدام. إذ يرتب حكم كهذا ثلاث مسؤوليات تقع على:

أ) السلطان أو الوزير: أي نائب الخليفة على أمن الدولة: وهو الذي يقرر ما إذا كان الحفاظ على النظام العام يتطلّب تنفيذ الحكم القانوني بالإدانة، وينوب عن الخليفة، كما قال حامد للمقتدر[46] صراحة: فيضطلع الوزير بضمان التعزير، وهو على نحو أن يعلن المتهم صيغة للارتداد، أي إنه: «متى خالفت ذلك أو بان منّي غيره فأمير المؤمنين، أطال الله بقاءه، في حلّ وسعةٍ من دمي»[47].

ب) القضاء: أي القاضي نائب الخليفة على القضاء الشرعي: الذي يستشيره الوزير في الفتوى المجرّمة للمتهم لاستيفاء (حقوق الله)، فيجوز أن يحكم بأن «دمه حلال». ويجب أن نتذكر أن القاضي أبا عمر هو مفتي الفتوى الخاصة بالحكم ومزكّي الشهود الموقعين في آن.

فلم يكن والحال هذه قادرًا على أن يعفي نفسه (مع حامد) من المسؤولية، فيلقيها

على الشهود منفردين، كما كان حال ذلك القاضي في قرطبة الذي تنبّه متأخرًا بعض الشيء إلى أن الشهود أثقلوا كاهل المتهم، فقال لهم بعد حكم الإعدام: «إثم ذلك على رقابكم»: ممارسًا بذلك حقّ التجريح والعزل الذي يمارسه القاضي على الشهود[48].

ت) حكم الشعب، الممثل بجماعة (الشهود العدول): لسان حال ضمير الأمة، والموثّقين لكمية الضرر التي سببها المتهم لمصلحة المسلمين، والموجبة لإعدامه، في أثناء التحقيق الابتدائي وفي المحكمة وعند تنفيذ الحكم. إنهم هم في النهاية من يحدد المسؤولية، وفقًا لِ «ثمن الدم المهدور»، المنصوص عليه شرعًا في الإسلام. وكان الخليفة في عام (315 هـ/ 927 م)، هو هدف مظاهرات المؤمنين البغداديين لإبطاله جدوى الفرائض الشرعية للأمة، بسبب انحرافه عن جادة الصواب[ح] (وهو ما سهّل إقصاءه في عام 317 هـ/ 929 م). أما في عام (309 هـ/ 922 م)، فكان تحفيز ابن مكرم، رئيس الشهود المعينين من قبل أبي عمر و(السوط) عليهم، هو الذي حرّضهم للمطالبة بإعدام الحلاج.

لقد قدّر الوزير أن نظرية (المهدي) الصوفية الحلاجية ستضع التأييد للسلطة والقانون في خطر، بينما وقّع القاضي أن الحلاج، و(بنقله النذري للحجّ) (التعريف)، غيّر أحد الفروض الخمس الأصلية، وعدَّ قرّاء القرآن والفقهاء أن نظرياته في الاتحاد بالعزيمة الإلهية، بتفسير (تأويلي) للقواعد التشريعية، يحمل هجومًا على طبيعة التنزيه المذكورة في القرآن. أما رغبته في إبطال الحج بنذر نفسه ضحية فأودت بالكيل لأن يطفح، ونهضت كل هذه العداوات المتفرقة لتصبّ في رغبة قوية في الانتقام الجماعي، انطلقت من أعماق الأمة الإسلامية إلى شفاه (الشهود العدول): لإدانة الأخلاقية الزائدة والمسيحانية الخارقة عند متصوّف يعدُّ نفسه «الشاهد الآنيّ» لروح إلهي يدعوه «الشاهد الأزلي» غير المخلوق، على أنها، أي هذه الأخلاقية وهذه المسيحانية، تجديف وسباب.

نظن أن القراء شكلوا الأغلبية بين موقعي المحضر الأربعة والثمانين، من متصوّفة سابقين من مدرسة الكسائي[49] وتلاميذ ابن مجاهد، كورّاقه طلحة، وفقهاء ظاهريين ومالكيين يقودهم ابن مكرّم وجههم، يمثلون البلاد الخاضعة قضائيًا لأبي عمر، ومعتزليّ واحد على الأقل هو أبو الحسن البلخي. وكان من بين المتعاطفين، العطوفي، وهو أحد القرّاء، ومعتزليّ هو القنّاد، وأربعة متصوفة من تلاميذ الشبلي (عيسى القصّار، وأبو بكر القصري، وبندر شيرازي، وفاطمة)، لربما برفقة أستاذهم. ولم يحضر هؤلاء ليسمعوا من هو المسؤول عن موته، فقد شعروا أن المسؤول الحقيقي هو سيد الشريعة، الله، وأن من هو مثل الحلاج، يموت غريبًا)ومن يهاجر في سبيل الله . . فقد وقع أجره على الله((سورة النساء، آ 100)، وله الديّة[50]. ويوجب القرآن ولي دم يطالب بدية المؤمن الذي قُتل مظلومًا (سورة الإسراء آ 33): ويبدو أن نصرًا اضطلع بهذا الدور[51] فيما يخص الحلاج.

7/ 1/ 6) الوصية

الوصية: «هي نفسك إن لم تشغلها شغلتك».

قال (إبراهيم)[52] بن فاتك): «قلت للحلاج أوصني، قال: هي نفسك إن لم تشغلها شغلتك».

هذا النص موجود في أخبار رقم (65)، هو ما علّق عليه السلمي (عيوب النفس، 21، تفسير القرآن سورة المائدة، آ 101)، واابن باكويه (وفقًا لحمد)، والغزالي (‹إحياء›، طبعة عام 1312 م،4، 54)، وقد علّق عليه اليافعي (مرآة) وسيّد مرتضى الزبيدي (إتحاف، 9، 33).

ونجد في هذه الصيغة المختصرة أمرًا تقليديًا، معروفًا منذ أيام الحسن البصري («الدنيا مطيتك إن ركبتها حملتك وإن ركبتك قتلتك»، الشعراوي، ‹الواقح› الجزء 1، 19)، وأويس («قلبك»: انظر الهجويري، ‹كشف المحجوب›، 85)، البرجُلاني (وفقًا لأبي جعفر السرّاج، مصارع، 26: «أوصيك بحفظ نفسك من نفسك، وأذكّرك قوله عزّ وجلّ: ﴿وهو الذي يتوفّاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾»، وصية شاب زاهد للفتاة التي أغوته)، وابن خضرويه (عن، جامي، 61: «أمِتْ نفسك حتى تحييها»). وكرر عبد القادر الكيلاني وعلي وفا المقطع الحلاجي.

لقد كان متعارفًا أن يسأل الخادم شيخه لحظة الفراق شهادة روحية، وصيّة سامية أو عهد، ومن المحتمل أن يكون الحلاج قد أعطى هذا الجواب لإبراهيم بن فاتك.

ويتوافر لدينا تحقيقان موسعان لهذه الوصية:

> حدثنا أحمد بن محمد بن سلامة المروزي[53] قال: سمعت فارسًا البغدادي يقول: قال رجل[54] للحسين بن منصور: أوصني. قال: عليك بنفسك، إن لم تشغلها بالحق شغلتك عن الحق». وهذه النسخة مميّزة من ناحيتين، فقد أذاعها فارس في وقت لم يكن فيه مشروعًا النقل عن إبراهيم بن فاتك، لأنه أصبح مهجورًا (عن الهروي، وأتبعه الجامي) وهو راوٍ، فلم يجرؤ على تسميته فقال «رجل»، كما أن توسعة الرواية يسقط فارسًا من المؤلفين المحتملين لمجموع أخبار الحلاج، التي تسرد التحقيق المختصر.

ويضيف فارس للنص السابق: «وقال له آخر: عظني، فقال له: كن مع الحق بحكم ما أوجب».

وهي موعظة تحولت إلى حديث: «كن مع الله حيث كان» (السخاوي).

أما الرواية الموسعة الأخرى فهي عن الهروي (تذكرة)، أعاد نسخها العطار (‹تذكرة الأولياء›، 2، 145، 115):

> سمعت أحمد الشِشتي[55] في خُجنده قال: قال لي حمد بن الحسين بن منصور الحلاج: قلت لأبي في (آخر) ليلة: أوصني. فقال: اشغل نفسك بشيء قبل أن تشغلك. قلت: زدني. قال: جميع العوالم يسعون في خدمتك، فاسع أنت لشيء ذرّة منه تعدل عمل الثقلين. قلت: ما هو؟ قال: المعرفة.
>
> قال شيخ الإسلام (الهروي): الثقلان: الإنس والجن.
>
> والنفس، كما هو معروف هي الروح الجسدية الأنانية، عدوة المعرفة الروحية الخالصة.

7/ 2) الروايات المركبة القديمة والأحداث المنعزلة

7/ 2/ 1) رواية القنّاد

نعرف أن فوقية الشهادة الشفهية هي قاعدة المنهج الفردي الذي يطبقه علم الحديث على التاريخ في الإسلام، وذلك بإيراد الحدث منفردًا بضمانة الشاهد الشخصية الصريحة، أو سلسلة الشهود (الإسناد). ونعرف أيضًا أن لجوء مؤرخي الحلاج الأوائل (السلمي واابن باكويه) إلى هذا النمط إنّما هو تغطية لاستغلالهم روايات متكاملة تتسلسل فيها أحداث الحياة كاملة، من دون تقطيعها لمقتطفات ذات شهادات متمايزة. وقد بقي لدينا وثيقة واحدة على الأقل عن الحلاج من النمط الثاني، وهي وثيقة (ذكريات) القنّاد التي نشرت بعد الحدث بعشرين عامًا على أبعد تقدير، وقد قُدمت فيها انطباعات شاهد العيان هذا للتعذيب (تلمح له أخبار رقم 1) مقدمةً لأبيات جريئة للحلاج، أنشدها قبل ذلك بوقت طويل:

فلي نفس ستتلف أو سترقى
لعمرك بي إلى أمر جسيم

ثم بعد ذلك، وخلال طلب القنّاد لمعلومات عن الحلاج: قيل له:

> يا أبا الحسن، لقد رُفع هذا الرجل للتو على الجذع في حضرة العباسية. وقد كان هناك بالفعل (ميتًا) على الجذع. وحدث أن لقيت في تلك الساعة أبا بكر الشبلي، فأخبرته عما كان بيني وبين الحلاج وعن أبيات أنشدها لي. فصاح الشبلي مذهولاً (من البيت الأخير): صحيح . . هاهو يرقى إلى أمر جسيم. فقلت: ما تقول فيه يا أبا بكر؟ قال: لقد نال علماً بواحد من أسماء الله، وبلغ قوته (بإظهار الكرامات)، ثم اعتقد بنفسه، فسلبه الله قوته، وأودى به إلى حتفه. قلت: هل تذكر عنه شيئًا يا أبا بكر. قال: نعم، وأنشد:
>
> طلبت المستقر بكل أرض
> فلم أر لي بأرض مستقرّا
> وطعت مطامعي فاستعبدتني
> و لو أنّي قنعت لكنت حرّا

يقدم هذا النص عن القنّاد، وهو الأديب المتعاطف الذي يتفادى التورّط، غاية ما يمكن أن يقال باستبصاره أن هذا المدان قد حاول (هروبًا) خارج هذا العالم نحو (عاليًا). فالصليب في تفسير الأحلام عند العرب مستوحى من الإغريقي الوثني أرطاميدورس الأفسوسي[ط] ويتم تأويله على هذا النحو أدبيًا، ودون أن يراودنا أدنى شك بوجود أي تسريب نصراني. وهذا ما نجده في قصيدة الأنباري الشهيرة عن شنق ابن باقية عام (367 هـ)[56] على سبيل المثال:

«علوٌ في الحياة وفي المهات[57]
لحق أنت إحدى المعجزات»

وفي بيت آخر:

كأنّه عاشق قد مدّ صفحته

يوم الوداع إلى توديع مُرتَحِلُ

والصليب أيضًا موضوع للسخرية كما هي هذه الملحوظة عن الحلاج، التي نبشها أبو يوسف القزويني[58]:

وروي أن بعض الصوفية (المعادين) ناداه وهو مصلوب: من طلّق الدنيا كانت الآخرة حليلته ومن فارق الحج[59] كان الجذع راحلته

وهذه الأبيات لابن الرومي:

كم بغور الشآم غادرت منهم

غائرًا موفيًا على أهل نجد

يلعب الدستبند فردًا وإن كا

نَ لهُ شاغلٌ عن الدستبند[60](ي)

والبيتان «طلبت . .» اللذان يختمان رواية القنّاد هما نموذج هام عن عمل الفكر في شأن استشهاد الحلاج. فقد جعل القنّاد الشبلي يقولها عن الحلاج، فيما يخصّ التعذيب. زد على ذلك وجود روايتين مأخوذتين عن القنّاد بالتأكيد لكن دون ذكر اسمه، تدعيان أن الحلاج أنشد هذين البيتين في أثناء التعذيب:

عن الخطيب: «أنبأنا القاضي أبو العلاء الواسطي (من دون إسناد): وقيل إنّه لما أُخرج للقتل (اصفرّ وجهه ثم أزبد وهمهم بشفتيه)[61] ثم أنشد:

طلبت المستقرّ . .»

عن ابن خالكان: «وقال أبو بكر بن ثوابة القصري (من دون إسناد): سمعت الحسين بن منصور وهو على الخشبة يقول:

طلبت المستقر بكل أرض . .»

أخيرًا، نجده غريبًا في أن يقبل القنّاد المثقف بيتين لأبي العتاهية (شاعر متصوف توفي في القرن السابق) على أنهما للحلاج، فمن الواضح أنهما بأسلوب الأول[62].

7/ 2/ 2) السالمية ورواية الرزّاز

كانت السالمية (التي ينضوي إلى لوائها فقهاء من فرق مختلفة، حتى من الحنابلة) أولى مدارس علم الكلام في الدفاع عن (ولاية) الحلاج التي اكتملت باستشهاده. ولنا أن نتساءل ما إذا كان ابن سالم، زعيمهم، هو راوٍ أخبار رقم [3]، تحت اسم أبي الحسين البصري؟ (وليس ابن الحداد، الذي نُقل اسمه خطأً من أخبار رقم 2).

لقد أذاعوا رواية متكاملة عن هذا الاستشهاد. لكن، كما أن الأعمال السالمية الضخمة التي بقيت لنا هي لاحقة لعام (360 هـ/ 970 م) (تاريخ طرد فارس من الجماعة)، لذلك لا نجد ‹اللمع› لسراج الدين (والذي يتكرر فيه مقطع «حسب الواجد إفراد . .» مرتين، وفقًا لعيسى القصار) ولا ‹قوت القلوب› لأبي طالب المكي يذكران الرواية. وإنما يسردها كتاب ‹البهجة› لمؤلفه السالمي الشهير ابن جهدم (توفي عام 414 هـ/ 1023 م) الذي استعمله ابن خميس الكعبي مرجعًا، بينما كان السلمي قد حصل عليها من تاريخ مؤلف سالمي آخر هو أبو بكر بن شاذان البجلي (توفي عام 376 هـ/ 986 م)، ظهر، يعني التاريخ، في نيشابور نحو عام (340 هـ/ 951 م). وتمثل رواية الرزّاز، المفضلة عند كل من السلمي ومخطوطات ‹الجنيزة› القرائية والشعراوي وعلي القاري، الذكرى التي خلدها السالميون لاستشهاد الحلاج بعد ثلاثين عامًا من وفاته.

رواية الرزّاز:

أنبأنا السلمي قال: سمعت أبا العباس الرزّاز يقول[63]:

كان أخي خادمًا للحسين بن منصور، فسمعته يقول: لما كانت الليلة التي وُعد من الغد قتله، قلت له: يا سيدي، أوصني. فقال لي: عليك بنفسك إن لم تشغلها شغلتك. قال: فلما كان من الغد، فأُخرج للقتل قال: حسب الواجد إفراد الواحد له. ثم خرج يتبختر[64] في قيده ويقول:

نديمي غير منسوب
إلى شيء من الحيف
سقاني مثل ما يشرب
فعل الضيف بالضيف
فلمّا دارت الكأس
دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح
مع التنّين في الصيف

ثم قال: ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾ (الشورى، آ 18)

ثم ما نطق بعد ذلك حتى فُعل به ما فُعل. رحمه الله.

يقدم السلمي هذه الرواية، التي أذهلته شابًا، عن الرزّاز في كلّ من تفسيره (وهو أمر شاذ) وتأريخه (المكتوب قبل عام 371 هـ، تاريخ وفاة ابن الخفيف). كما يقدم في تاريخه رواية أخرى للرزّاز (عن الحلاج وابن عطا، الخطيب 120)، وينقل عن الرّزاز مباشرة في الحالتين، مع وجود فارق جيل بينهما: وهو ما يثبت الاقتباس من مصدر تاريخي مجاز (هو تاريخ البجلي في حالته)[65].

ترى هل عرف البجلي الرزّاز على نحو مباشر؟ نعم، إذا كان الرزّاز هو أخو خادم الحلاج،

أي أحمد بن فاتك أخي إبراهيم بن فاتك. ويقدم السلمي (الوصية) عنه (راجع هنا هذا الفصل) في تفسيره (سورة المائدة، آ 101). في حين يورد (الحلم) في تاريخه بعد ثلاثة أيام من التعذيب عن أبي الفاتك البغدادي صاحب الحلاج، وعن البجلي مباشرةً هذه المرّة من دون وساطة الرزّاز (راجع عن أبي الفاتك إبراهيم بن فاتك، إسناد، رقم 57).

لقد كان البجلي في الواقع راويًا لمتصوف بغدادي مهم، هو أبو عمر الأنماطي وريث ابن عطا (راجع إسناد، رقم 44، وفقًا للقشيري. 57، 119 وابن الجوزي 'تلبيس إبليس'، الصفحة 354): ويجب أن يكون الأنماطي هو الذي أمده برواية الرزّاز، عندما حل البجلي في حي الحربيّة الحنبلي في بغداد (ولربما من طريق أبي بكر محمد بن سعيد الحربي).

ويمكن رؤية تعقيد الإسناد في أول رواية عن مقتل هذا المدان بعد ثلاثين عامًا من تعذيبه، فقد كانت الرغبة واضحة عند الناس في عدم ذكر اسم إبراهيم بن فاتك (ربما لأنه أمد شاكرًا بوثائق الأخبار فأصبح (مهجورًا))[66].

وتذكّرنا هذه الرواية القديمة، التي تتوقف قبل الجلد بدافع الحشمة، بشهادات سابقة («الليلة . . من الغد»، الموجودة في الأخبار رقم [2]، «حسب الواجد . .» هي في ذات الموضع عند عيسى القصّار أيضًا، «ثم ما نطق بعدها . .» فيرفض بذلك أن يكون الحلاج قد تكلّم من على الصليب). إنها قبلاً تأملٌ نما وتكاثر في وسط صوفي إلى حدّ ما، وسطٌ كان لا يزال خاضعًا لأصداء جمالية من مدرسة أبي حمزة (وذي النون) ويوسف بن الحسين الرازي والنوري، وهي المدرسة التي تدعو إلى وجوب (الارتقاء) بتشهّي الإثم، الحادث عند النظر إلى الجمال الذكوري (للنساك)، عبر (سِنيصكتية مثلية)، والاختراق عبر هذا الجمال المثير المخلوق في (غلام أمرد قطط)[ك]، المذكور في الحديث الأخروي عن نعيم بن حمّاد (مقبول عند الحنابلة)[67]، إلى الوجه الغامض لديان يوم الدين. ومع أن القنّاد المثقف لم يجد في هذا التعذيب سوى هروب نحو الأعلى، فقد شدّد الرزّاز على رباعية نديمي، وهي إيحاء سنيصكتي مثليّ، كما شدد على حال الوجد[68] و(الابتهاج) عند المتهم: الذي كان (يتبختر) بخطوة راقصة استفزازية قتالية[69].

و«تبختر الموت» موجود في الإسلام منذ القدم، وقد أوصى به النبي للراحل إلى الجهاد. ورأى ابن خزيمة (توفي عام 311 هـ/ 923 م) ابن حنبل يتبختر على هذا النحو في الحلم[70]. كما يتبختر «فارس الموت» في طريقه للشهادة في سبيل الشرعية «رافعًا ذيل ثوبه» في الفتوّة الشيعية القديمة. ومن ذلك ما يكفي في صفات الحلاج القتالية الجسورة. لكن الرمزية المثلية في رباعية «نديمي غير . .» شيء آخر، إذ لم يجازف أي متصوف قديم، لا الحلاج ولا غيره، في إعلان حب (ذكوري) للربّ من النوع الذي تكاثر لاحقًا، والذي اتخذ من الحلاج ورباعيته بشيرًا، وبدافع حسن في بعض الأحيان، أي على الطريقة (الأفلاطونية)، كما فعل الشِشتري[71].

لنسجّل أن وجود هذه الأبيات الأربعة في هذه الرواية يطرح مسألة مركزية عن نفسية الحلاج. إن المفهوم الحلاجي عن بذل الحياة كفارةً، أي (التدمير الإبراهيمي لهيكل الجسد)، هو مفهوم

مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالعرض الغامض (لعري آدم الذكوري) عندما طُرح (فكرةً) هيكل عبادة للملائكة قبل بداية العالم (سورة البقرة. آ 34). وإذ أُهين بازدراء الشياطين الارتيابي: وهو «كأحسن صورة» (كلمة للحلاج، أخبار رقم 2)، إنه العرض الذي يكشف السرّ الكامن في ذل ومجد الحق الإلهي، بكل عريّ هذا السر، إن هذا العرض هو (تضحية) لا مادية ولا دموية، تقوم الطبيعة الإلهية (بتكليف) الطبيعة البشرية إياها، وهي تضحية أكثر كمالاً من تضحية إبراهيم (ومن ثم من الحج)، لأنها تضحية الجمال النموذجي للرجل، بصورته الإلهية الفردوسية التي لم يضرّها بعد خلق الأنثى، أداة[ل] تضحيته، أي تضحية الرجل، العظمى. إنها الطبيعة الأولية فوق - الجنسية التي سعى الحب المثلي لاستعادتها «بعد خلق حواء» في ذاته، وعبدها بعقم خارجًا عن الله وعن أمّنا، وما هذا إلا شذوذ وجريمة، وما هذا إلا داء إبليس «الملعون بالحب».

وهناك موقفان يمكنهما أن يؤكدا أن الحلاج تنبّه لهذا المفهوم في التضحية، أي (الشهادة) الأزلية (الموعِزة في الآنية)، وذلك عندما أثار وعظه بعين العشق في بغداد كراهيةَ مثليّ (رقيق) مثل ابن داود. وكان أول هذين الموقفين لواعظ جمالي، مثليّ تائب، اسمه أبو بكر بن شاذان البجلي. وقد انتقد هذا المؤرخ الصوفي (لأفلاطونيته التصالحية) التي قادته لكي يعجب (كما حدث للشبلي) بالسموّ في الشطح المثليّ عند الحلاج: وهو عين ما وجده بوتّيشلّي في سافونارولا[م] في ال (Quattrocento): فذكر نديمي من دون أن يورد شيئًا عن الشبلي (ولا حتى آ 70، من الحجر). كما قدم لنا البجلي، ومعه منصور الهروي الذي ذكر سورة الحجر (آ 70)، بفضل رواية الرزّاز أوّل وصف للحلاج وقت مقتله وفقًا للرواية السالمية. وهو وصف يركز على السموّ (الأزلي القديم) للصداقة الذكورية.

ويعتمد على هذا الموقف موقف ثان، ألا وهو نصرة وإجلال زعيم شرعي للجنس البشري. وهو موقف قائمٌ على التضحية أيضًا، دافعت عنه جماعة القرامطة الإسماعيلية السرية، والتي لم يجد فيها الحلاج أعداءً فقط، فقد نجح في إفهام بعض الشيعة أن الفتوّة ليست (فضيلة نبيلة) في الأعوان فحسب، بل في الزعيم أيضًا، فقد يعاني الزعيم أحيانًا وقد يُقتل من أجل جماعته، كما نجح في إفهامهم أن لا نسل (يكسب الشرعية) سوى نسل الشهادة، التي هي التدمير الحقيقي للهيكل.

قال أبو الحسن الحلواني[72] (أخبار رقم 16):

حضرت الحلاج يوم وقعته، فأُتي به مسلسلاً مقيّدًا وهو يتبختر في قيده، وهو يضحك.

فقلت: يا سيدي، ما هذا الحال؟ قال: دلال الجمال الجالب إليه أهل الوصال.

ثم أنشد:

نديمي غير منسوب
إلى شيء من الحيف
دعاني ثم حياني
كفعل الضيف بالضيف

فلمّا دارت الكأس
دعا بالنطع و السيف؟
كذا من يشرب الراح
مع التنّين في الصيف»

والراوي مجهول، لكن كلمة دلال، جريئة وحلاجية نموذجية (راجع أخبار رقم 38).

7/ 2/ 3) ملحوظة عن رباعية (نديمي . .)

تستدعي هذه الرباعية الشهيرة (ديوان، الصفحات 72 - 74) الملاحظات الآتية:

أ) المصدر. جرى التشكيك في نسب هذه الأبيات للحلاج، التي أذاعها السالمية، للمرة الأولى على يد القاضي المعتزلي أبي يوسف القزويني[73] المتوفى عام (488 هـ/ 1095 م)، فقال إن أبا النواس ارتجلها في ليلة عربدة كي يخفف من ثورة الخليفة الأمين عليه: فقد هدده بالموت حين أجابه أبو النواس عندما كان يتباهى بجماله: «من الذي لا يراك ويشتهيك؟[ن]»، فكان أن هدّأت هذه الأبيات المرتجلة الخليفة كما قال.

لقد كان أبو يوسف القزويني مصيبًا في اكتشافه لاقتباس صوفي من الشعر الدنيوي المثلي ومخطئًا في تسمية أبي النواس، فالأبيات للخليع (الحسين بن الضحاك)، وقد جرت مع إبراهيم المهدي وليس مع الأمين، وقد أعاد أديبان ناقدان من الطراز الأول، شيعيان معاديان للحلاج في الواقع، تحقيقها: الصولي[74] وتلميذه حمزة الأصبهاني[75]: وكان هذا الأخير عارفًا بمشكلة نسب خيرة أبيات الخليع[76] لأبي النواس. وهو رأي اتبعه راغب الأصبهاني[77]، وأكده النقد الموضوعي للرباعية فالتنين هو لقب إبراهيم بن المهدي[78].

وأما كون المسألة لم تُطرح قبل القزويني، فهذا يشير إلى أن محتويات أخبار الحلاج لم تتجاوز السماع الضيّق في بعض الأوساط الصوفية والسالمية، قبل أن يفاجئ ابن عقيل نخبة مثقفين بغداد بها.

ب) الدلالة. لقد استخدم القشيري البيتين الأخيرين للتعليق على موسى في الوادي المقدس (طه، آ 30)[79]، ففيهما إشارة الاستسلام العاشق المطلق للإرادة الإلهية، من دون أن يمنع هذا شاعرًا دنيويًا هو ابن صَنَاع المُلك من إعطائها معناها الأصلي[80] عندما حاكاها.

كما استطاع العطار اقتباس صدى التناقض النهائي في رباعية نديمي عندما قلّدها في منطق الطير[81]: «ومن استطاع أن يرقد ويطعم مع الحية ذات الرؤوس السبعة في شهر تموز قد صادف كثيرًا من هذه الترهات، وأقل شيء أصابه هو الشنق» وأراد إ هـ. وينفيد[82] (E. H. Whinfied) إسقاط الضوء على ثلاث طرائح نموذجية متمايزة في هذه الرباعية، متبعًا تحليلاً شعبيًا (تراثيًا): كوكبة التنين «الشرّ في البهلوية»، حقبة

الأسابيع الثلاثة الأول التلمودية من تموز «حيث يقتل السهم الشيطاني كل من يلمحه»،(قيام الليل) الطقوسي وتوزيع لحوم النذر (أثر ديني مغمور)، من دون التفكير في الرجوع إلى نادرة الخليع، الحسين بن الصحّاك، لفهم البيت الرابع.

يتطلب الوصول إلى الدلالة الرمزية في هذه الأبيات البحث ليس في ما قبل خليع، بل في فكر الحلاج والسالمية الذين أذاعوها . . فالأبيات تجديف. وقد علق شيخ شاذليّ على البيت الرابع[83]، تمامًا كما فعل ريسكه (Reiske)، الذي ترجم[84]: (Ea patitur qui vinum bibit cum dracone in aestate 'Ita mecum agit deux, ut draco, cui flagrans sol venenum acuit et turgere facit).

وكان ريسكه ينتقد بهذا هيربلوت[85] الذي لم يترجم سوى البيتين الأولين، كما فعل أندرياس مولليروس[86] (Mullerus) (إذ لم يذكر إربونيوس Erponius غيرهما في طبعته (Elmacin))، ظانًا، أي هيربلوت، أنه كشف فيهما التعبير عن تنصّر مضطرم عند الحلاج. وهذا خطأ لأنها تجديف نابع من الحب. لقد لقب الحلاج اليقين بالتنين على نحو تقني، «شرارة الإلهية الخالدة» الرابضة في دخيلة القلب البشري[87]، ورأى في «التنين السام» (ويثبت ذلك نصّه نثرين)[88] ما تمثله لنا كوكبة الأسد في الفلكيات، التي تدخلها الشمس في تموز تحديدًا. أخيرًا، اكتشف متصوف نصراني كبير هو رويسبرويك (Ruysbroec) المجاز ذاته على نحو مستقل:

> تمر لحظة في الروح، يدخل فيها المسيح في برج الأسد، كما تدخله الشمس، فيغلي الدم ويستشيط في القلوب من فعل أوار وهجه[89]، يعني وهج المسيح.

وكما اكتشف رويسبرويك ثعبان إيرين (= المسيح) عبر التنين الفلكي، اكتشف السالمية الحلاجيون فيه النار الموقدة القرآنية (= نار الشطح)[90]، العشق الذي يحرق الجشع والشحّ.

يفحص المتصوف الكبير ابن عربي في رسالة إلى الشيخ عبد اللطيف بن أحمد بن محمد بن هبة الله البغدادي معنونة باسم (رسالة الانتصار)، لماذا لم يستطع الشيخ محمد بن عبد الله الشريف صيقل الفاسي الإجابة عن السؤالين اللذين طرحهما عليه عبد اللطيف (وكلا السؤالين عن الحلاج، الأول عن الطاسين الرابعة، مقطع 2، والثاني عن البيت الثاني من رباعية نديمي)، ويعرف ابن عربي الضيافة الإلهية كما استمتع بها الحلاج (فقد استجوبه في الحلم): لقد ظن الحلاج أنه شرب من علم الله اللدني، ثم كان أن أذاقه الله سيف الفناء بعد كأس المشاهدة[س].

ويلاحظ ابن العربي بعد هذا التفسير الموائم لعلم الكلام الأشعري، أن رباعية الحلاج تعبّر عن (عين يقين) يفوق (علم المتكلمين اليقيني) منزلةً[ع]. ويطرح عليه عشرين سؤالاً «هذا السقي ما هو؟ بماذا يكون؟ الساقي المضمر في سقاني ما هو؟ المثلية لغوية هي أم عقلية؟ كاف الصفة من (فِعل) هل هي ومثيله؟ الشرب على حد واحد أم لا؟ (الضيف بالضيف) هل أراد ضيفين في بساط مستضاف غيرهما أو كنّى بالضيف الواحد عن المستضاف تجوّزًا؟ . .» (عن رسائل، طبعة حيدرآباد، 1367 م، الجزء 2، الرسالة الثانية).

7/ 3) الأحداث المتلاحقة والأقوال المنفردة التي ولّدت القصة الشعبية (الأسطورة)

لا تسجل الأقوال المنفردة والمجموعة والملخصة في الروايتين الأصليتين، عن القنّاد والرزّاز، التي سنعود لدراستها الآن مراحل التعذيب فحسب، بل تثبّت النقاط الموصوفة عبر الأسانيد الشفهية، عن التأملات الدينية لتلاميذ وأصدقاء الحلاج في أحوال وفاته.

لقد ضُرب كما تمنّى من قبل بسيف الشريعة القرآنية، فهل كان موته النذري، الذي يشبه مقتل أضحية التكفير المنحورة في مكة ليصنع منه شهيدًا من شهداء ساحات الجهاد: واحد من ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ (البقرة آ وآل عمران آ 169): واحد من الأخيار الذين يتحدون بسبب شهادتهم التي ماتوا من أجلها بالشاهد الأزلي، بروح الحياة، في انتظار يوم النشور؟.

توفي مسلمًا سنيًا لأجل الأمة الإسلامية التي حرّضها للجهاد الروحي ضده، حيث، وبعيدًا عن أن يكون هذا الجهاد هو الموت واللعنة لأعدائه، فقد أراد أن يكون فداءهم للعفو والمغفرة، ألا يوجد في القرآن نماذج تقليدية يتشبّه بها بدءًا من المسيح عيسى بن مريم؟ الذي كان هو أيضًا شاهد كلمة وروح الله المتحد مع عزيمة كُنْ الخالقة، التي أراد الحلاج أن يوحّد بسملته بها.

تبدو الأقوال التي حفظت لنا، كما لو أنها بقيت مأثورة بسبب وجهات النظر التي تقدمها عن التفسير القرآني، والتأويلات المتنوعة بما فيه الكفاية التي تطرحها عن المسألة الكلامية المتعلقة بموت شهود العقيدة، مثل أهل الكهف والخضر، والشهداء مثل المسيح: وهي حالة يعد تعريفها شديد الإرباك عند الميتافيزيقيين، وشديد الإحباط عند الأصدقاء، فالولي الذي عرض لهم طوال حياته مسألة ديمومة حضرة إلهية، يقدم لهم بموته لغز الثغرة الكامنة في تغيّب الله عندما تنفصل النفس[91] عن الجسد.

7/ 3/ 1) الوصول إلى الساحة

7/ 3/ 1/ 1) صورة[ف] الشبيه وتوسّله إلى: «القوى الشريرة . .»

يقول الزنجي: «وزعم بعض أصحابه أن المضروب عدوّ الحلاج، أُلقي عليه شبهه» (ويضيف ابن سنان توفي عام 366 هـ، «وهذا ما حدث للمسيح ابن مريم»).

عن أبي يوسف القزويني، أخبار الحسين؟: (مقطع من 'مناقب' (كذا)، عن السبط بن الجوزي، مرآة، مخطوطة لندن، 75 أ):

وروي أنه التفت إلى الناس وقال: من حضر بَطُلَت شهادته، ومن غاب قُبلت شهادته.

ملحوظة: وُضعت هذه المقولة على لسان ابن سريج في سرّ العالمين للغزالي، إشارة إلى حال الوجد وتعارضه مع الحال العادي.

ومنه نصان في تراجم الهرطقة (أبو القاسم البغدادي، فرق، 249، السطر 3):

وزعم بعض المنسوبين إليه أنّه حيّ لم يقتل، وإنّما قُتل من أُلقي عليه شبهه، (طاهر الإسفرائيني، إعادة نسخ فرق = تبصير، نسخة أعرمي، 121 = نسخة الكوثري، 78):
وزعم مريدوه من أهل الطالقان أنّه حيّ لم يُقتل، وإنّما قُتل من أُلقي عليه شبهه.

إن أيًا من هذين النصين لا يسمي من هو هذا المريد، والذي يطابقه طاهر، مخطئٌ على الأغلب، مع أحد المتظاهرين في طالقان[92].

ويسمّي محمد بن علي الساحلي الصوري (382 + 441: إسناد. 327) أستاذ الخطيب شاهدًا سمع شبيه الحلاج يوجّه لله هذا الاستنكار: «يا معين الضنا»[93] (= أيتها القوى الشريرة).

«قال: سمعت جعفرًا بن أبي الكرام البزّاز يقول: سمعت أبا محمّد الياقوتي يقول: رأيت الحلاج عند الجسر وهو على بقرة ووجهه إلى عجزها، فسمعته يقول: ما أنا بالحلاج، ألقى عليّ شبهه[94] وغاب، فلمّا أدني إلى الخشبة ليُصلب عليها سمعته يقول: يا معين الضنا عليّ، أعنّي على الضنا».

وقد ذكر الهمذاني المؤرّخ المؤيّد للحلاج هذا (الاستنكار) قبل عام (487 هـ)، في تكملة تاريخ الطبري، على نموذج بيتين من الشعر مع هذا التعليق «إلهي أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب»[95]، وهو ما يثبت أنه استقاها من الحكاية (مخطوطة لندن 888، ورقة 330 وما بعدها)، أي من الطبعة الرابعة من أخبار الحلاج التي جمعها ابن القصّاص.

وتذكر الحكاية هذا الاستنكار مرّتين:

1) (مخطوطة لندن 888، ورقة 327 وما بعدها): بعد وضوء الدم: وقبل تعريف الغريب[96]، وسؤالين لشخص لم يُسمَّ (رجلٌ = الشبلي): «ما التصوّف؟»، وقرآن، سورة الحجر (آ 70)،

2) (المصدر نفسه، ملف 330 وما بعده) في البداية: عند الخروج من السجن، قبل وضوء الدم ومقولة «إلهي أصبحت»، التعبير الثاني «إلهي إنك تتودد . .»، مقلوب وموضوع أولاً، ومفصول عن الثاني بالآية القرآنية رقم (18) من سورة الشورى، وبدعاء من نمط سبحانك.

يبدو واضحًا أن الحكاية الصوفية، وباستخدامها هذا الاستنكار «يا معين . .»، إنّما تضعه على لسان الحلاج ذاته لا على لسان شبيهه. في حين يضعه نص الياقوتي على لسان شبيهه، ولا يوجهه إلى الله بل إلى الحلاج الساحر القوي الذي (فتنه)[97] لكي يتعذّب بدلاً منه بافتتان شيطاني. إنه تحوّل سحري خارجي على النقيض من التجوهر الصوفي[98]. ويُعدّ سحر الافتتان هذا جائزًا عند غلاة الشيعة لأنه علامة على فوقية اللاهوت (الطبيعة الروحية للملائكة) على الناسوت (الطبيعة المادية للأجساد): فليس هناك من اتحاد داخلي بين النفس والجسد في الإنسان: فاللاهوتية تحتجب بها وفقًا للعلاقات الخمس الأبوية، وتشعّ[99] منها نحو المعريات الخمس المؤلمة (الضعة والفقر والمرض والنعاس والموت) التي تحرر الجزيء اللاهوتي من قناعه المادي المؤقت بأَن تسجن فيه نفس خاطئ أو نفس دابة لكي تتعذّب بدلاً منها: وذلك كي تتحقق العدالة بانتظار عدالة يوم الديّان.

يعد الجسد الحي وفقًا لهذا التشيّع المتطرف (عند الخطّابية، مع ميول مانوية، وبقي (ماديًّا) عند الغلاة، وروحنته الإسماعيلية) (جسدًا أسودَ) تشوبه الشوائب، تحركه أربع سويداءات سحرية[100]: الدم وهو مطابق للخليفة عمر، والصفراء وهي مطابقة لعائشة الملعونة، التي تمثّل (البقرة الفاقعة) التي أوجب موسى ذبحها (عدد 19: 1-11 = البقرة، آ 63 - 68): وهذان الملعونان هما شيطانان في الواقع، يؤديان عقابهما جسدًا بعد جسد، في دورات من التقمّص[101] يُذبحان فيها أضحية شرعية، وذلك قبل أن يجري تجسيدهما في معادن تصهرها نار جهنم[102].

ونرى هنا كيف أن المذهب الحلاجي في الرغبة بالموت بسيف الشريعة منذور كالأضحية الشرعية، وُجد (مشوّهًا) عند مستمعيه الشيعة المتطرفين. وإليك ثلاثة نصوص:

القاضي ابن عيّاش (عن التنوخي، ‹نشوار› المحاضرة، 54 ب - 55 ب):

فلما قتل قال أصحابه: ما قتل هو، وإنّما قُتل برذون كان لفلان (= الماذرائي) الكاتب، اتفق أنّه نفق ذلك اليوم. وهو يعود إلينا بعد مدّة، فصارت هذه الجهالة مقالاً لطائفةٍ منهم.

وكان ابن عيّاش قاضيًا حاضرًا في قضيّة (309 هـ/ 922 م)، وتؤكّد روايته هنا الزنجي الذي كتب: «وزعم بعضهم أن دابة حولت في صورته».

وتُستبدل «البغلة» «بالبرذون» في نص عند الشاعر الكبير المعرّي الذي كتب بعد عام (399 هـ/ 1008 م) (وهو تاريخ إقامته في بغداد) في ‹رسالة الغفران› (الصفحة 150):

وكم افتري للحلاج، والكذب كثير، وجميع ما ينسب إليه بها لم تجر العادة بمثله، فإنه المين[ص] لا أصدّق به، ومما يُفتعل عليه أنه قال للذين قتلوه: أتظنّون أنكم إيّاي تقتلون، إنّما تقتلون بغلة الماذرّائي. إن البغلة وُجدت في إسطبلها مقتولة.

بلغني أن ببغداد قومًا ينتظرون خروجه، وأنهم يقفون حيث صُلب على (دجلة) يتوقعون ظهوره.

وسنلاحظ أن هذين النصين يخلطان الدابة - الشبيه برجعة الحلاج الجسدية: و(يربطانهما) ببعض.

لنلاحظ أيضًا أن هذه البغلة هي دابة غير طبيعية أرسلها والي المال في القاهرة، أبو زنبور الماذرائي إلى الخليفة عام (306 هـ/ 918 م) مع فلْوٍ لها (وُلد مغطى بكلمات قرآنية)[103].

وقد أرادت النظرية الشيعية من هذه البغلة في الواقع أن تكون قناعًا لملعون (أو لشيطان)[104]. ويشرح الكتبي، وهو المؤرّخ السنّي المتأخّر المعادي للحلاج، مقطع الزنجي عن هذا الشبيه كما يلي: «وقال بعض علماء ذلك الزمان: إن كان هذا الرأي صادقًا فلعل شيطانًا من الشياطين بدا على صورته ليُضلّ به الناس كما ضلّت فرقة النصارى بالمصلوب»[105].

ويعاني (العدو المفتون) تحت قناع (الدابة - الشبيه) في أثناء التعذيب لكنه لا يموت، إنها حالة من الوجود في مكانين معًا في آن، مؤقتة ومؤلمة يعاني في أثنائها الوجع[106].

وهذا ما ردده علم الكلام عند غلاة الشيعة في ذلك الوقت، حيث يُنحر جملان في جو طقوسي يشبه شعائر الحج[107] في عيد [15] شعبان السنوي، ويرمز الجملان إلى الخليفتين الأولين الكارهين لعلي. وهذا تطبيق للفكرة القائلة بأن نحر الأضاحي من الحيوانات يمثّل الحدّ الواجب على المسلمين الخاطئين ممثلين بالإبل والأغنام والماشية، كما يصف القرآن الضالين من اليهود والنصارى وقد مُسخوا قردة وخنازير (سورة المائدة، آ 60)[108].

وقد ردد بعض السنة هذه الفكرة، لربما بسبب التأملِ في أمر كبش إسحق، الذي قبلوا (بمنّة إلهية غير اعتيادية، لأنه أعار جسده إلى شهيد كي يتألم بدلاً منه) دخوله إلى الجنة (مع هدهد سليمان ودُلدُل بغلة الرسول)[109]. فآمنوا بنوعٍ من التجلّي التدرّجي لعالم الحيوان وارتقائه، ولعالم النبات أيضًا[110]، لارتباطه (نيابيًا) بالنذر المكي. كما آمن بعض الحلاجيين بأن (بغلة الماذرائي) كانت نوعًا من دُلدُل (أو حتى (البقرة) (أي بقرة بني إسرائيل القرآنية) عند الياقوتي).

وإذا كان الحلاج قد حلّ بدلاً من ضحية الحج الحيوانية عن علم، حاملاً لعنة الخاطئ الظاهرية، فقد أصبح إذًا الذبح العظيم (سورة الصافات، آ 107: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾)، الذي لم يكن كبش إسحق وفقًا للشيعة سوى صورته، أي صورة الذبح العظيم، بينما كان الحسين حفيد الرسول المحبب إليه هو إكماله في كربلاء (من دون أن يدرك ذلك)[111]. وإذا ما عوقب الحلاج في الظاهر لأنه (كشف سرّ الحج) بتضحيته بنفسه، فإن هذه التضحية التي تخدم صلاح الأمة تتطلب بدلاً، ليس دابةً لا عقل لها، بل مسلمًا صالحًا من ظهرانيهم. أما غلاة الشيعة فقد ظنوا أن المعذّب في كربلاء، في استشهاد الحسين، كان الدم المراق. وهو المادة البعيدة عن النقاء في جوهرها، تمادّ الشيطان (عمر). وذهبوا إلى الاعتقاد بوجود نفس - شبيه، هي نفسِ حنظلة بن سعيد الشيباني الحمداني، رفيق الحسين العالي الهمة، الذي انتقاه الله لكي يتعذب بدلاً منه[112].

كذلك استبدلت الغنوصية الدوسيتية[ق] بالمسيح أحد تلامذته في صلبه: بطرس أو متى أو سمعان القرنيني (وفقًا لباصيل (باسيليدس Basilides))، أو يوسف الرامي، وذلك لكي يردّوا على من يستبدلون الملعون (الشيطان أو يهودا) به، مثل ماني مؤسس المانوية.

أما الإسماعيلية الذين تشبّثوا بمبدأ أن الروح القدس في رسول موحى إليه لا يمكن أن تُعذّب بالموت (وتنفصل عنه بالتأكيد)، فنادوا بأن إسحق قد قُدّم (صورةً) بدلاً من الابن المُفضل، إسماعيل (المقدّس)[113]. وأنه، في الدورة النصرانية، صُلب النبي (= الميم) عيسى بدلاً من الولي (= السين) بطرس (أو لعازر)، ويرفع الدرزة من قساوة المعادلة، فيشيرون إلى أن صلب المسيح كان عقابًا، لأنه اغتصب، وهو الميم، مهمة السين (لعازر) في وعظه بأسرار الروح الإلهية (Catéchisme Druze, quest. 25، 86 - 91)[114].

وكتب[115] متصوف سنّي متبحّر هو الهروي من جهة أخرى، أن تعذيب الحلاج «ضحيةً منذورة» كان له طابع العقوبة الجنائية، «على النقص وكعقاب»، لكنه أيضًا «نال السلام بصلبه، نال الحياة في الله، ناهيك بأن الشريعة سلّمت جسده للموت بدافع الغيرة». لقد فهم الهروي كونه

حلاجيًا حقيقيًا كلمة الأخبار رقم [2]، عن شرارة رماد الحلاج الأخيرة (التحريق هو تعذيب جهنمي، يحتكره الله): «إنه رهن ضمان للتجلّي المستقبلي» لجسده المحترق. وليس هناك من معضلة تتعلّق بالشبيه عنده.

لكن كثرة المحاكاة بين المسيح القرآني والحلاج تبقي الأمر شاغلاً. وقد استعاد الغزالي بهذا الصدد الظهور المروّع الذي يفترض أنه واجه أحد أعداء الحلاج أمام الصليب:

(قصة = مجموع 62، أكملها زكريا القزويني، مخطوطة باريس 2236، ورقة 72 أ): «فلمّا قُطعت يداه ورجلاه كان على طرف الحصير فمشى تسع عشرة خطوة على كراسع رجليه إلى الخشبة حتى صُلب عليها. وجاءه أبو الحسن البلخي عند الخشبة وقال: الحمد لله الذي أمكن منك يا عدو الله. كيف رأيت بؤس الناس في يديك وقولهم لك يا سيدي ومولاي وأنت راضٍ بذلك. فإذا هو بالحسين ورآه واضعًا يديه على منكبيه يقول: (ما قتلوه (اليهود: هنا المسلمون) وما صلبوه ولكن شُبّه لهم)» ترى بمشعوذ؟[116]

لقد كان هذا النص بالتأكيد في فكر الغزالي (مستظهري، الصفحة 30) عندما كتب[117] عن مذهب الحلول «حلول روح أزلية ناطقة في الأولياء» الذي تمسّك به الحلاجيون من أتباع فارس في خراسان:

«عندما صلب الحلاج قرأ: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم)﴾ (النساء، آ 157)).

ويعني هذا: أن الذي كلّم البلخي ليس هو شخص الحلاج الميّت على الصليب «جسد ونفس منفصلان»، بل صورته من الشهادة النذرية (صورة: عن أخبار رقم 2)، أي الروح القديمة وشاهد الأزل، يقينه (راجع سورة النساء، آ ﴿وما قتلوه يقينًا﴾)[118]. لقد أصبح الحلاج، بدعوة المسبّل[119] الصادقة التي توحده مع العزيمة «كُنْ»، روح الله مثل المسيح[120]. وليس المقصود هنا أنه تقمّص للمسيح في الحلاج، بل تشبيه بالروح التي وُهب المسيح بها لمريم. وقد حفظ لنا علي الحريري نصًّا عن السلف الحلاجي يشرح كيف أن اللاهوت (الذي استجاب لدعاء الأخبار رقم: 50) استبدل إنّيته بإنّية الحلاج محتضرًا: (مجموع 66) «الحلاج نصف رجل وذلك أنّه لم ترفع له الأنّية بالمعنى (لأنها كانت قد استهلكت) فرفعت له صورة (بمعنى الصورة القديم)».

كذلك يضع المستوفي، في (تاريخ غُزيده)، هذه الكلمة على لسان أخت الحلاج التي جاءته عارية القدمين، حاسرة الرأس لكي تعاتبه لأنه «أباح سرّ الخالق». ويذكر لامعي في كتابه (منشآت) (ملف 117 ب) القصة ذاتها: «جاءت أخت الحلاج إلى الجذع، وقد غطت نصف وجهها بيدها، ونظرت إليه فقال لها: لماذا تنظرين بنصف وجهك، فقالت: لأني لا أرى إلا نصف رجل» ((ت والأصل تركي). وبعد أن يرفض لامعي قبول هذه القصة الشاذة على أنها عن أخت الحلاج، يلاحظ أنه إذا قبلها أحد في ذاته فهذا تطبيق للقول «المؤمن مرآة المؤمن»، فيمكن أن تكون أخته قد عدَّته نصفها هي.

إن أخبار رقم [12] تشير إلى وجود ارتباط شهودي من نمط ارتهان[ر] بين اللاهوتية والناسوتية

في الحلاج متطلعًا للموت ملعونًا، فسيبقى جسده المدمر المحترق متحدًا مع روح الحياة والبعث، لأن هذه الروح هي بدله الحقيقي (راجع ال (venis iterum crucifigi))(ش). وشبيه الحلاج هو الصدّيق ذاته (راجع الجنيد).

يتساءل الرومي وجامي: «من كان على صليب الحلاج؟ من كان على صليب المسيح؟» وهما يتفكران في الله وحده، في إشارة التنزيه هذه.

ونجد من المهم أن نصًا من أخبار الحلاج (رقم 52) هو أساس كل هذا التأمل كما لاحظ المرسي (أخبار رقم 52) (= ديوان، الصفحات 91 - 92):

سمعت الحسين يقول في سوق بغداد:

ألا أبلغ أحبّائي بأنّي
ركبت البحر وانكسر السفينة

ففي دين الصليب يكون موتي
ولا البطحا أريد ولا المدينة

«على دين الصليب» (= مصلوب) هي كلمة تحض على الجهاد، قالها لكي يقتله من تأخذه العزة لدين الإسلام، كما فعل المتظاهرون الإسماعيلية في بغداد بنصبهم الصلبان عام (421 هـ/ 1030 م) وعام (482 هـ/ 1089 م) لاستثارة الشرطة: «نريد أن نموت ملعونين بأيديكم[121]».

ولا يفوتنا ملاحظة صورة «انكسر السفينة»، فهي إشارة إلى أول حادثة بين موسى والخضر في القرآن [سورة الكهف، آ 60 إلى 82]، ونعرف أن (السفينة) في تأويل الأحلام الإسلامي هي (الصلب)[122].

7/ 3/ 1/ 2) الوعد بالرجعة

يقول الزنجي: «وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يومًا».

ويقول أبو عمر محمد بن عباس بن حيّويه (الخزّاز) (الخُطيب،الجزء 8، الصفحة 131): «لما أُخرج حسين الحلاج ليُقتل مضيت في جملة الناس، ولم أزل أزاحم حتى رأيته فقال لأصحابه: لا يهولنكم هذا، فإني عائد إليكم بعد ثلاثين يومًا، ثم قُتل».

ولم يسمّ ابن حيّويه الكاتب المغمور (295 هـ/ 907 م - 382 هـ/ 922 م، راجع إسناد 242) وتلميذ الصولي (راجع الخطيب، 3، 427) وابن مرزبان (محمد بن خلف بن عمران، توفي عام 390 هـ) الشاهدَ المعادي الذي أخذ عنه هذه المقولة (لربما كان الصولي).

والمقولة من وسط شيعي قرمطي من دون شك، فقد صُلب ابن أبي القوس الزعيم الأكثر إجلالاً عند المحمديّة الكوفيين (قرامطة) في عام (289 هـ/ 901 م) على جسر بغداد بسعاية ابن المعتز[123] به، محققًا بذلك نبوءة عدوّه الشيعي إسحق الأحمر (توفي عام 286 هـ)[124]، وقد تنبّأ

لأعوانه برجعته (بعد أربعين يومًا) (40 وليس 30، هفوة من الخزّاز) فتحضّروا لذلك[125].

ويمكن أن نتصوّر أن الزنجي تعمّد نسب وعد هذا القرمطي واستحقاقه إلى الحلاج، في مجلس سيده الشيعي ابن الفرات بعد عشرين عامًا من مقتل القرمطي.

لقد آمن الشيعة جميعًا في الواقع بالرجعة: بعودة قبل يوم الحساب لكل من قُتل من الأخيار المضطهدين من دون أن يُثأر له، آمنوا بنوع من البعث السابق يُعاد به اعتبارهم أمام العامة «أمام جلاديهم المبعثين أيضًا لينالوا عقابًا مثاليًا». وهو ما استقوه من سورة الكهف عن رجعة أهل الكهف: التي تمثل لهم صورة سابقة عن رجعة الأئمة المقتولين وأمهم فاطمة، أول المقتولين (بإجهاض محسّن) وأول المنتصرين في ذلك اليوم.

ويقول ابن دِحيا إن من جملة ما أُخذ على الحلاج أنه «أُعطي القدرة وأنه يحيي أهل الكهف» إشارة أخروية لمهمته، وسنة (309) القدرية، نص عليها القرآن في سورة الكهف، (آ 26)[126]، التي تقرأ كل يوم جمعة في كل المساجد الجامعة. ومن ثم في يوم الجمعة الذي سبق قتله.

وللرقم (40) قيمة رمزية في الإسلام، فأيام التأبين أربعون، وأيام الخلوة عند المتصوفة أربعين «لكي ينالوا في أربعين يومًا، تحت إرشاد روحي، ما ناله أهل الكهف في (309) أعوام من نوم الحال». وهناك أيضًا ذكرى عن موسى، ثم الخضر، وأخيرًا عن المسيح، حيث ارتفع إلى الله بعد الفصح بأربعين يومًا، متوّجًا سلسلة من التبديات الخاصّة المقبولة عند الإسماعيلية («إخوان الصفا»، الجزء 4).

وتعد الرجعة عند المتصوفة السنّة وباللجوء إلى العلم اللدني[127] مقبولة للخضر (= إلياس، راجع الإنجيل في موضوع العمادة) في معناها الروحي، على صورة وزير روحي دائم (خضيرية)[128]، وقد ألمح الحلاج إليها[129]، لكن (تجلي) جسده الذي استبصره عبر التحريق (أخبار رقم 2) يخصّ يوم الحساب الأخير كما يبدو.

7/ 3/ 1/ 3) وقفة النذر والعفو («اقتلوني . .»)

إن فكرة التعذيب العادي للصورة، المتناغمة مع الاستبدال بالشبيه، لا تبدو مقبولة عند أي من أصدقاء الحلاج الحقيقيين (راجع نصر والشبلي). كما يعبّر «دعاؤه في الليلة الأخيرة» عن يقينٍ بالتجلي المستقبلي لجسده المبعوث، مؤسسٍ على «إكمال نذري» تام لتضحيته (كلمة (الهيكل) = الكعبة).

ونعرف أن بعض المتواجدين كان يفكر بالحج أثناء وقوفه أمام الجذع: (سبط بن الجوزي، مرآة، ملف 75 أ، لربما عن أبي يوسف القزويني): «وروي أن بعض الصوفية ناداه وهو مصلوب: من طلّق الدنيا كانت الآخرة حليلته، ومن فارق الحج[130] كان الجذع راحلته».

ونظن أن الحلاج قد عبّر بنفسه عن نيّة الهدي إلى الله لدى وصوله إلى ساحة المصلب: هدي مقتله كما يهدي الحاج الأضحية لتنحر يوم الغد في أثناء الركعتين في الوقفة قرب جبل الرحمة

=عرفات، وذلك لظننا بمصداقية أخبار رقم [1] في نص الركعتين والدعاء والبيتين الأخيرين.

ونظن أيضًا بأنه وحّد نيّته مع نيّة الرسول في حجّة الوداع «عندما توكّل، ووضع الدماء»[131]، وأدخل العمرة في الحج في تلك الوقفة، حيث ينتظر أبناء إسماعيل المستثنون من وعد المسيح الحصول على العفو العام من الله عز وجل منذ لحظة (الهدي)، فلا ينتظرون حتى لحظة النحر كما هو حال أبناء إسحق. ويوجب هذا الإكمال لدين الإسلام نذر رهينة لوعد الرسول[132] مقابل العفو العام الذي تناله الأمة: نذر (نفس زكيّة)، بدل للرسول (وجمعها أبدال)، منتقاة لسموّ نسبها (كما هو الحسين بن علي، أو منتقاة من مواليه من غير العرب (مولى خضري[133] مثل سلمان: ضيف غريب). إذ يظن بعض المتصوفة السنة أن هذا البدل لأجل العفو العام، الذي ينذر نفسه طواعيةً لطلب الرسول (الذي لم يطلب العفو إلا ((لأصحاب الكبائر من المسلمين))، هو الحلاج، كفارة واضحة لانتقاده الشفاعة المحدودة[134].

عن إبراهيم بن فاتك قال:

لمّا أُتي بالحسين بن منصور ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرًا حتى دمعت عيناه. ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي بينهم فقال له: يا أبا بكر هل معك سجادتك.

فقال: نعم يا شيخ. قال: افرشها لي.

ففرشها[135] فصلّى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريبًا منه. فقرأ في الأولى[136] فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشّر الصابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون. أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾ (البقرة، آ 155 - 157). وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنّما توفّون أجوركم يوم القيامة فمن زُحزح عن النار وأُدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (آل عمران، آ 185)، فلمّا سلّم منها ورخصته، ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته من دعائه: اللهم إنك المتجلي عن كل جهة. فبحق قيامك بحقي، وبحق قيامي بحقك. (وقيامي بحقك[137] يخالف قيامك بحقّي. فإن قيامي بحقك ناسوتيّة، وقيامك بحقّي لاهوتيّة. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها، ولاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسّة لها.) وبحق قدمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابس قِدَمك، أن ترزقني شكر[138] هذه النعمة التي أنعمت عليّ حيث غيّبت أغياري عمّا كشفت لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرّك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصّبًا لدينك وتقرّبًا إليك[139]. فاغفر لهم وارحمهم[140]، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنّي ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت. فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد.

ثم أنشد:

اقتلوني يا ثقاتي
إن في قتلي حياتي
و مماتي في حياتي
و حياتي في مماتي

ثم سكت وناجى سرًّا. فتقدّم أبو الحارث السيّاف فلطمه لطمةً هشم أنفه وسال الدم على جبته (في غيره: على شيبه).
فصاح الشبلي ومزّق ثوبه، وغشي على أبي الحسين الواسطي (= الواسطي) وعلى جماعة من الفقراء المشهورين (المذكورين). وكادت الفتنة تهيج ولحق جماعة من أصحابه الحريق ففعل الحراس ما فعلوا».

وضع هذا النصّ الشهير على رأس أخبار الحلاج كرقم [1] قبل رقم [2] على نحو متعمّد. وهو (شهادة روحية) جمعها القاضي ابن الحداد تضع مسائل عدّة (تتعلّق بالنص)[ت] قيد النقد. فَ (الابتهالات) من ذات أسلوب رقم [2]، ومسبوقة بالبادئة ذاتها «ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته . .». وفيها تحريف أيضًا بتقييدات عقدية أشعرية (راجع تحريفات ابن باكويه بشأن الرقم 2) وهي ذات نبرةٍ حلاجية أكيدة، ما يجعل حذف إطارها (الذي يصعب (صقله)) المستبعد الحدوث، فيما يخص تصرّف الشبلي والقنّاد والجلادين، أمرًا مزعجًا. وتتجاوز كل مخطوطاتنا بدافع الاحتراس على البيتين الشهيرين اقتلوني، وهو أمر غريب، اللذين وُثّقا في القرن الثالث عشر (الهجري) على يد سعد الفرغاني وعزّ المقدسي وشمس الكيشي (الذي خططه مع كامل الصلوات والأدعية) ونِكباي والسمناني (عن. إقبالية). ويختم هذان البيتان العرض الأكثر جرأة وجسارة، بين ما بقي لنا، في تفسير الواحدية الشواهدية عبر الاتحاد بين (طبيعتين) لاهوتية وناسوتية[141]، والعرض الأكثر جرأة أيضًا عن شفاعة الحلاج لجلاديه[142] أيضًا في النهاية القصوى (القيامة) (In extremis)، والتي شرح وعلق عليها (وكأنها ذائعة الصيت) كل من نجم دايا الكبروي، والقصة العدويّة منذ القرن الثالث عشر. ولا يمكن أن تكون أخبار رقم [1] هذه مدسوسة من قِبل ابن القصاص (قبل عام 500 هـ) عندما ضمّنها في حكاية الحلاج، ويُستبعد أن يكون هذا من صنع ابن عقيل. ترى هل نستطيع، من جهة أخرى، أن نفترض أن شاكرًا قد أدخلها، في العام الذي تلا التعذيب، مستوحيًا من حكايات مضخّمة نُقلت إليه إلى خُراسان؟ قبل أن يعود ليُقتل في بغداد؟ هذا ما أفترضه، لعدم وجود ما هو أفضل.

7/ 3/ 2) الجلد وتقطيع الأطراف

هناك تناقض بيّن بين مصدرنا الدنيوي الرئيس (الزنجي) الذي يعدّ ألف سوط (500 سوط هي ضربة الموت الرسمية) والمصادر الصوفية التي لا تعد سوى خمسمئة. كما يذكر الزنجي و(ابن دِحيا) من جهة أخرى، صرخة الحلاج عند الضربة الأربعمئة (أو الستمئة) عن (فتح القسطنطينية): وهو موضوع أخروي شعبي عن الجهاد، وقد ساهم ذكر الحلاج له في جعله (شهيدًا في جهاد)،

وقد ارتبط به في القصد كثير ممن فتح القسطنطينية عام (1453 م). لكن المصادر الصوفية تهمل هذه الصرخة على أي حال، وتذكر اعتقال قصير لابن إمبراطور الروم الذي جُلب إلى بغداد بقوة دعوات الحلاج.

وتتطرق المصادر الصوفية لموضوع الجلد من جهة أخرى شهادة لصلابة المدان ورياضته. إذ ينسب البقلي لابن خفيف رواية مركّبة: «سمعت أنّه لما أخرج إلى القتل يتبختر في قيوده وأنشد: 'نديمي غير منسوب . .'. ثم قال: أتقتلون رجلاً أن يقول ربّي الله[143]. وسمعت أنه لما قُطعت يداه ورجلاه ضحك في كلّ مرّة، ثم أخذ مقطوعاته ومشى على رجليه المقطوعتين ودسّها في التراب. وهذا من حسن أدبه في الشريعة. وسمعت أنّه جُلد عليه ثلاثة آلاف سوط، في كل عشرة يبست يد كلّ عوّان ولا يعدون بقدرة الله. قال ابن فاتك: كان يقول عند كل سوط: أحدٌ أحد. كانوا يضربونه حتّى لا يبقى على بدنه جلد ولا لحم فرأيت باطنه من ظاهره. (قاتلهم الله جميعًا قست قلوبهم وانطمست عيونهم، ليس فيهم أحد يرقّ ويرحم إنّ الله خصمهم في الدنيا والآخرة)»[144].

وسجّل السلمي عن كاتب متصوّف خراساني هو الحسين بن أحمد بن جعفر (إسناد، رقم 226) اهتم بكلٍ من قضية الحلاج وتعذيبه، وكذلك بالمتصوف (الحلولي) أبي حُلمان (إسناد، رقم 26)، سجّل عنهَ نادرتين عن جلد الحلاج، قبل هذه الرواية المركّبة:

أبو بكر علي العطوفي (قارئ معروف، إسناد، رقم 80):

كنت أقرب الناس من الحلاج، فضُرب كذا وكذا سوطًا، وقطعت يداه ورجلاه فما نطق.

أبو العباس بن عبد العزيز (شاهد مجهول):

كنت أقرب الناس من الحلاج حين ضرب وكان يقول مع كل سوط: أحدٌ أحد

كما تلقى السلمي عن السيّاري، الكاتب الصوفي المعروف، المتوفى عام (375 هـ/ 985 م)، الشهادة التالية عن فارس (الدينوري) (إسناد، رقم[19] و 213):

قُطعت أعضاؤه (الأربعة) يوم قتل عضوًا عضوًا وما تغيّر لونه [لوحة رقم 8]. هذا النص من حلاجي متحمّس (ليس شاهد عيان على الأغلب)، وفيه محاولة لدحض الأسطورة (مقدمًا؟) التي يخضّب فيها الحلاج وجهه بالدم لكي يخفي شحوبه.

ويذكر العطار أسطورة تتكلم عن صوت سماوي يشدّ من أزر الحلاج في أثناء الجلد «لا تخف يا بن منصور»: وهي أسطورة تحولت إلى فكاهة عند عبد الجليل الصفّار (البخاري؟)، الذي أعلن عن إعجابه بإيمان الجلاد أكثر من المجلود، لأنه استمر في مهمته مع هذا الصوت.

«ركعتان في العشق . .»

العطار هو الوحيد الذي يذكر هذا المقطع على لسان الحلاج، في أثناء تعذيبه، لكنها المقولة الوحيدة التي تظهر بنصها العربي من دون ترجمة فارسية لها في روايته: فهي من ثم قديمة. ونصّها بالعربية (راجع خط الزخرف الموقّع بقلم الفنان التركي كامل أكديك)[147] هو: «ركعتان في العشق لا يصح وضوءهما إلا بالدم».

يقدّم العطار هذه الجملة الحلاجية على أنها تفسير لفعله، أي فعل الحلاج (المدحوض في إسناد فارس)، عندما رشّ وجهه بالدم من يده اليمنى المجدوعة (بعد أن بُترت). ونعرف أن هناك تفسيرًا آخر فضّله العطار في قصائده، أنه لطّخ وجهه الشاحب بالدم لكي لا يتهم بالخوف (راجع بابَك (الخرمي))، وقال: «الدم هو عَرَق الشجعان» (وصلة نامه،الجزء 5 168)، وهو تفسير يتواءم مع تفسيره الأول في وصلة نامه ومع تفسيره في إلهي نامه، إذ يظهر العطار الحلاج على أنه يتحدّى بجرأة الحد القائل ببطلان الوضوء إذا ما أقيم بسائل غير طاهر (مثل الدم). ونجد هنا محرّكًا لموضوع السر الإلهي عند الأتراك الذي تكشفه الوردة الحمراء (ذات الأذرع المخضبة بالدم، مثل العاشق منصور) (راجع قصيدة لامِعي الغنائية، وقصة شيخ منصور البخارية).

ومقطع (ركعتان) معروف في ترجمتين مستقلتين إلى التركيّة (عن تذكرة الأولياء للعطار) (مخطوطة باريس. أف.ت 87، ورقة 513 أ، وأف. ت 86، 282 ب)، وفي ترجمة تركية ثالثة معطاة في حكاية حُسيني منصور القسطمونية، التي لاتعتمد على العطار.

لربما قال الحلاج هذا المقطع النموذجي بحق في مناسبة أخرى: وهو ما يمكن أن تدل عليه كلمة ركعتان. فنحن نعرف أن الصلاة الشرعية لا تعدّ أكثر من ركعتين (مجموع 15 حركة) في مناسبات خاصّة: صلاة الفجر والرحيل في سفر (جهاد أو رحلة) وفي وقفة النذر في الحج (وقفة عرفات)[146]. وقد فرض المتصوفة على الزاهد (ركعتين بعد وضوء)[147] عند دخوله الرباط (ابن الحاج، مدخل، 2، 338)، فيدخل بهذه الإشارة إلى حياته الجديدة. وتدفع مقولة الحلاج إلى التأمل في المعنيين الأخيرين. فمن يغسل الميت لا يغسل ثياب شهيد الجهاد[148]. والشهيد يفوق الشريعة، وينتزع رحمة الله قبل الوضوء الشرعي. وهو ما يحدث في وقفة عرفات تحديدًا، فلربما عدَّ الحلاج أن دماء الأضحية المنحورة في صبيحة اليوم التالي هي التي تجعل من ركعتي الوقفة السابقتين على عرفات صالحتين «فنحن نعرف أن النعال تُخلع في صبيحة اليوم التالي، ويُخاض بدماء الأضاحي رمزًا للتلبية، لأن نزول الرحمة على جبل الرحمة يكون قد تمّ في العشي، بعد ركعتي الوقفة تمامًا».

سنجد لاحقًا التناقض الكامن في تطهّر الشهيد بالدم المسفوح (فالدم المسفوح دم غير طاهر شرعًا)، وفي معرض تبرئة الحلاج (بشهادة الدم) أيضًا، عندما ضُرب (ضربة الرحمة). لكن لنتذكر هنا بسهولة أن العطار أكّد في أعماله الشعرية أيضًا صحّة وضوء الحلاج (بدمه الطاهر)، في كلّ من إلهي نامه ووصلة نامه (حيث يضيف: «الدم هو عرق الشجعان»)، وفي أشتُر نامه [3] (عندما يصرخ دمه «أنا الحق»، ويرمي سالكًا بزهرة قرمزية). وأن البقلي، بمنطق ردة الفعل، يبدل وضوء الدم هنا بالتيمم بالتراب، مع أنه يقول في أحلامه التي رواها لنا في كشف الأسرار، إنه: «رأيت ليلةً حضرة الحق سبحانه كأنها سواقٍ خالية، وأخذني الحق تعالى وذبحني، فامتلأت السواقي كلها من دمي، ودمي كان مثل شعاع الشمس وجمًا فيه الملائكة يأخذون من دمي ويمسحون به وجوههم» (ورقة 18 أ، ورقة 4 أ)[11]. وتقول يتيمة عن الحلاج:

لا تعرّضْ لنا فهذا بَنانٌ
قد خَضَبْناه من دم العشّاق

وتروي قصّة الحلاج (رقم 36):

. . فقال: امدد يدك الشمال فمدها فقطعها وألقاها على الأرض. فلمّا وقع الكف على الأرض صار الدم يكتب على الأرض (الله الله) حتى [80] مرة بعدد الشهود الذين شهدوا عليه. وقد أخذ من الدم ولطّخ جبينه وهو يقول: أنا عروس الحضرة)، (ملحوظة: تَدهن الحرقوصة (المزيّنة) وجه العروس بالقرمزي)[149].

ويشبّه الشعراء الحلاجيون الأتراك الحلاج بالوردة الحمراء المتفتحة (القصة البخارية، لامعي)، لأن (الدم هو لون الوردة الحمراء).

وكان ابن الرومي، الشاعر الدنيوي، قد كتب عن شهيد مقتول في الجهاد (مخطوطة القاهرة، 232 أ)[ب ب] قبل ذلك ببضع سنين:

كسته القنا حُلّةً من دم
فأضحت لدى الله من أُرجوان
حذته معانقة الداري
ـن معانقةَ القاصرات الحسان

لقد مات الحلاج أيضًا في الجهاد. وقد علق النصرآباذي على أخبار، رقم (50) (يحقن الدماء): «محبة تُوجب حقن الدم، ومحبة تُوجب سفكَه بأسياف الحب، وهو الأجلّ».

7/ 3/ 3) الصلب وكلماته الأخيرة وضربة الموت

7/ 3/ 3/ 1) تصنيف (الكلمات الأجدّ)

7/ 3/ 3/ 1/ 1) ابن باكويه

تتكتم المصادر الرسمية (الزنجي وابن دِحيا) على المدة الفاصلة في أثناء التنفيذ بين تقطيع الأطراف وقطع الرأس، حيث يجب وفقًا للشريعة القرآنية أن يرفع المدان بعد تقطيع أوصاله الأربعة كما هو مذكور في القرآن (سورة الشعراء، آ 49: وتؤكد سورة المائدة، آ 33) على نوع من جذع، ليس بالضرورة صارية بل نِقنِق[150] يشرف على ساحة المشهد. ويُثبّت النقنق على مصطبة لها عتبة، كي يرى كلٌ من الجمع والشهود الموقعين أن العدالة قد تحققت قبل ضربة الموت.

وتجمع المصادر الصوفية القديمة على تأكيد هذا (الصلب)، وعلى أن الفرصة سنحت للمتهم لكي يقول الكلمة الأخيرة: لكن يصعب من جهة أخرى تمحيص مصداقية ما نُقل إلينا. وكثير منه هو ثمرة تأمل لاحق للحادث: ذو قيمة (شعائرية) لا تُدحض، لكل من يفكر فيها.

وتنسب رواية ابن باكويه التركيبية ذكرين قرآنيين للحلاج على الصليب، و(جواب) عن

سؤال، وقولين في علوّ حال. كما تحصرها جميعًا في إسناد فريد (هو حمد)، وهي الأقوال التي جمعها السلمي عن خمسة أسانيد مستقلة عن بعضها: (إلهي أصبحت في دار الرغائب . .)، وسورة الحجر، (آ 70): ﴿أولم ننهك عن العالمين . .؟﴾ وهي ما قاله الشبلي للحلاج، فلم يجب، لأن هذه الآية (له)، ثم سأله الشبلي: «ما التصوف؟، قال: أهون مرقاة فيه ما ترى، . .ولكن سترى غدًا . . »، و(حسب الواجد إفراد الواحد له)، وسورة الشورى، (آ 18): ﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها، والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾.

7/ 3/ 3/ 1/ 2) الرواية المنسوبة للشبلي

يطرح إقحام الشبلي في رواية القنّاد مشكلة مصداقية الروايات المنسوبة للشبلي عن موت صديقه. فقد توفي الشبلي عام (334 هـ/ 945 م)، ومنع تلاميذه، بوضوح ومن دون شك، أن ينسبوا له أيًا منها في حياته. وهو ما يفسّر إغفال اسمه عند عيسى القصار[151]، ولربما عند بُندر[152] أيضًا، وأبي بكر القصري وفاطمة. وقد كان منصور الهروي[153] أول من أذاع علنًا حديثًا حلاجيًا عن الشبلي: في عام (355 هـ/ 965 م).

لكنّا نعرف من جهة أخرى أن الشبلي أعطى الحصري إجازة (عن الحلاج، مع التوقف ذاته في الإسناد). ترى هل تُنسب للحصري (توفي عام 371 هـ/ 981 م) (الرواية المنسوبة للشبلي) التي نشرها ابن باكويه عام (426 هـ/ 1034 م) في البداية (موثقة بإسناد مشبوه هو حمد بن الحسين حلاج، من ثم عام 370 هـ/ 980 م في أبعد تقدير)؟ إن الطبعة الثالثة من أخبار الحلاج تقتبس عن ابن باكويه رقم (17)[154]، وتعطيها إسنادًا عن الشبلي، وهذا أمر مؤسف لأن إعادة التشكيل فيها واضحة. فهي تجميع لشهادات منفردة قديمة مرتبة بنظام شاذّ، ولا يمكن أن تكون رواية متسلسلة أصيلة. وإليك نصّها (تبدأ فجأةً):

«عن أبي بكر الشبلي قال: قصدت الحلاج وقد قُطعت يداه ورجلاه وصُلب على جذع فقلت له: ما التصوّف؟ (راجع التتمّة في الفقرة الآتية):

فلما كان وقت العشاء جاء[155] الإذن من الخليفة أن تُضرب رقبته. فقال الحراس[156]: قد أمسينا، نؤخّر إلى الغد.

فلمّا كان من الغد أُنزل من الجذع وقُدّم لتضرب عنقه فقال بأعلى صوته: حسب الواجد (راجع الفقرة الآتية):

ثم قرأ: ﴿يستعجل بها . .﴾ (سورة الشورى، آ 18) (راجع أدناه):

وقيل هذا آخر شيء سُمع منه. ثم قُدّم[157] وضُربت عنقه ولُفّ في بارية وصُبّ عليه النفط[158] وأُحرق. وحُمل رماده على رأس منارة لتنسفه الريح».

لا يُغفِل هذا النصّ المنسوب إلى الشبلي قول الحلاج: «إلهي أصبحت في دار الرغائب . .» فحسب، بل يغفل أيضًا مناجاة الشبلي نفسه القرآنية، في حين وضعها ابن باكويه على رأس (ما

هو منسوب للشبلي) عندما أدمجها في البداية. وخلا سؤال «ما التصوف» (سنفحصه هنا لاحقًا)، لا تتفرد هذه الرواية بأي شيء جديد سوى تأخير قطع الرأس لليلة وتفاصيل التحريق: وهما نقطتان صحيحتان في الغالب، لكنها تكشف تأملاً في نصوص سابقة ((وقيل) = وفقًا للرزاز؟، (لتنسفه) = عن ابن الحداد؟)، ما جعلها رواية مفضّلة على رواية الرزّاز عند الهجويري والسهروردي الحلبي.

مع ذلك، فإن نقل قول «حسب الواجد . .» إلى الصليب في هذه الرواية (في حين وضعه عيسى القصار والرزّاز عند الخروج من السجن) يبدو متعمّدًا (كما هو حال الآية 18 من سورة الشورى: قبل التعذيب عند الرزّاز). إن الأوساط الصوفية تهدي للشبلي تأملاتها عن الشهيد، زد على ذلك أن التأملات ذات عمق ونقاوة يفوقان رواية الرزّاز.

7/ 3/ 3/ 2) أقواله الخمسة الأخيرة

7/ 3/ 3/ 2/ 1) «إلهي أصبحت في دار الرغائب . .»

(عن تاريخ السلمي، عن الخطيب، الجزء 7، 131):

> سمعت محمدًا بن حسين (أو ابن أحمد بن الحسن) الورّاق يقول: سمعت أبا إسحق إبراهيم بن محمد القلانيسي الرّازي يقول: لما صُلب الحسين بن منصور، وقفت عليه وهو مصلوب فقال: إلهي إلهي أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب، إلهي إنّك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك» هذا الرازي هو راوٍ قليل الشهرة (إسناد 63)، أما الورّاق فكان حافظًا بغداديًا عاش طويلاً في خراسان وأذربيجان (الخطيب، الجزء 1، الصفحة 290).

يضمّن ابن باكويه هذا النصّ رواية تنفيذ الحكم الطويلة بكاملها، التي يقول إنه أخذها من حمد ومن أحمد بن فاتك. أما الأخبار فتذكرها وفقًا لأحمد بن فاتك أيضًا، لكن قبل الصلب: «لمّا قُطعت يدا الحلاج ورجلاه قال: . .((رقم 20). وترتبط هذه الكلمة بالفعل بتقطيع أطرافه. وتعني يؤذي (من الأذى) (سوء الظن بالله)»: الأحزاب، (آ 58)، راجع كعب الأشراف و(يؤذي الله) (شفاء، الجزء 2، 213)، راجع (يؤذيني ابن آدم)، و tactus dolore intrisecus (Gen 6: 7)، راجع بلوي (Bloy) «تصلّون لمن يصلبونكم، وتصلبون من يحبكم».

يمكن أن تكون هذه الجملة الحادّة صحيحة، ولربما كانت الرغائب إشارة إلى صوم بهذا الاسم (عن الرسول). وتنحدر على كل حال من تأملات معاصر (وشاهد) ينتمي إلى وسط الحماسة الحنبلي المعتدل: لأننا نجد الحنبلي محمدًا منبجي (عن (تسلية أهل المصائب)، القاهرة، 1929 م، الصفحة 112) يذكرها عام (777هـ) بإجازة عن ابن أبي الدنيا الشهير (توفي عام 281 هـ) على أنها عن محمد بن مسلمة القاسمي وهو ابن مئة عام، وكان الأخير قد سمعها من زاهد عذبه طاغية، بعد أن حُمل إلى زنزانته وكانت أطرافه قد قُطعت، حيث قال لإخوته الذين كانوا يبكونه:

«لا تعزّوني ولكن هنّئوني بما ساق الله إليّ، ثم قال:

إلهي أصبحت في منزلة الرغائب . .». ثم يلي نص مطابق لكنّه يزيد بعد (تتودد) فيقول: «تتودد بنعمتك إلى من يؤذيك». ستشرح أحوال تقطيع الأطراف لماذا نُسبت الكلمة إلى الحلاج. لكن الأكثر غرابة هو ظهور هذه الكلمة في كتيّب ‹رسالة إلى صديق› لمؤلف شامي متصوّف هو أحمد بن عاصم الأنطاكي، وقد طُرحت فيه على نموذج سؤال يشبه النبوءة (توفي عام 220 هـ، معاصر للمدعو القاسمي): «أما بعد فالله اسمع أحدثك عنه أنه لم يرفع المتواضعين بقدر تواضعهم ولكن بقدر كرمه وجوده . . فما ظنّك بالتواب الرحيم الذي يتودد إلى من يؤذيه فكيف بمن يؤذى فيه؟» ‹Essai، الطبعة 2، الصفحة 226›(ج ج).

وتقطيع الأطراف هو نعمة الاصطفاء التي تميزت بها (رفيقة عيسى) (Eranos، 1947 م، 308)، فهي تُدخل المعذّب في سلام الله.

7/ 3/ 3/ 2/ 2) «ما التصوف؟، أهون مرقاة منه ما تراه»، عن الخرغوشي

سؤل الحلاج على الصليب: ما التصوف؟ فقال: أهون مرقاة منه ما تراه.

تُظهر هذه الشهادة المستقلّة من رجل عظيم ميسور الحال ذي ثقافة عالية أن حادثة الحلاج كانت لا تزال توصف بهذا الجواب بعد سبعين عامًا من وفاته. والجواب هو عن سؤال للشبلي وفقًا للرواية المركبة التي درسناها أعلاه، ووفقًا لابن باكويه. لكننا رأينا أنها مطوّرة بعض الشيء في الرواية المتأخرة، فقد أضيف إليها عند الخرغوشي: «(يجيب الشبلي): فقلت له: ما أعلاه؟ فقال: ليس لك إليه سبيل ولكن سترى غدًا، فإن في الغيب ما شهدته وغاب عنك».

ولدينا شأن في هذا (الجواب) الذي لم يُقل على الأغلب، لكنه يلفظ عن الذي شعر به الشبلي إذا ما كان صحيحًا أنه بقي (إلى المساء) أمام جِذع صديقه، وأنه أسرّ لخاصّة تلاميذه، إشارة للطريقة، أن هدف التصوّف هو أن يُقطع رأسك وتُحرّق (غدًا) بالشريعة، في سبيل العشق.

وهو ما ردده كل من عبد الملك إسكاف في البلخ والحكاية التركية القسطمونية.

وأعاد البقلي والجلدكي نشر إسناد صوفي قديم، كان معروفًا للهمذاني (توفي عام.[513 هـ/ 1119 م])، يعطي عن سؤال: «ما التصوف؟».

جوابًا مختلفًا، مسبوقًا، وهو أمر غريب، بأبيات شعر للخليع (قائل رباعية نديمي التي وُضعت على لسان الحلاج أيضًا):

وأُتي بالشبلي ومعه جماعة وقد وضعوا منديله في عنقه وهم يسحبونه إلى الحسين بن منصور الحلاج ليلعنه فتأبّى من ذلك وقال لهم: اتركوني[159]. فقالوا: ما نخلّيك حتى تلعنه أو ترسل إليه رسولاً بذلك. والتفت يمينًا وشمالاً فرأى فاطمة الأموية[160]، فقال لها: ادني منّي، فدنت منه، فقال لها: تمضين إلى الحسين بن منصور تقولين له: إن الله ائتمنك على

سرّ من أسراره فأذعته فأذاقك حرّ الحديد، فإن أجابك فاحفظي جوابه، ثم سليه عن التصوف، ما هو؟ فلما جاءت أنشأ يقول:

تجاسرتُ[161] فكاشفتـ
ـك لمّا غلب الصبر
وما أحسن في مِثلـ
ـك أن يَنْهَتِك السترّ
وإن عنّفني الناس
ففي وجهك لي عِذر
كأن البدر محتاجٌ
إلى وجهك يا بَدْرُ

ثم قال لها: امضي إلى أبي بكر وقولي له: يا شبلي، والله ما أذعت له سرًّا[162]، فإن كان ذلك كما يقول فأحرى أن تكون محن الأنبياء عقوبة لهم، فقالت له: يا سيدي، ما التصوف؟ فقال: ما أنا فيه، والله ما فرّقت بين نِعَمِه وبلواه ساعةً قطّ».

ويضع إسناد صوفي آخر سؤال «ما التصوف؟» على لسان رسول آخر للشبلي، هو تلميذه بندار بن حسين الشيرازي. وهو أمر غريب. فبندر هو واحد من أوائل علماء الكلام الأشاعرة. وقد حضّ ابن خفيف، الذي أصبح أشعريًا، على إنكار الحلاج بعد ذلك. وإليك النص: (لندن 323 ب)، ملخّصًا:

«وقُطعت أطراف الحلاج بعد أسبوعين، وكان ابن خفيف حاضرًا (كذا)، وبقي هادئًا. ثم سأل بندر الحلاج: ما التصوف؟ فنظر الحلاج إليه بصرامة وقال: ابتداؤه ما تراه، وانتهاؤه تراه غدًا.

قال الشبلي: الحسين بن منصور على حق، ليس التصوف إلا بذل النفس، وإلا، فلا تهمّكم جهالات المتصوفة»[163].

ونجد في رواية صوفية أخرى (لندن 330 ب - 332 ب = مخطوطة تيمور 14 - 15)

أقوال الحلاج للخليفة المقتدر[164]، وإدانة الشهود له، والجَلد (بسدرة (سعف نخل) شائكة)، ثم قول «يا معين»، ثم الشبلي يرسل امرأة (جارية: لم يسمّها)[165] تطرح على الحلاج سؤال «ما التصوف؟» وتسأل الحلاج أيضًا لماذا أذاع السرّ، ثم يأتي الشبلي بعد وقت طويل فيكرر السؤال على الحلاج، فيجيب الحلاج: «ظاهره ما ترى وباطنه دقّ عن الورى، أوّله ما ترى وانتهاؤه ما ترى غدًا». ثم يليه حديث مضطرب إلى حدّ كبير[166].

أما النص المفصّل عند إسماعيل حقّي (في تفسيره ‹روح البيان›، الجزء 1، 138 - 139 = لندن327 أ - ب = مخطوطة قازان 89 = مخطوطة الموصل 23) فيبدأ ب «يا معين»، ثم القول عن الغريب، ثم بعدها السؤال: «ما هي حقيقة التصوّف؟» (يقول إسماعيل حقي: «العشق»)، وعنه يجيب الحلاج: «ظاهره ما ترى وباطنه يدقّ عن الورى»، ثم يتلو (آ 70)[167] من سورة الحجر.

وقال أبو بكر محمد بن محمد بن ثوابة: «رأيت أخي زيدًا القسري[168] يكتب أبياتًا قالها الحسين بن منصور الحلاج على الجذع:

وحرمة الود الذي لم يكن
يطمع في إفساده الدهر
ما نالني عند هجوم البلا
بأسٌ ولا مسّني الضرّ
ما قُدّ لي عضو ولا مفصلٌ
إلا وفيه لكم الذِكر»

أخيرًا، نجد عند غلاة الشيعة، أسئلةً للحلاج المصلوب سألها الشبلي:

عيسى عمران في مجمل تعليقه على كتاب ‹البستان› للشيخ علي النعيم، مخطوطة ماسينيون، ورقة، 39 أ: وهي أوراد يعلّق عليها في المسارّة:
(ولُعن الحلاج وأُحرق القطن). - تعليق: الحلاج هو المتصوّف الذي حلج بالغرور كميّة كبيرة من القطن واستحق الصلب . . قال له الصوفي أبو بكر دلف بن جعفر (الأصل: جحدر) الشبلي عندما كان على الجذع: ما قَدَم التصوّف؟ (تصحيح: قِدم التصوّف)، وما تخريق الخرقة؟ وستكشف الأيام القصّة (ت).

7/ 3/ 3/ 2/ 3) «أولم ننهك عن العالمين . .؟»

(الهروي، عن جامي، نفحات، ومعصوم علي، طرائق، الجزء 2، 203):

قال أبو الحسن علي بن إبراهيم البصري الحصري[169]: وقف الشبلي تحت مصلبته وقال: ﴿أو لم ننهك عن العالمين﴾ (آ 7 من الحجر). فقال القاضي الذي أمر بقتله (أبو عمر): هو يدّعي النبوّة وأنت تدّعي الربوبية؟ قال الشبلي: أنا أقول ما قال الحلاج، ولكن خلّصني جنوني وأخذه العقل. ‹السلمي، تاريخ، عن الخطيب، الجزء 8، الصفحة 121›:
سمعت منصورًا بن عبد الله (السدوسي الهروي)[170] يقول: سمعت بعض أصحابنا[171] يقول: وقف الشبلي عليه وهو مصلوب، فنظر إليه وقال: أولم ننهك عن العالمين؟[172].

إنها الكلمة الشهيرة التي اتهم قوم لوط نبيهم بها لخيانته المدينة الفاضلة، وهي المدينة الفاضلة في نظرهم التي تكتفي الطبيعة البشرية فيها بذاتها على أساس السر العرقي الكامن في هويتها الأصلية: (بما معناه) «كيف تجرأت على خرق نظامنا، بتقديمك الضيافة، وأنت ضيف علينا، للملائكة، وهم رسل غريب يهددنا؟»

وهناك تناقض في أن يطبّق الشبلي هذه الآية على الحلاج: ترى هل خان فعلاً أصدقاءه المتصوفة بتقديمه التصوّف مهمةً علنية، فخالف قاعدة «لا تمنح من لا يستحق ما لا يستحق التي عرفها

الإسلام؟ تتضمّن قطعة من ديوان الحلاج تهكمًا صريحًا بنظام السرّية الذي اتبعه المتصوفة، وهو ما يثبت أنه اتبع في ذلك نصيحة الحسن البصري، الذي تنبّأ ببقر بطون من لا يريدون وضع ما حبلوا به. أما الشبلي الذي عاش القرآن بعمق، فقد تلا هذه الآية تحديًا. هل آن الوقت لكشف السرّ، لكي تتجرأ على خرق الشريعة، لكي تقتلك الشريعة، لأنك صرّحت بأنك استضفت الله؟».

ونلاحظ أن الحلاج صمت: «لأن الصيحة أخذتهم مصبحين»، فصيحته[173]، التي حملتها الملائكة، جعلت عاليها سافلها[174] كما يقول القرآن (سورة الحجر، آ 73).

لقد عرف الشبلي في سريرته أن الآية [73]، تجيب عن الآية [70]، ولأن الساعة لم تحن بعد، فهو يوافق على أن الشريعة تمنع (يُمنع كما قيل في القضية = أما هنا فاستخدم ننهاك) أيّ كشف أخروي لم يأت أوانه بعد.

ويطابق تأويلنا ما ورد في الأسطورة عن الشبلي يرمي الحلاج المصلوب بوردة فيما ترجمه العامة بالحجارة، فرمي الوردة هو إشارة تحدّ (راجع ‹ديميزون› Demaison، قاموس فارسي، تحت اسم غُلزيدن golzeden).

7/ 3/ 3/ 2/ 4) «حسب الواجد إفراد الواحد له.»

قال عيسى القصّار الدينوري (سراج الدين، لمع، 303، وراجع السلمي، تاريخ، عن الخطيب، الجزء 8، 132):

> آخر كلمة تكلّم بها الحسين بن منصور عند قتله وصلبه أن قال: حسب الواجد إفراد الواحد له[175]. قال: فما سمع بهذه الكلمة أحد من المشايخ إلا رقّ له واستحسن هذا الكلام منه.

سراج الدين، لمع، (348) (تعريف التفريد كإفراد):

> قال الحسين بن منصور، رحمه الله، في بعض ما تكلّم به عند قتله: حسب الواجد إفراد الواحد.

تفسير السلمي، في سورة الشورى، (آ 17 = ‹طبقات الصوفية› للسلمي 148) (وخرّجها أيضًا ابن خميس في ‹مناقب›، والشعراوي في ‹الواقح›): ونقل المقطع ذاته عن أبي العباس الرزّاز شقيق خادم الحلاج، أي (ابن فاتك) عندما أخذ للقتل (ويغفل السلمي ابن فاتك، في نسخته في تاريخ = الخطيب، الجزء 8، 131).

ويضعه ابن باكويه (عن رواية حمد) ككلمته قبل الأخيرة على الصليب عندما صاح بأعلى صوته. وكذلك الأخبار (عن رواية الشبلي) رقم (17)[176].

لقد حُفظت هذه المقولة الأخيرة الأقدم والأكثر مصداقية في صحتها من طريق إسنادين مختلفين. فيضعها أحدهما عند الخروج من السجن، والآخر في نهاية التعذيب (القصار، الرزّاز نسخة أقدم، بينما حمد، الشبلي توفيقية). ومن المثير للفضول أن هذا الاختلاف يعود من الجهتين إلى

ابن فاتك وإلى الشبلي (أستاذ القصّار)، وهو الذي يفضح خلطًا في الأسانيد، وهو خلط توفيقي أو تمويهي أو (lapsus calami).

والمقولة ذات كثافة عالية، تتضمن ثلاث ثنائيات من التعارض: حسب (حساب عام)، واحد، واجد (منتشي في حال)، واحد (وتكتب في العربية مثل واجد، من دون نقطة تحت الجيم: ولذلك أخطأ الرواة فقالوا: «واحد - واحد»)، و إفراد (من فرد، وحيد وفريد، تفرّد الفرد)، واحد (من وحد، الوحدة الناطقة الإيجابية الحقيقية، برهان وجود الله، أساس الاتحاد الخصب): حسب الواجد إفراد الواحد له، بمعنى: (حسب (راجع ذكر «الله حسبي»، يُمارس كإشارة في عبادان، ابن الجوزي، حمقاء، 106، سورة التوبة، آ 129، والشاذلي، 38 و39)[177]، الواجد (في اللغة الأدبية: «العاشق»)، إفراد (الطبقة الرابعة، راجع القشيري، 281، والكلاباذي، رقم 51، عين القضاة الهمذاني، تمهيدات، يذكر فيها عن الحلاج (إفراد الأعداد في الوحدة واحدٌ)[دد])[178].

إنه إفراد الله بنأيه عن كل عظمة فلا يكون إلا عشقًا فقيرًا وعاريًا.

وقد علّق الكيلاني عليها في رسالته: حكمة الباز الأعمى. وكذلك ابن عطاء الله الشاذلي في نهاية مواعظ (مخطوطة باريس، 1299، 35 أ): «إن جبروت وحدة الخالق لا يقبل إلا أكثر عباده توحدًا: ومن ذلك كلمة الرسول صلى الله عليه وسلم: الله وتر يحب الوتر)، أي إن الله فرد لا يحب إلا فردًا، وواحد لا يحب إلا من يشهد على وحدانيته (ت)، ومن ذلك إشارة الحلاج: (حسب الواجد إفراد الواحد له). ويدخل في أساس هذا المقطع الشطر الأول من الشهادة الإسلامية، أي التهليل.

7/ 3/ 3/ 2/ 5) قرآن، سورة الشورى، آية [18]:

﴿يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾.

يشرح السلمي هذه الآية عندما يصل إليها، بطريقة عدَّها فريدة وخارجة عما اعتاده في تفسيره (نجدها في تفسير إسماعيل حقي)، فيستخدم حكاية مركّبة عن تعذيب الحلاج مصدرها الرزّاز، وهي التي تنتهي بِ: «وكان هذا آخر كلامه».

وقد وجدنا من قبل أن رواية الرزّاز تغفل ثلاثة من المقاطع الخمسة التي درسناها: لكي تنتهي بهذه الآية القرآنية. والتي تبدو أنها ترصد قدر الحلاج السابق على نحو جليّ، كما يؤيد تفسير تركي (اليافعي، (نشر المحاس)[179]: «نحمد الله لهذه الآية القدسية التي كشفت سابقًا وعلى نحو جلي موت منصور (=الحلاج): إن بيانها واضح جدًّا[جج]»

ليس لأن المصلوب، عيسى صلعم (سورة الزخرف، آية 61) يدل على الساعة فحسب، ولا لأن سورة الشورى تعلن، وفقًا لحديث أرطاة الشهير، في فاتحتها، حم عسق، عام تدمير بغداد، حيث كان فيضان دجلة (الساخط لقتل بريء) هو الإيذان بها في عام (309 هـ/ 922 م)، بل لأن الساعة هي (اللحظة الكاملة) الوحيدة التي ينضم فيها (الشاهد الآني) (للحظة الإيذان) إلى

(الشاهد الأزلي) في (لحظة القيام ونصب الميزان): فهي الحساب الأخير، أي الجمع النهائي لكل ما يُسأل عنه البشر، في (صيحة بالحق) يطلقها الديّان.

وبما أن كل شيء في الحديث يُخفي دافعًا وراءه، يصبح البحث عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ الإسلامي بلا طائل مع الأسف. ونظن أن المؤرخ أبا بكر بن شاذان البجلي، وهو سالمي، أنهى رواية تعذيب الحلاج بالآية [18] من سورة الشورى عن عمد، مثل الرزّاز، لاغيًا الآية [70] من سورة الحجر (انتقاد الشبلي) لكي يحتجّ على موقف الشبلي (الانهزامي) في مواجهة بطولة صديقه.

ويوجد لدينا نصّان مستقلان عن نصّ القنّاد (الذي ذكرناه سابقًا)، يؤاخذ الشبلي الحلاج فيهما لأنه (استعجل) وفيهما توبيخ لهذا الموقف الانتهازي:

(أخبار الحلاج، مخطوطة الموصل، رقم 76 مكرر):

> سؤل الشبلي عن اعتقاده في الحلاج، فأحنى رأسه بخشوع وقال: تعوزك الحكمة، لقد أظهر هذا الرجل ما خفي عن الخلائق. وكان سيحيا في فرح دائم، لكنه استعجل (ت).

(السلمي، تاريخ، مقطع عن ابن عساكر، ‹تاريخ دمشق›، مخطوطة باريس 2137، 96 ب):

> (في سيرة الشبلي) «قال أبو بكر الزبير بن محمّد بن عبد الله: رأيت النبي صلعم في المنام، فقلت: يا رسول الله، ما تقول في الجنيد؟ قال: جمع العلم، قلت: فالشبلي؟ قال: إن صحا انتفع به كثير من الناس، قلت: فالحلاج؟ قال: استعجل».

لكن «يستعجلون» الواردة في سورة الشورى، وفي (آ 1) من سورة النحل (راجع جوب، 27، 8. مزامير. 62، 18 - 19) تستحضر في الذاكرة، على العكس، اعتراف الحلاج (أخبار، رقم 22) في نهاوند: «غير أنّي تعجّلت الفرح».

زد على ذلك أن الإشارة عن الشبلي وفقًا للأسطورة، وهو يرمي الحلاج المصلوب بوردة، هي إشارة تحدّ (راجع، ديميزون، قاموس فارسي، تحت اسم غلزيدين)، مثل الآية (70) من سورة الحجر.

7/ 3/ 3/ 3) تصريح الشهود الأربعة والثمانين قبل ضربة الموت، و«شهادة الدم».

دام الوضع على الصليب فترة من الزمن، ثم أُنزل الحلاج وفيه رمق لا يزال، وتضع الرواية المنسوبة (إلى الشبلي) القولين الأخيرين في هذه اللحظة (بصوت عال). أما ابن باكويه الذي يضعهما قبل هذه اللحظة فيتفق مع نهاية الرواية:

«ثم ضُربت رقبته ولُفّ في بارية، وصُبّ عليه النفط وأُحرق[180]. ثم حُمل رمادًا إلى رأس المنارة[181] لتنسفه الرياح».

ويبدو أنه كان من المتعارف عليه[182] أن يُقرأ نصّ القرار على العلن في لحظة ضربة الرحمة. وقد جرى وضع ذلك على نحو دراماتيكي في حكاية ابن خفيف الأسطورية التي تعود إلى الطبعة الرابعة من ‹أخبار الحلاج›، سواء بإسناد ابن الرزين (توفي عام 680 هـ/ 1281 م)[183]، أم في المقطع الموجود في تاريخ التوزري، كما رواها المحدّث أبو طاهر السلَفي (توفي عام 576 هـ/

1180 م) (راجع مجموع. 63):

فلمّا أصبحنا جاءه حامد بن العباس الوزير ومعه موكبه وصاحب الشرطة محمد بن عبد الصمد، فتقدم حامد إلى الخشبة وأخرج من كمه درجًا وناوله لمحمد بن عبد الصمد، فنشره فإذا فيه شهادة فتيا أربعة وثمانين[184] رجلاً من الفقهاء والقرّاء بأن في قتله صلاح[185] المؤمنين. فقال الوزير: أريد الشهود. فإذا الشهود يهرعون إليه من كل مكان، فقال لهم: هذه شهادتكم وخطوطكم. فقالوا له: نعم، اقتله ففي قتله صلاح المسلمين ودمه في رقابنا[186]. فأُنزل من الخشبة وتقدّم السيّاف إليه ليضرب عنقه، فقال الوزير للشهود: أمير المؤمنين بريء من دمه، فقالوا: نعم. قال: وأنا بريء من دمه، فقالوا: نعم. قال: وصاحب الشرطة بريء من دمه، فقالوا: نعم. فتقدّم إليه السيّاف فأنشأ يقول:

نديمي غير منسوب إلى . . (الأبيات).

ثم ضرب عنقه رحمه الله، فبقي جسده ساعتين من النهار قائمًا ورأسه بين رجليه وهو يتكلّم بكلام لا يُفهم، فكان آخر كلامه 'أحد، أحد'، فتقدمت إليه فإذا الدم يخرج منه ويكتب به على الأرض: الله الله. في أربعة وثمانين موضعًا ثم أحرق بالنار رحمه الله.

يُؤثّر هذا النص في القارئ النصراني بما يحدثه لديه من انطباعات، لكن يجب عليه ألا يرفضه على أنه محاكاة (لصلب المسيح). لأن هذا النص يوضّح، وجليًا، السياق (التأملي) الذي تشكلت فيه النسخة الرابعة من الأخبار: فقد اتخذ ابن القصّاص (نقاطًا) أسسًا لكي يبحر متأملاً فيها: كلمات الحلاج عندما نذر حياته أمام الناس في المسجد الجامع (أخبار رقم 50)، والتي قال فيها «ليس في الدنيا للمسلمين شغلٌ أهمّ من قتلي . . وتكونون أنتم مجاهدين» (أخبار، رقم 50)، والبيت

ما قُدَّ لي عضوٌ ولا مفصلٌ
إلا وفيهِ لكم ذِكرٌ

(ديوان، الصفحة 128، وهو يشبه فكرة الدقاق، في القشيري). كما كان، أي ابن القصاص، على دراية بالعرف المتّبع في إعادة التذكير بعدالة الحكم المنطوق، فاستذكره إذًا بشيء من التخريج، بأن عرض ظاهرة خارقة للطبيعة عن براءة وولاية المتهم هي (شهادة الدم). وعادة ما يكون (الدم المسفوح) نجسًا[187]، لكننا ندفن شهيد الجهاد بثيابه الملطخة لأن دم الشهيد طاهر، فهو علامة الروح الطاهرة، والوضوء بالعشق الخالص[188]، وإشارة النسب الروحاني. ويوجد هنا مقارنة بتأمّل يوحنا عن ضربة الرمح على الصليب، لقد رحلت النفس، لكن الروح تشهد على أن النذر مستجاب بإشارة الدم. وقد وجد الدم هنا (يخطّ) اسم الله أربعًا وثمانين مرة، بعدد شهود الزور الذين وقعوا على الحكم.

نلاحظ أيضًا التقارب بين تأمّل ابن القصّاص، الذي لم يقرأ الزنجي حتمًا، وصرخة الحلاج على الحكم ضده (التي ذكرها، للغرابة، الزنجي): «دمي حرام . . الله في دمي». إن هذه الصيغة قديمة

تقليدية، لكنها تحمل هنا كثيرًا من المعنى.

وقد أجبرت رواية ابن القصّاص التي قبلها السلَفي الأمة الإسلامية على البحث في (شرعنة) الحلاج في القرن السادس الهجري، على ضوء (شهادة الدم).

أما شهاب الطوسي، الجسور في فضح أخطاء الأقوياء في بغداد والقاهرة التي توفي فيها عام (597 هـ/ 1200 م)، فقد تسبب بانتفاضة في بغداد عام (597 هـ/ 1173 م)، وكان سبب ذلك أنه أثار حنق الشيعة عندما أعلن بطلان طرد بن ملجم[189] من الجماعة. ثم زاد عليها إيمانًا بـ (شهادة دم) الحلاج في فتوى زكيّة: لقد بحث المسألة من جانب (نسبَيّ) المؤمن، فقال إن دم الحسين حفيد الرسول صلعم يساوي مئة ألف مرة دم الحلاج (من حيث النسب البشري)، لكنه لم يكتب في كربلاء اسم الله على الأرض، في حين إن الله سبحانه كتبه بدم الحلاج في بغداد: (لأن المتهم (في أصله: لأن الساميين لا يفرقون بين الغشّاش ودعي النسب) يحتاج إلى تزكية).

لكن (غاية الحسن[هـ هـ]) في هذا الجواب لم تكن لتنزع كراهية ابن الجوزي (توفي عام 597 هـ/ 1200 م) وبعض الحنابلة (ومنهم ابن نجية على الأغلب)، فكتب ابن الجوزي مؤلفًا في فصلين[190] ضد (شهادة دم) الحلاج، معلنًا أن دمًا غير طاهر (لا يستطيع كتابة ألفاظ الجلالة) (الاسم الطاهر = الله). لكن المؤرخين، ابتداءً من أبي شامة وسبط بن الجوزي حتى الذهبي، عرفوا قوة جملة شهاب الطوسي، فاكتفوا بإضافة متحفظة (بسبب الاحترام الذي حظي به السلَفي) هي: أن الحدث بعينه لم يؤكّد (بإسناد جيّد). أما عزّ بن غانم المقدسي[191] وأحمد بن علوان[192] وابن الساعي[193]، مؤلف مخطوطة بورغيانوم (Borgianum)، والخفارجي فقد قبلوا الحادثة على أنها حقيقية. وتضيف مخطوطة بورغيانوم أن دعوة للحلاج سبقت كلمة الله التي كتبها هذا الدم، فقد سأل الله أن يموت (شهيدًا) في سبيل مجموعتي (الأحرف الخمسة) الموجودة في القرآن، أي فاتحتي سورتي مريم والشورى[و و]. حيث تمثل الأولى عند الدرزة (الذين يكتبون الصدق بالسين، وليس بالصاد في أولها (لأن الصاد عَلَويّ)) (حروف الصدق) أو الاسم الأعظم، أما الثانية فتقرأ عند غلاة الشيعة كما يلي: (ثلاثية عين ميم سين هي الحق): وهو الاسم الأعظم. هكذا نرى طريقة أخرى، رقمية هذه المرة، للتأمل في (شهادة الدم)[194].

ويقرن نص أخروي عن الفتن برواية نعيم بن حمّاد (السيوطي، الحاوي، 2، 72)، في عصر الحلاج ذاته، صيغة «دمه في عنقنا» بمتناقضة غريبة وغامضة تضع على لسان أنصار المهدي (المتردد في السماح لهم بالدعوة له) قولهم: «إثمنا عليك ودماؤنا في عنقك» «إذا ما استمريت في رفضك أن نبايعك».

7/ 3/ 3/ 4) رمزية «المشنوق» عند أهل الطريقة

قبل أن ندرس ازدهار التأملات الصوفية في ضربة الموت (قطع الرأس بالسيف موثّق عند كل المصادر، الدنيوية منها والصوفية)، يجب أن نلاحظ أنها أُلغيت بدءًا من القرن الثاني عشر الميلادي في

كل القصائد والتصاوير التي خرجت من الأوساط القريبة للحلاج، فلم يُنزل الحلاج عن الجذع (وهو لا يزال حيًا)، بل مات عليه شنقًا، ولكي يمكن تفسير أن الحلاج استطاع الكلام من على الجذع، والحبل يلف رقبته، تخيّل الشاعر أحمد يسوي (معجزة الحبل)، الذي قال للحلاج: «لا تختنق بي».

أما طقوس الطريقة القديمة جدًا التي حُفظت عند فرقة البكتاشية[195] (التركية/ الألبانية) فتدور في مركز المحفل، في دائرة تسمى دارة منصور (جذع الحلاج)، فيدخل صاحب النذر (talip) «عاري الرأس وحافي القدمين يلف عنقه حبل، ويدبّ على أربع ورأسه محنيّ» «كما الكبش المقدم للنحر» يلتمس القبول، ويُقبَل هناك، فيقدم له التاج والطيغبنت (النطاق) «الذي يعقده عرّابه له ثلاث عقد»، فيتمنطق به، «وذلك قبول جذع منصور»، «وهو السبيل الوحيد لكي نصل إلى الله»[196].

وليس هذا اختراعًا متأخرًا، لكن طريقة (جذع منصور) المحفورة في قلب هذا الطقس خلّدت الذكرى الأولية لموت الحلاج.

لقد أراد الحلاج أن يموت هديًا على نحو شرعي كما الأضحية في الحج، حيث تقدم الأغنام والجمال (البدن، راجع فارس) في منى، منقادة في حالة تقليد مع حبل يلف عنقها، يُعلق عليه نعلا الناذر (خلع النعلين).

ولربما وضع الحلاج حبل التقليد على عنقه، لكي يشير إلى رغبته في الموت ضحية شرعية في (9 - 10) ذي الحجة، في مسجده الخاص، حيث وُضعت هناك كعبة مصغرة. ولربما أصرّ تلامذته الأوائل (إسكاف) على الاستقتال[197]، فأنشؤوا لذلك الفتوة الحلاجية، والتي يُعد فيها النطاق الملفوف على خصر الناذر، وفقًا لتفسير بكتاشيّ متأخر (أسطورة مؤمنة العيّار، المتشيّعة)، هو الحبل الذي يُقدّم به نذره أن يشنق «لكي ينقذ حياة معلمه» بدلاً من معلمه. إن إشارة النذر (التقليد) في الحج تصبح بذلك إشارة الجهاد (وفي الواقع، كان البكتاشية يمنطقون قادة الانكشارية العثمانيين، ويمنطق العدوية اليزيديون مماليك بيبرس الأكراد). وكانت هناك، على العكس، عادة ألتاوية[ز ز] تذهب إلى وضع النطاق حول رقبة المهزوم، دليلاً على خضوعه (بليوت Pelliot).

ومن الملاحظ أن وضع الحبل ولبس النطاق استمرا منذ القرن الثاني عشر عند فرقتين قريبتين للحلاجية خرجتا من مصدر تركي - كردي واحد[198]: الأولى هي البكتاشية (الآن قريبة من الشيعة) والثانية اليزيدية (أعداء أشداء للشيعة)[199]. ولربما كان مصدر التاج أيضًا، الموجود عند كثير من الفرق، منحدرًا من تعذيب الحلاج: لأن البقلي يحكي لنا، نقلاً عن رؤية للحلاج، أن التاج هو القلنسوة التي يلبسها المحكوم بالموت عادةً.

وبعد أن أصبحت الحلاجية غير شرعية منذ عام (311 هـ) في بغداد، خُلطت خطأً، في ظل السلطة البويهية، بالجماعات السنية الأخرى المناهضة والمنظمة كفتوّات سنيّة (النبوية، 361 و363 و389 و422 و426 هـ) بسبب لبسهم النطاق الذي كان أفراد (الصديقية)[200] يلبسونه. وكان

الحرفيون والشغيلة يلبسون النطاق المساريّ الذي يعود إلى سلمان، على نحو تقليدي، فسلمان، وهو العارف السالك الذي يعود حقّه إلى آل البيت (ومن ثم إلى الشيعة). وقد كان سلمان (يجدل) هذا النطاق مع زنّار العطارين حول خصره، نوعًا من التيغبنت (نطاق حامل السيف). بينما نلاحظ أن نطاق الفتوة السنيّة كان على اختلاف قليل: فهو نطاق رماة النبال العسكري (التيربنت)، الذي يشير إلى جماعة (الشطار) (من شاطر، ومنه انحدرت فرقة الشطار الدينية الهندوسية) التي أسسها عمرو بن أمية الدَمْريّ (تلميذ سلمان)، والتي كانت سنيّة لأنها تشكّلت على أيدي العباسيين السنة.

7/ 3/ 3/ 5) موضوع السيف

ظهر موضوع السيف الذي أنهى حياة الشهيد منذ النصرآباذي: في المقطع الذي يعلّق فيه على (حقن الدماء)، وهو ما رفض الحلاج الاستفادة منه (تعليقه على أخبار رقم 50): «محبة تُوجب حقن الدم، ومحبة تُوجب سفكه بأسياف الحب، وهو الأجلّ». ويؤول عين القضاة الهمذاني في ترجمته الفارسية لِ(قوانح العشاق) (كتاب أستاذه أحمد الغزالي) في موضعين (ورقة 68 ب و79 ب):

يقول الحسين بن منصور إن اللحظة التي يطرح فيها المعشوق عاشقه على بساط (صياصات) الإعدام لكي يَقتله، ينتاب الأخير الحال من جماله وينشد:

إنه ليقتلني وأنا به واجد
يا لجماله و هو يشهر السيف

ثم يتلو (ردًا على الاتهام القرآني)]فاقض ما أنت قاض[(سورة طه، آ 72)».

ويتناول السهروردي الحلبي الموضوع في عقله سُرخ (الصفحة 10 - 11):

قُتل بسيف العشق (تيفه عشق) كي ينال الخلود
فأنّى له بلوغ البعث بلا سيف معقوف

ويحتفل العطار (بسر قطع رأس) الحلاج الذي يحرر نفسه من جسده، ويعطيه تاجًا أو هالة من نور بدلاً من رأسه. وهذا له. أما للأمة، فقطع الرأس هو لغرض كان الرسول قد طلب من الحلاج تنفيذه، بأن رأسه (سيسدّ) طاقةً فُتحت في سور يأجوج ومأجوج (مناوي وقطب والذهبي، راجع سورة الكهف، آ 8).

7/ 3/ 3/ 6) موضوع الرماد

عن زكريا القزويني، (عجائب المخلوقات)، (الجزء 2، 112 - 113)، وراجع الخفاجي، نسيم، والقصة، رقم (34 و43):

ولمّا أُخرِج استدعي بعض الحجّاب (أخته: كما يقول الخفاجي) وقال: إنّي إذا أُحرقت يأخذ ماء دجلة في الزيادة حتى تكاد تغرق بغداد. فإذا رأيتم ذلك خذوا شيئًا من رمادي واطرحوه في الماء ليسكن.

فلما صُلب وأُحرق أخذ الماء في الزيادة حتى كادت تغرق بغداد، فقال الخليفة: هل سمعتم من الحلاج فيه شيئًا؟ قال الحاجب: نعم يا أمير المؤمنين إنّه قال كذا وكذا. فقال: بادروا ما قال. فطرحوا رماده في الماء فصار رماده على وجه الماء على شكل الله مكتوبًا وسكن الماء.

إن موضوع الفيض[201] تقليدي شائع في القصيدة التركية: إذ يروي اليسوي (في الحِكم المنسوبة لنسيمي) أن ذا النون المصري جاء خصيصًا من القاهرة ليرمي الرماد (بينما تروي قصة (منصور شيخ) البخارية أن الفيض كان في النيل، في القاهرة). أما العطار فلا يذكر الفيض إلا في كتابه (تذكرة الأولياء)، وقد كتب الرماد على الماء (أنا الحق) وفقًا لروايته، لكن الرماد لم يسيطر على الفيض، بل كانت فوطة الحلاج هي التي فعلت، وكذلك قال التركي أحمدي.

ووفقًا للعطار، الذي اتبعه في ذلك ساري الشلبي[202]، لم يكن الرماد الذي ألقي في النهر هو الذي صنع الفيض، بل الرماد الذي ارتقى إلى السماء عندما صُب على جسد الحلاج النفط، فصنع فيضًا من نور عانق الكون. كما حدث في سيناء وكما سيحدث في مجد اليوم الآخر. إن رماده يشبه في هذه الحالة العهن المنفوش المذكور في الآية القرآنية[203] التاسعة من سورة المعراج والآية الرابعة من سورة الواقعة.

ويبدو أن الحلاجية أمّت إلى ضفة دجلة على نحو متقطّع، إلى المكان الذي ذُرّ الرماد فيه، وقد تحدث عنه المعرّي عام (399 هـ). بينما يقول رشيد الدين، الوزير المنغولي الشهير: «إن الشيخ أحمد كبير توضأ عنده، فشرب من رماد الحلاج فنال الولاية» (ت) (جامع، 94 ب)[204].

فقد وقف رشيد الدين على ضفة دجلة يتأمل القوة فوق الطبيعية للرماد المنثور الممزوج بفيض دجلة على كل ما يسقيه، من الأرض التي تنبت بذورها إلى البشر الذين تتطهّر قلوبهم[205].

وهناك أسطورة غريبة حملت اسم منصور الحلاج من الأوساط الكردية/ التركية، حيث ولدت، حتى حدود التركستان والصين عبر البنغال وجافا (جاوه)، وتحكي هذه الأسطورة أن رماد الحلاج هو عربة رجعته إلى الحياة قبل اليوم الآخر[206]: عبر وسيلة هي غشيان المحارم. فقد شربت الشخصية الغامضة المقدسة، التي هي أخت الحلاج (المصطفاة) (فكرة يزيدية)، من ماء دجلة بعد تحريق أخيها فغدت حبلى[207]. وقد أرعبت هذه الكرامة السلف اليزيدي، فأحدثوا منعًا طقوسيًا (للغرغرة). وهو منع قديم عند اليزيدية، لأن الهمس الذي أحدثته هذه الغرغرة يشير إلى أنه صدى صوت الحلاج الذي لا يزال موجودًا في ماء الدجلة[208]. لكن انشقاقًا غريبًا جدًا[209] فصم الأصولية اليزيدية القريبة للعثمانية عن الأصولية البكتاشية القريبة للسلمانية. فقبلت هذه الأخيرة، وبسرعة، شرعية الحمل غير الطبيعي والإخصاب بوساطة نفخة الولي التي يحملها الرماد أو الماء، حتى لو كان بغشيان المحارم. وتؤكد الأسطورة البكتاشية أن الشاعر الحلاجي نسيمي (توفي عام 822 هـ/ 1419 م)، الذي يشبه معلمه في كثير من مواعظه والتعذيب الذي تعرض له، ولد من الماء الذي شربته ابنة ملك حلب، الحبلى من رماد الحلاج[210]. وهذا موضوع تركي وثني قديم، هو نِفِسُغلو (المقوّى باعتقاد الشعوب السامية بقدسية اللعاب)[211]، كما تُثبت ذلك،

ومنذ القرن الرابع عشر (مئة عام قبل نسيمي)، الأسطورة القرغيزية التي تنسب قبائلها الأربعين إلى أربعين بنتًا، هن فتيات ملك أخصبن لتجرعه مياه فيها رماد الحلاج (في رمزية لهداية هؤلاء الترك على يد الحلاجية)[212]. وتستعمل أسطورة ساتيا بير في البنغال الشرقية وسيتي جِنار (= Lomak Abany) في جيري (Giri) (وثلاث أخرى في دِماك Demak، وبَدجانج Padjang وماتارام Mataram) في جاوه الموضوع ذاته[213].

7/ 3/ 3/ 7) مصير الرأس

ليس مصير رأس[214] الحلاج بأقل أهمية. إذ يظهره التاريخ لنا معلقًا على جدار السجن الجديد في بادئ الأمر. ثم محفوظًا في متحف الرؤوس في القصر. ثم مرسلاً إلى خراسان حيث (طيف به في النواحي) هناك لإقناع أنصاره بموته. كما فُعل برأس الثائر القرمطي ذكرويه، قبل ذلك بخمسة عشر عامًا، لطمأنة الحجيج المتشوقين للرحيل إلى الأراضي المقدسة. وكما كتب الأمير ابن أبي الساج بعد ثلاثة أعوام، كان جدار يأجوج ومأجوج، السد الواقي من علامات الساعة، مهددًا بالانهيار هناك تحت وطأة جحافل النبالة الهون الوثنيين، أولئك الذين دمروا بغداد بعد قرنين ونصف من الزمان[215]. وهناك أيضًا، وفي الطالقان بخاصة، كان انتظار المجيء الأسطوري لشعيب بن صالح التميمي، حامل راية المهدي كما تتنبأ به الملاحم.

كما جعلت الأسطورة الصوفية الجنيدَ يقول للحلاج: «فتحت في الإسلام ثغرةً[216] لا يسدّها إلا رأسك». بأن يضع فيه (الطوبة الفضية) التي تحملها دعوات الأبدال جيلاً بعد جيلٍ لإصلاح سدّ يأجوج ومأجوج.

ترى هل سبق وصول الرأس لطالقان رحيل شاكر إلى بغداد؟ لقد كان في إرساله القول (كما كان في إرسال رأس ذكرويه قبله): «إن الحج مستمر».

7/ 3/ 3/ 8) قضية هيكل الهاشمي

هل أعدم الحلاج وحيدًا؟ تؤكد الأغلبية العظمى لمصادرنا ذلك. إلا الهروي، الكاتب الواسع الاطلاع، فقد ذكر على حو عابر:

> وأعدم معه تلميذه (شاغِرد: أي تلميذه الخاص) (= تلميذه الأشهر: راجع الكرنبائي، الذي وضع على الجذع معه عام 301 هـ/ 913 م. هل هذه هفوة عند الهروي، بخلط عام 301 هـ مع 309 هـ؟): واسمه هيكل.

ونجد المسألة ذاتها مطروحة عن تعذيب الوزير الحلاجي ابن المسلمة بمصادفة غريبة. هل أُعدم وحيدًا كما تقترح النصوص جميعها؟ لا، فقد عُذّب معه دبلوماسي هو ابن المأمون.

ولابد من أن يكون هيكل هذا هو هيكل الهاشمي، راوي الرويم (الخطيب، الجزء 8، 430)، وليس أبا عبد الله هيكل القرشي، الكاتب الصوفي المعروف.

أما العطار الذي لم يذكر هيكلاً، فقد أظهر لنا (طفلاً غامضًا)، برز بجانب الحلاج لتلتهمه النار

معه. وهو ما يذكرنا بطفل روزبرويك (Ruusbroec) الغامض، الذي يفوق (أصدقاء الله السريين) سموًّا(ح ح).

7/ 4) أثر الإعدام في النفوس

كان هدف أعداء الحلاج هو إخفاء (شاهد) مزعج، (فالأموات لا يعودون). وقد بدا أن الهدف تحقق بعد أن حُرّقت بقاياه (سوى الرأس)، وحُكم على ذكراه بالنسيان بمنع الوراقين من نسخ أعماله، وإتلاف كل ما وقعت عليه أيديهم من النسخ الأصلية (عدا كتيّب موجز، احتفظ به ابن عيسى).

لكن في وسط من المؤمنين، حيث يُظن أن الأموات في البرزخ ينتظرون البعث في أحوال لا يفقهها الأحياء، لا نستطيع منع أولئك الذين سمعوا قرارًا بالإعدام أن يسألوا الله بالاستخارة، تحسبًا لليوم الآخر، ما إذا كان المتهم قد قُتل (بأجله) وأن رزقه قد انتهى، كما يموت الناس على نحو طبيعي. وكان أول من طرح مسألة الموت العنيف لمؤمن على يد مؤمن آخر (مسألة الأجل والأرزاق) في نزاعات المسلمين الأولى هو الحسن البصري[217] الذي لم يجرؤ على البت فيما إذا كان الضحية (شهيدًا) أم (مرتدًا) (أسوأ من الوثني)، لأن الضحية لم تمت (بأجلها) في الحالتين. وهناك ديّة، فإما هو الدائن فيها إذا كان شهيدًا (في سبيل لله، راجع النساء، آ 100: فوجب له جزاء الأبرار. والبقرة، آ 154، وآل عمران، آ 163)، أو مدينًا، إذا كان مرتدًا (فيسلّم لعذاب القبر بانتظار جهنّم).

لقد طردت المحكمة الحلاج من الجماعة كونه مرتدًا، لكن محدثًا يعتدّ به الحنابلة، هو ابن عطا، عدَّ محكمة الوزير باطلة. وحاجج حنبلي آخر، هو كبير الحجاب نصر، أن الحلاج قُتل مظلومًا وأعلن الحداد عليه علنًا. ثم تبع ذلك إجراءات فيها كثير من الرأفة بالحلاجيين، في حين تضاعفت الرؤى عن الرمزية الأصلية الكامنة في مصير الحلاج، في اضطراب كبير عبر صور تشدّ الانتباه بقوة. وقد حدث ذلك بالتزامن مع عودة شاهد، هو شاكر، إلى بغداد لكي يشرح مذهب أستاذه في التضحية، ويُقتل على شاكلته عام (311 هـ). وشاكر هو صديق الحلاج القريب الذي كتب له (الرسالة) عن الحج النذري الحقيقي.

7/ 4/ 1) المنع عند الورّاقين

يعد الورّاقون ناشرين أصحاب رخصة من الكُتّاب بنسخ وبيع الكتب، ويحتفظون بالأصل (الموثّق بالإجازة والسماع)[218]. وقد تجمعوا في بغداد في قصر الوضّاح (ابن الدايه، مكافاه، 16)[219]، ثم في باب الطاق (ياقوت، 'أدباء'، الجزء 6، 461). وكان ورّاق الخليفة وقتذاك هو ذكوان (الخطيب، الجزء 8، 497، في عهد المعتضد) ثم جاء بعده محمد بن جهم المروَزي المالكي ([ابن] فرحون، 243). وكان للقرّاء (مثل خلف وابن شنبوذ) ورّاقون مثل الإخوة أبي العباس

وأبي إسحق ابنيّ إبراهيم (ابن الجزري، الجزء 1، 34). وكان خيران (ياقوت، ‹أدباء›، الجزء 2، 145) وإسماعيل بن أحمد الزجاجي (للمبرّد، عن ‹الفهرست› 60) ورّاقي اللغويين. وطبع أعمال الجاحظ عبد الواحد بن عيسى (السمعاني). وكان للظاهرية الحسين السمرقندي (توفي عام 282 هـ، عن ‹لسان الميزان› الجزء 2، 290). وللطبري الحسين بن حُبيش، ثم أبو سعيد عمر بن أحمد الدينوري (ياقوت، ‹أدباء›، الجزء 6، 450 و 453)[220]، وكان أبو الطيّب ورّاق المؤرّخ الجشياري (‹الفهرست›، 165). وكان ورّاق الحنابلة المتصوفة والسلفيين على حد سواء (مثل ابن أبي الدنيا) هو أحمد بن محمد، أستاذ النقيب ابن حبيش (توفي عام 359 هـ: الخطيب، الجزء 4، 391)، وهو على الأغلب ناشر (الحلاج)، وعنه نقل صاحب ‹الفهرست› لائحة أعماله.

ونظن أن المنع لم يُبلّغ لورّاق بمفرده، بل لبندار النساخين والبائعين لكل أنواع الحديث، ونظن وجود بندار في بغداد لوجود واحد في ذات الزمان في نيشابور[221].

ولربما عُهد بتطبيق هذا المنع إلى شاهد كان ورّاقًا في الوقت ذاته، فقد كان لابن مجاهد في ذلك الوقت ورّاق لنسخته الرسمية من المصحف العثماني، أصبح مشهورًا بعد ذلك وجهَ شهود بغداد (من 352 هـ/ 963 م إلى 372 هـ/ 982 م تقريبًا)، واسمه طلحة بن محمد بن جعفر (ولد في 288 هـ/ 900 م وتوفي عام 376 هـ/ 986 م)، وقد كان تلميذه في ذلك الوقت، ثم أصبح الشخص الراعي لمنع نسخ وبيع كل ما يتعلق بالحلاج. وقد استدعى الأمر مرور السلفيين الخراسانيين السالميين في بغداد عام (355 هـ/ 965 م) وأبي بكر البجلي عام (361 هـ/ 971 م) لكي يحظى الحلاج بتلميح عنه. وعندما توفي الورّاق الحلاجي النصرآباذي في مكة عام (367 هـ/ 977 م)، اتُّهم بوجود (نصوص ممنوعة)[222] في حوزته. ثم كانت الفترة بين (414 هـ/ 1023 م) إلى (450 هـ/ 1058 م)، فترة تراخي في هذا الشأن في بغداد (العُشّاري).

7/ 4/ 2) حزن الحاجب نصر العلني، وتأثيره

كان الزنجي كاتب الوزير هو الذي لاحظ حزن نصر العلني على الحلاج «أظهر الترثّي» وقُتل «مظلومًا»[223]. لكنه لم يقل إنه مات تلفًا «أي بلا حق دم». لقد أراد نصر أن يثبت في هذا الحزن، الذي أعلنه بالاتفاق مع الملكة الأم في داره العسكرية[224] على الأقل، أن الحلاج مات مسلمًا، وليس مرتدًا.

وكان لهذا الحزن العلني عدة ظواهر:

قراءة قرآن[225] على العامّة عند نصر لترقد نفس الحلاج بسلام، رتّلتها أسماء شهيرة (مثل أبي بكر محمد بن جعفر الآدمي، ولد 250 هـ/ 864 م، وتوفي عام 248 هـ/ 959 م)، بمباركة وحضور فقهاء من الحنابلة (من مذهب نصر)، مع زيارات تعزية في الأيام الثلاثة الأولى، والجمعة الأولى (27 ذي القعدة أو 5 ذي الحجة على الأكثر) وفي الأربعين (= 3 محرم 310 هـ/ 923 م).

توزيع صدقات على المساجين، بخاصّة في البيت الذي ابتناه نصر للحلاج سجنًا. وجمع نصر

فيه عيّارين توّابين تحت إشراف الحلاج الروحي.

جمع البقايا في غياب بقايا الجسد المحروقة (من الجثة والثياب؟) والمحفوظة (الرأس مدة عام في معرض الرؤوس في القصر والأطراف؟)، لكي يتم دفنها سرًّا في المكان المدعو (مصلب الحلاج)، والذي أعلن عنه البلاط عام (437 هـ/ 1045 م) (قرب قبر وقف غريب، أخي الملكة الأم، وهو وقف رعاه الشاهد دعلج فيما أظن). وتتكلم الأسطورة في الواقع عن خرقة الحلاج التي قدمها نصر لإيقاف الفيضان. ويُملي هذا أنه احترم كشهيد منذ ذلك الوقت.

إطلاق سراح بن الحلاج وابنته وخادمه، والقسم الأعظم من تلامذته (إطلاق سراح محمد بن علي القُنَّائي وأبي بكر الهاشمي، وستتزوج ابنته سنيًّا، هو ابن الشيخ ابن شالويّه (= صالبين؟)، وإطلاق سراح أرملته وأخته اللتين لبستا ثياب الحزن (ثياب كحلية داكنة اللون، وأقدام عارية كما تقول الأسطورة). لقد استطاع نصر إذًا أن يحصل على استثناء من الوزير في عدم اتهام الحلاجية[226] (بالارتداد) الذي تضمّنه حكم الإعدام: وهو الأمر الذي صدر فعلاً في عام (361 هـ/ 971 م) (الباقلاني وأبو إبراهيم الإسفرايني: ضد فارس والحلولية بخاصة)[227]. ويبدو أن الوزير حامدًا تنازل لنصر عن هذا بدافع الخوف (راجع: نقل المسؤولية إلى عاتق الشهود، ومنه تأخير ضربة الرحمة؟) أو الندم على انصياعه لمستشاره الشيعي، الشلمغاني، الذي سيتركه بين يدي المحسن قريبًا، لكي يقتله.

لقد كان في المشاركة الكبيرة، بين ضباط منزل نصر العسكري وبين العيارين التائبين في السجن على التوازي، في هذا الحزن الاحتجاجي على الإعدام الشرعي لمطرود من الجماعة أن تجعل من نصر متورّطا على نحو أكبر في مقاومة سريّة مناهضة للشيعة، تبنّاها العسكر الترك والأكراد واعتمد عليها القاهر ثم القائم بخاصة للعمل على ضعضعة التسلط البويهي السياسي والمالي، فقد شجّع نصر الانتفاضات بالاتفاق مع الحنابلة منذ عام (308 هـ/ 921 م). وآوى ولده أحمد البربهاري زعيم الحنابلة المطارد في منزله ودفنه فيه بعد وفاته، كما جمع الحنابلة السلفيين البربهارية، الذين رعوا، بعد المرتعش الميال للحلاجية، الرباطات الصوفية في الشُنيزية (ياقوت، الجزء 5، 402)، ودافعوا عنها ضد السلطنة البويهية الشيعية.

وتعد حماسة التوابين (والنساء الحنبليات)[228] للحلاج في جرأة فتوّته الاستفزازية، لربما منذ ابن حمديس (توفي عام 332 هـ) نتيجة للحزن العلني الذي أظهره نصر[229].

7/ 4/ 3) نذر الهواجس وأحلام الاستخارة والتبديات

لربما تورّط الحلاج في حياة الأمة الإسلامية في أثناء رحلاته أكثر مما فعل أي من سابقيه. وإذا ما كان الإسلام يعقد اللواء لفريضة الحج إلى مكة فيجعل منها مركزًا ومحورًا يوحّده، فإن الحلاج، الحاج الأبدي، كان منضويًا إلى هذا اللواء بكل جوارحه.

لقد شارك في الأبحاث العقلية للنخبة عن مصطلحات تقنية لكي تساعده في صياغة روحيةٍ

حنفية، لكنه حافظ، مع ذلك، على الارتباط بابن السبيل، العامل وحارس الثغور وابن الطريق والمسافر والراعي والجندي وصغار الكسبة والفلاحين. وقد بقيت ذكراه بين هؤلاء بخاصة، في التراث الشعبي الشفهي والأهازيج، في حين صمت عنه المعلقون الأصوليّون والسلفيون أكثر فأكثر، كما يليق بمطرود من الجماعة.

إننا نتذكر شخصًا بعد وفاته بالهواجس الكاشفة، أي بالأحداث المنفردة والمباغتة في حياته التي نلاقي في أنفسنا نحن إشارة لها عبر (التراسل). وليست هذه (التراسلات) تطبيعًا عقلانيًا يختزل الكينونات الفردية إلى سلاسل فجائية متماثلة وغير شخصية من المكونات: بل هي عناصر مشتركة لا تقبل القياس. وبدلاً من أن تُقدّم حيوات الأفراد على أنها مجموع لانهائي من القطع المستقيمة المتوازية وفقًا لمبادئ احتمالات عادية يمكن حسابها بالإحصاء، يجب على فلسفة التاريخ أن تعقفها في منعطفات، وتعلّم عقد التفعيل و(نقاط التماس): التي (تتصل) عبرها فيما بينها عندما تتعارف الأرواح خارج إطار الزمن.

لقد عانى محللو النفس في البداية وقتًا عصيبًا حتى يؤسسوا مصداقية (التواصل) الاجتماعي عبر هذه الهواجس الكاشفة. إذ تبدأ موسيقية الهواجس تحت العقلية عن حياة الحلاج، في مصادفة المفردات (الحسين، الطور)، من دون قيمة إلا بقدر ما يستقطب دافع حياتها الروحي و(تناغمها) مع مواضيع أوّلية سلفية في الإسلام على تعاطف البسطاء الغريزي وعلى تهكمية العارفين (المستنيرة). و(يعمل) الخيال من جهته بأسلوبه الخاص، فتنمو الأحلام، وتقترح تفسيرًا نهائيًا للهواجس المسجّلة (مثال: (حلاج) الأسرار، (الطور) = سيناء). وحق الحلم (أي الاستخارة) في الإسلام موجود، وقد مارس خبراء معبّرون من الحنابلة والشيعة نقده وتأويله، وذلك لضبط قيمة (الأجوبة) المحصّلة من الأحلام (الموجّهة) في أثناء النوم.

إن الإسلام يحرّم الحلم بالنبي في أثناء اليقظة، لكن التبديات العادية الأخرى للغائبين أو الأموات متاحة. وليس من المحال أن تصف هذه الصياغات الآنيّةُ الورودِ مدلولات أصيلةً بتبدياتها، تتعلق بنا شخصيًا (وعلى نحو حصري أحيانًا): سواء كانت إسقاطات نفسية لهذه المدلولات في الحلم أو (تلألؤًا) خارقًا للطبيعة للأجواء التي تكتنفها.

إن فيض الهواجس والأحلام والتبديات الملحوظ في موت الحلاج، يمكن أن يسجل محطة توقف في عمل الحلم الجماعي للمسلمين حول شخصه، ويثبّت هذا (لحظة - أصل)، تكون تعليقًا[230] يسمح بمذاكرة مع الذات وبتأمّل مليّ في ترابط مصائر مسلمين آخرين بمصيره.

7/ 4/ 3/ 1) الهواجس الكاشفة

لقد تشكل ما نسميه (الأسطورة) من مجموع تأملات لاواعية للحاضرين في أثناء التعذيب، والتي اتخذت من بعض الملامح البارزة في المشهد ذاته موضوعًا لها على الفور.

ومما تجدر ملاحظته أن الرواية المعادية من شاهد عيان هو الزنجي تضمّنت مقاطع من (خطاب علني) للحلاج. فأخذ تلامذته هذه المقاطع وتأولوها في تأملاتهم لكي يتذوقوا المعنى الروحي

فيها. وحتى لكي يستحضروا حقيقتها، كما يلي:

إن (فتح القسطنطينية) مرتبط برواية عن ابن الإمبراطور البيزنطي المعتقل في بغداد بفضل دعوة الحلاج (وهي رواية نابعة من حادثة تاريخية معاصرة، هي اعتقال الإمبراطور قسطنطين دقس في بغداد يومًا واحدًا).

كما أصبحت (الله في دمي) موضوعًا لكثير من تنوعات التطوير الشاعري: نقوش دموية على الأرض، أو على جبهة المتهم (الزفافيّة).

فيما يخص (أحاديث الحلاج السرية) المضمّنة في أسانيد الطريقة في الأخبار، في مقاطع منفصلة:

أثارت مقولة «عند القول من بريّاتي» انتشار كلمة «أنا الحق» عند العطار أولاً، وحتى ذِكر الشطّارية في الهند، فالبنغال الشرقية (شارسواره قرب فرديبور (باء ثقيلة)، ومَيج بندر قرب شيتاغونغ)[231]، (واحتملت السافيات الذاريات (= رياح الصحراء) أجزائي)، أثرى هذا التوقّع الذي تحقق، والمرتبط بفيض دجلة الذي تلاه، الأسطورةَ.

وبالجملةّ، (انتاب) موضوع تعذيب الحلاج خيال الشعراء على مدى القرون، مقدمًا نموذجًا مثاليًا للحس الجمالي لا يقدر بثمن: كذروة لا يمكن بلوغها، وكموضوع للإعجاب الحسّي أكثر منه محاكاة للبطولة. يعبّر عن ذلك جيدًا شاعر من دلهي هو عبد القادر البِديل (توفي عام 1133 هـ/ 1720 م) في غزليات، باللغة الفارسية: (تعليق إبراهيم خليل والفرهَدي):

«في بلاد النخيل (نخلستان) يثمّن الحسّ الأشياء،
فلا يعطي الخيال للوضيع إلا فاكهة فارغة،
إن قطف لوز اليقين (اللذيذ) غير يسير،
إنها كرامة باركت الحديقة: من دم منصور».

7/ 4/ 3/ 2) خمسة أحلام

يؤدي تفسير الأحلام دورًا هامًا في حياة الإسلام الدينية بسبب الطريقة الشرعية في الاستخارة، وكان هناك حنابلة من بين المعبرين. ومن الطبيعي في التصوف الإسلامي أن يسأل التلميذ أستاذه بعد وفاته عن صنيع الله به.

(أبو بكر محمد بن شاذان البجلي، تاريخ، عن الخطيب، الجزء 8، 132):

«سمعت أبا الفاتك بن فاتك البغدادي[232] قال:
رأيت في النوم بعد ثلاث من قتل الحلاج، كأني واقف بين يدي رب العزّة فأقول: يا رب، ما فعل الحسين بن منصور؟ فقال: كاشفته بمعنى فدعا الخلق إلى نفسه[233]، فأنزلت به ما رأيتَ».

(الديلمي، سيرة ابن خفيف، مخطوطة كوبر 1589 = البقلي، ‹منطق الأسرار›، ورقة 8 ب، وابن الجنيد):

«ذهبت إلى واسط في الشتاء حيث فاجأني فيها طقس دافئ. فلما نزل الليل في اليوم الذي دخلتها فيه افترشت عند دار خبّاز ونمت. واستيقظت مع الفجر، فصليت ودعيت فأكثرت، ثم مشيت حتى شط الحي[234] وقعدت هناك. ورأيت شيخًا طاعنًا في السن، فسلمت عليه فرد السلام. وسألته قطعتين من الخبز ورمانتين وعنقودين من العنب. فقال: نعم، قلت: أريد أن آكل الساعة، قال: نعم. قلت: سأدفع لك، قال: لا، أحضره لك على أن تقبله صدقة، فوافقته.

ثم غاب قليلاً وعاد ومعه ما سألته، فأكلت قليلاً وتركت قليلاً وغسلت يدي وتوجهت إلى المسجد، ورأيت هناك جماعة يلبسون المرقّع قعدوا يتجادلون في مسألة، فاتجهت نحوهم واتخذت مجلسًا بينهم وشرحتها لهم. ودخل في الساعة الشيخ الذي سألته الطعام، فوقف له الجميع احترامًا ومراعاةً، ففهمت أنه أستاذ هؤلاء المتصوفة، ثم، وبعدما جلس، أكملت كلامي وأتممت حجتي. ثم سألني: من أين؟ قلت: من شيراز، قال: فبأي اسم يعرفونك؟ قلت: ابن خفيف. فسألني عن المشايخ هناك (في شيراز)، مكثرًا الثناء عليهم والمديح لهم. ثم ذكرته بلقائنا في الصباح، فتبسّم. ثم تكلّمنا أنا وهو وأتينا على ذكر الحسين بن منصور، فقال لي: عندما نزل بالحسين ما نزل، سألت رب العزّة في المنام: يا رب، لقد تخلّى عبدك الحسين عن الدنيا، وانشغل في بحر محيط وحدانيتك وقدسيتك، فلماذا أرسلته إلى ما حلّ به؟ فأجابني الخالق: كشفت له سرًا من أسراري، فدعا الخلق به إلى نفسه، فأرسلته إلى ما ذاق من العذاب.

قال الشيخ ابن خفيف: فسألت أهل واسط عن اسم الشيخ الذي تكلمت معه ومن هو، فأُخبرت أنه أبو اليمان الواسطي[235] سيد أهل واسط وإمامهم». (ترجمة والأصل فارسي).

ونُقل عن الشبلي ثلاثة أحلام عن تعذيب الحلاج:

1) (التعرّف، والعطّار، الجزء 2، 145، السطور 4 – 8): «وحُكي عن الشبلي (رحمه الله) أنه قال بعد مقتل الحسين بن منصور (رحمه الله): استخرت الله ذات ليلة صلّيت فيها عند مقام[236] الحلاج حتى الفجر، فسألته، وكان الفجر قد طلع، يا رب، كان الرجل من عبادك، مؤمنًا بك، حكيمًا، شاهدًا على وحدانيتك، وواحدًا من أوليائك، فلماذا حلّت به هذه النكبة؟ ثم غلبني النوم 'فرأيت يوم البعث وقد قامت الساعة وانتصب الميزان'[237] فسمعت صوتًا يصيح: إنه عبد من عبادنا، أذنّا له بأن يدرك سرًا من أسرارنا، لكنه ادعاه إلى نفسه أمام الناس، فأنزلنا به ما رأيت».(ت والأصل فارسي).

2) (التعرّف، والعطّار، الجزء 2، 145، السطور 12 – 18):

«حُكي أن الشبلي رأى حسينًا بن منصور في المنام بعد قتله، قال له[238]: ما فعل الله بك؟ قال: أنزلني وأكرمني. قال: في أي محلّ أنزلك؟ قال: في مقعد صدق عند مليك

مقتدر (الآية). قال: ما فعل بهذا الخلق؟ قال: قد غفر لكلتا الطائفتين المشفقين علي والمعادين معي. فأما من أشفق علي فلأجل أنّه عرفني فأشفق علي لله. وأما من عاداني فلأنه لم يعرفني فعاداني لله أيضًا.

فهم معذورون وأصحاب فضائل».

3) (عين القضاة الهمذاني، ‹تمهيدات›، الفصل التاسع، وراجع معصوم علي، ‹طرائق›، الجزء 2، 203. والكلمة في الخاتمة منسوبة لعين القضاة نفسه وفقًا لحسين بائي قرّا، ملف 88 أ):

«يوم صُلب أمير المحبين الحسين منصور، قال الشبلي لله في نومه: ’إلى متى تقتل المحبّين؟ فقال: إلى أن يجدوا ديّتي. فقال: يا رب، وما هي ديّتك؟ قال: لقائي وجمالي ديّة المحبين‘»[239].

أحلام الشبلي هنا (مرتبة) نفسيًا بقدر ما هي مرتبة تاريخيًا، فهي تشير إلى الإفشاء التدريجي لدخيلة فكره في الحلاج على أيدي تلاميذه، يعني تلاميذ الشبلي،: منذ نقد شخصيته (التي قارنها أوائل الأشاعرة لاحقًا بشخصية الشيطان)، مرورًا بإعلان توقه للموت شفيعًا لأعدائه (التي استنتجها نجم دايا الأول من أخبار رقم 1) وصولاً إلى انتصاره أميرًا لعشاق الله: على مدى ثلاثة قرون.

وقد أقرّ ‹تفسير الأحلام› الإسلامي بعد حلم ابن عربي الأول، الذي رآه في قرطبة نحو عام (609 هـ/ 1212 م)، وبعد كثير من الاستخارات، بقصوره عن استشراف المصير النهائي للحلاج، لكأن نوعًا من المنع صدر من النبي ذاته، الذي هاجمه الحلاج، فترك مصير هذه النفس (معلّقًا).

وهو ما يفسره عباس الطوسي (توفي عام 549 هـ/ 1154 م) أستاذ العطار (تذكرة، الجزء 2، 145) على النحو الآتي: «سيخرج الحلاج غدًا، في يوم البعث والحساب مغلولاً في قيده، فإذا ما خرج عاريًا (نظيفًا محلّقًا) ومن دون أصفاد (أي كبقية البشر) فسيقتتل الجميع فيما بينهم».

هل يقصد هذا المتصوف تشبيه الحلاج بملعون لأجل الحب مثل الشيطان (الذي سيعاد تأهيله يوم الحساب، وفقًا للعطار)؟ هناك نص شهير دسّه أتباع الفتوّة الحلاجية في طاسين الأزل (قبل العام 500 هـ/ 1108 م)[240] يجعل الشيطان وفرعون والحلاج يقولون إنهم ملعونون بالعشق وبالفتوّة.

لقد سمع عباس الطوسي في الحلم الوعد بالعفو العام على أيّ حال: «يا رجل العشق، إن الحب يبدّل كل شيء في مملكة الله، فهو يكمل المرأة بالرجل الذكر، حواء بآدم ومريم بعيسى»[241].

نكتشف بتفحّص هذه الأحلام المبكرة (بما فيها حلم أخت الحلاج، في القصّة، رقم 44) خضوعًا غير كامل للإرادة الإلهية المعشوقة، وبخاصة عند التلامذة المتأملين المتبلبلين، فتراهم غارقين في الخضوع مروّعين عاجزين عن الكلام أمام التدمير الجسدي، وأمام هزيمة الأمل،

وأمام خيلاء التضحية القانعة.

إنها حالة عقلية ذرائعية وانتهازية معروفة بين من لم تطمئن قلوبهم تمامًا لذكر الله: فتراهم يلوون رؤوسهم (وقلوبهم) أمام الخراب الذي يموت فيه الولي مهزومًا. وهم غالبًا ما ينفونه: كما فعل الفارس (الأرشيفيك) رينو دو شارتر (Regnault de Chartres)، أمام جان دارك المعتقلة في كومبين (Compigne)، إذ يقول جاك كورديير: (Jaques Cordier) إنه «لم يستطع نقد الآلهة ولا التشهير بالملك، فلم يكن له سوى اللجوء إلى أن ينسب المصير البائس إلى الضحية ذاتها»[242]. «لقد تحجّرت جان في غرورها» و«عملت ما بدا لها». وكذلك الحلاج: «كاشفته بمعنى فدعا الخلق إلى نفسه». وفي هذا نقد لشخصيته ولمفهوم القول بالشاهد أذاعه ابن يزدنيار عام (315 هـ/ 927 م) بين المتصوفة في بغداد (في مواجهة الشبلي، ثم البوشنجي، كما فعل المزيّن، ضد مفهوم عين الجمع)[243]. هكذا نُسبت للحلاج (الأنا) الشيطانية العُلوية.

لا تشارك هذه الأحلام الصاغرة الفزعة في كل توتر العشق العالي الكامن في الموت «ملعونًا»، بقدر ما هي إقرار جبان بالإدانة «من تجاوز الحدود أقيمت عليه الحدود» مخضب بابتسامة سقراط الميت الفلسفية وفقًا للإسماعيلية «الذي يسيء للقانون، يكتوي بالقانون»[244]. لكن هذه النبرة (الفيدونية)[ط ط] التي لاحظها بول كراوس في الأخبار هي نبرة مستترة، ناهيك بأن المحاكاة (اليوحنية) تغلب عليها. في حين قال إسكاف للهروي شيئًا آخر، فالحلاج لم يذهب إلى التعذيب وهو يبتسم بابتسامة (العارف)، بل ذهب في لهيب من الفرح الشطحي واليقين بالتجلي[245].

ويوجد حلمان فقط (حلم الكازروني وحلم البقلي) نشعر فيهما بأن الأحلام الحلاجية توثّق تحقق الولاية البدلية عبر المشاركة الكلية (مع الله)، أي الولاية البدلية التي يتناوب عليها (الشهود الآنية). في حين لا يتملكنا هذا الشعور في الأحلام التي يظهر فيها الحلاج وقد بُعث على عرش يعفو من فوقه عن أعدائه (حكاية ابن خفيف والقوسي والشعراوي وأمين والعُمري والنبهاني).

إننا نجد حالات قليلة من تصوّر تبديل إلهي للمعذّب، لأن تصوّر هذه الحالات من التبدلات الصوفية يجرّح التنزيه الإلهي في الإسلام (سويد السنجاري يخسر بصره لأجل أعمى، وليّ بدل فيروز شاه في دلهي، لا ندبات أو علامات على الأولياء إلا في حلاج الأسطورة في القصة، رقم 8)[246]. مع ذلك، يقارب رد فعل فلسفي تغلب عليه (الرأفة) بين مقطع أفلاطون الغامض عن الحق (dikaéos) المعذّب وكلمة إسكاف عن (العارف الذي يذهبون به إلى باب الطاق ويقطعون يديه ورجليه ويقلعون عينيه ويصلبونه ويحرقونه وينثرون رماده في الريح). إنها الدعوة إلى العزيمة، إلى المواجهة العارية بين العدل والمجد، أي بين موسى (بالحنفية المعطاة بالوحي) والخضر (بعلم الغيب المعطى بالإلهام) (عند التجلي، أو في سورة الكهف): إنه خضر الخمسة وخضر الثلاثة في مباهلة المدينة: عندما تكون صدمة القَدَر المقبولة مصدرًا لأشدّ الحريات عذرية. كما يمكن أيضًا مقارنة الإسناد المنقطع لشهود آلام الحلاج الأوائل على النحو التالي: شاكر وابن خفيف والديلمي والدقّاق وابن عقيل (راجع إسناد الششتري) مع الإسناد (الفلسفي) لشهود

عيسى المسيح الأوائل، مثل القديس جوستين وأثِناغور.

7/ 4/ 3/ 3) التبديات

ذُكرت تبديات للحلاج منذ الزنجي. أولاً تحت نموذج مميز جدًا من الازدواجية مع شبيه، يختلف روحيًا أو جسديًا عن الضحية التي تتعذب. وهو ما يتخذ المسيح القرآني مرجعًا.

ثم تحت نموذج وعد برجعة ينصف فيها الله البريء المتهم ظلمًا. وهو موضوع أهل الكهف، والذي يعود أيضًا إلى القرآن مرجعًا. فقد أعلن الحلاج أن «عودة أهل الكهف» هي إشارة أخروية لِمهمته. وفي الواقع، نجد أن عودتهم (تعدّ) (309 هـ) أعوام قرآنية، وهو ما يصادف العام الذي أعدم فيه الحلاج، بتاريخ (309 هـ).

ويشير الرقم (40) يومًا، الذي ذكره الزنجي بخصوص الرجعة، إلى المسيح ورفعه أو (تجليه) النهائي. وتنبأ الحلاج نفسه في صلاة الليلة الأخيرة بعودة ظهوره في جسد متجلي (أخبار، رقم 2). وهو في الواقع تجلٍ حقيقي ونهائي.

وانتظره أتباع له على دجلة، ورأوه. ليس في تجلّ كامل للشهيد، بل في (نمذجة) عنه. وإليك مثال: ظهور الفارس الملثم الرمّاح.

«قال تاج الإسلام أبو سعد بن السمعاني في ‹ذيل تاريخ بغداد›، على ما نقله ابن مكرّم الأنصاري، صاحب ‹لسان العرب› في مختصر[247] الذيل المذكور:

إن أبا عبد الله أسعد بن أحمد بن عبد الله بن حيّان اللور الصوفي» . . حدّث بسنده إلى الإمام (الشافعي) أبي علي زاهر بن أحمد السرخصي (ولد 293 هـ/ 905 م، وتوفي عام 389 هـ/ 999 م) قال: «كنت ببغداد لمّا صُلب الحسين بن منصور، فبينما كنت أمرّ بعد ذلك في بعض السكك لقيني فارس متلثّمٌ بعمامة خزّ وفي يده رمح، فلمّا قرُب منّي رفع اللثام عن وجهه فإذا بالحسين بن منصور فقال: يا أبا علي، لو قيل لك رأيت الحسين بن منصور فقُل: نعم».

إن شخصية الراويين الشافعيين وشهرة زاهر السرخصي[248] في المدرسة الشافعية الخراسانية تجعل هذه الرواية بليغة، بوضعها طيفًا فروسيًا للحلاج يرحل في جهاد بعد المهات إلى الثغور ورمحه في يده أمام الخيال الشعبي الإسلامي، فهو رمز للفروسية السنية، الفتوّة، كما هو حال المتصوّف الخزلجي في بغداد عام (422 هـ/ 1031 م)[249].

7/ 4/ 4) عودة شاكر الجسورة إلى بغداد

«صيحته بالحق» وإعدامه

كل ما جرى فحصه حتى الآن موجود في هاجس التخوف من التقمّصات الدورية القابع في غبش الأحلام التي تراود عقول مجموع السلف.

إن الانتفاضة التي اندلعت في طالقان (خراسان) مركز الدعوة الحلاجية في الدولة السامانية

فور وصول خبر إعدام الحلاج كانت كما يبدو ذات طبيعة شبه ميتافيزيقية. فقد كانت اعتراضًا من متحمسين مقتنعين أن الحلاج، مثل المسيح، لم يقتل (إلا ظاهرًا). وهو الأمر الذي ظنت الدولة العباسية أنها عالجته بإرسالها رأس الحلاج ليطاف به في خراسان، في ذي القعدة من عام (310 هـ/ 923 م)، إثباتًا لإعدام هذا الهرطيق الذي أراد تدمير الكعبة. وأن الحج مستمر إلى الأبد، كما حدث في عام (293 هـ) تمامًا.

هناك مجال للتفكير بأن زعيم هذه الانتفاضة كان شاكر بن أحمد[250]، الذي طُلب تسليمه من الدولة السامانية مرارًا من دون جدوى في أثناء القضية. ليس لأنه أحد زعيمي الدعوة الحلاجية في خراسان[251] (مع ابن بشر) فحسب، بل لأنه متلقّي (الرسالة إلى شاكر)، المقروءة في محكمة بغداد وثيقة اتهام أساس ضد أستاذه. أولم يدعُ الحلاج شاكرًا إلى «أن يهدم الكعبة ويبنيها بالحكمة حتى تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين (إشارة إلى الآية 43 من سورة آل عمران، في أمر لمريم)». لقد كانت هذه الجملة الرمزية حثًّا لشاكر لكي يلتحق بأستاذه ويُقتل معه. ولقد تفحصنا سابقًا، في مذهب الحلاج، ضرورة «تدمير الصورة العقلية للكعبة في أنفسنا، إذا ما أردنا الحفاظ على حضرة خالقها، الله»[ي ي]، ونحن نعرف أن الأمر هنا لا يخص الحجر الأسود المادي الموجود في الحرم المكي، بل (هيكل الجسد البشري)، الذي يجب استعجال تجليه (في الضّراح = الكعبة (البيت المعمور) في السماء الرابعة) من طريق الاستشهاد. والمقارنة بين الكعبة وكائن حي أمر شائع في الإجلال الشعبي الذي قدّس أستارها وكسوتها المصنوعة من البروكار، المجددة كل عام (إحرام الحج)، في شبه وثنية أغاظت علماء الكلام الحنفيين كما أغاظت الثوار القرامطة.

أما الآن وقد أثبت إرسال الرأس (ما كان يشك فيه) أن معلمه نال تضحيته، كما أطلق العفو المؤقت كل الحلاجيين المعتقلين في بغداد، شعر شاكر بأنه ملتزم بتلبية نداء هذه الرسالة، بأن يأتي طواعية إلى بغداد. فيشهد (كونه ولي الدم) ويستفزّ أعداء أستاذه: لكي يُقتل (استقتال، وهو ما سيبقى نظامًا متبعًا عند حلاجية البلخ وطالقان من ضمنها. كما يقول العطار)، أو، على الأقل، لكي يروي لعامة بغداد الأحاديث الشطحية التي عرض فيها الحلاج مذهبه النذري التحريضي (خطبته على عرفات).

وهذا مقتبس في مجموعه، وهو ممكن من دون شك، من نص للسلمي بقي منه تلخيصان، كلاهما قصير جدًا، لكنه قاطع: (الصفدي، الوافي، مخطوطة باريس 2065، 137 ب، ترميم بول كراوس): (شاكر، صاحب الحسين بن منصور الحلاج. أورده السلمي في تاريخه (ومن ثم مقبول) قال: «كان بغداديًا، شهمًا مثل الحلاج، أخرج كلامه للناس، ضُربت رقبته بباب الطاق لاتباعه الحلاج»)، (ابن تغربردي، ‹نجوم›، الجزء 2، 218 - 219: تلخيص ضعيف): سنة (311 هـ/ 924 م): «وفي هذه السنة ظهر شاكر الزاهد صاحب حسين الحلاج وكان من أهل بغداد. قال السلمي في ‹تاريخ الصوفية›: شاكر خادم الحلاج كان شهمًا (قرأ جوينبول: متّهمًا) مثله. ثم حكى عنه حكايات (كذا) إلى أن قُتل وضُربت رقبته بباب الطاق».

إن مصطلح التخريج التقني مصطلح حاسم، فهو يعني في الحديث (تحرير (رواية) على مسؤوليته)، ومن ثم بإسناد جديد. لكن كلمة تخريج هنا ليست بهذه القوة: فقد كان شاكر رسول الحلاج إلى خراسان، فكان له من ثم الحق والواجب في إعادة تحرير خطبه العامة بأسلوب متناغم، يتبع قافيةً، مع إضافات هنا وهناك، كشروح مختصرة عن الطريقة.

استقر شاكر في خراسان بعد أن اعتقل عام (298 هـ/ 910 م) وأُطلق سراحه عام (301 هـ/ 913 م) على الأغلب، فلم يرَ أستاذه في الأحد عشر عامًا الأخيرة. ومع دوام البعد أصبح الحلاج عنده شخصيةً أسطوريةً، نذيرًا بالآخرة، ليس (مجددًا للإسلام يأتي أول كل قرن) (وهو ما حلم الغزالي بأن يكونه في عام 500 هـ)، بل بطل ملاحم يعرض هيئته المضحّية النذرية، التي يهديها بدافع العشق إلى التجرّد الإرادي للجوهر الذي هو العشق الإلهي، على أساس من آيات القرآن وأحاديث الرسول. لقد كان شاكر يتذكر كل يوم جمعة، بسماعه لسورة الكهف في المساجد، أهل الكهف والقبول الكامل لفضيحة القَدَر، كما عرضها الخضر على النبي المرتاع موسى. وقد استحضرت أربعة أحداث مذكورة فيها هيئة الحلاج عنده: فستمر (309) سنة منذ الهجرة، وهو رقم مرتبط بيقظة أهل الكهف، شهود العدل، وتخريب (مركب المساكين) لكي يحبط القرصان (قرآن، سورة الكهف، آ 18 - 71)، وقد أعلنه الحلاج (أخبار رقم 52، والصفحة 646 هنا)، (وقتل الطفل) لتثبيت إيمان والديه (سورة الكهف،: راجع (صيحة بالحق) في شعيب والنفس الزكية والحلاج)، و(إصلاح الجدار الملعون)، الذي سيكشف كنزًا في المدينة التي ترفض الضيافة (يأجوج ومأجوج، وقوم لوط، والناصرة وأنطاكية، سورة الكهف، آ 78)، وراجع (اللبنة الناقصة)، لبنة الفضة التي سيسدها رأس الحلاج (إرانوس Jhb.، 15، 307). هذا للأساس القرآني، أما بشأن الأحاديث فقد كان شاكر في مركز بث أحاديث ملاحم آخر الزمان، ووجد في هذه الأحاديث شخصية أسطورية شبيهة بالحلاج. ففي رواية لنعيم بن حمّاد المروَزي (توفي عام 218 هـ/ 833 م)، توفّي شهيدًا لعدم قبوله بخلق القرآن في سجن السامراء وهو راوي الحديث عن غلام أمرد قطط، الذي قبله الحنابلة، أن مولى لتميم يسمّى رمزًا (شعيبًا بن صالح) سينصب الأعلام السود في ثورة العدل، قائد طليعة المهدي الهاشمي، ثم يهزم السفياني (ذا الأعلام الخضراء ذات الصليب) في بيضاء إصطخر، وينضم إلى المهدي في الحجاز، ويدعو له مع ستة أبدال (= السبعة أهل الكهف)، ثم يصعد هذا الشعيب نحو دمشق حيث يُذبح (راجع النفس الزكية والخضر) «كما تُذبح الشاة»، على «الصفا المتعرّضة على وجه الأرض عند الكنيسة التي في بطن الوادي على طرف درج طور زيتا المقنطرة التي على يمين الوادي» «على درج مقنطرة» (وفقًا لأرطاة، عن السيوطي، الحاوي للفتاوي، الجزء 2، 70 - 75، راجع Meistermann, Gethsmani، الصفحات 4 - 11)، في أحوال موصوفة على نحو رديء، سواء أعدم على يد المهدي حليفًا للكلبيين (الذين سيبادون على مأتم إبراهيم) أم على يد السفياني. وكان لشاكر أن يجمع من هذه الأسطورة عن (شعيب) سمات يتشارك فيها مع الحلاج: فقد ولد الحلاج في البيضاء، وحاول الذهاب إليها عندما استولى عليها صديقه الأمير حسين بن حمدان عام (298 هـ/ 910 م)، كما أثار الحلاج حنق البغداديين عندما

رفض مكة لأجل (دين الصليب) (أخبار، رقم 52).

لقد وصل شاكر إلى بغداد في أثناء هدنة (310 - 311 هـ) (= 923 - 924 م)، واتصل مع التلامذة الذين اطلعوا على التعذيب (مثل إبراهيم بن فاتك). لكن تكليفه الرسولي وضعه فوقهم، وما كان يُتوقع منه (تحريره) عن معلمه هو خطبه العامة (أي خطب الحلاج) قبل عام (296 هـ/ 908 م)، التي استعملها شاكر في خراسان، وليس أحوال التعذيب في عام (309 هـ/ 922 م).

وستمثّل الحكاية المجهولة المؤلّف المسمّاة أخبار الحلاج (طبعتينا عام 1914 م و1936 م)، ليس من دون تحوير وتعديلات، النص الأصلي لوعظ شاكر الحلاجي الجسور في بغداد عام (310 هـ/ 923 م). ومن بين القطع الاثنتين والستين (الأصلية) من مجموع الأخبار، هناك [14] منها (الأرقام: 5 و10 و36 و38 و39 و40 و42 و45 و46 و50 و52 و53 و61 و66) تتعلق بمواعظ ما قبل عام (296 هـ/ 908 م) و(7) (الأرقام: 1 و2 و16 و17 و20 و56 و65) عن تعذيب عام (309 هـ/ 922 م)، بينما يعود فراغ (14) عامًا إلى تغيّب شاكر نفسه (عن بغداد). من جهة أخرى، جُمعت الرقم[2] (على نحو مستقل؟) في بغداد بين شوال (310 هـ/ 923 م) وربيع الآخر (311 هـ/ 924 م) على يد القاضي ابن الحداد، ويعكس (تطبيعها) فيما يتعلّق بإطار حماسة الحلاج النذرية بالمقارنة بأخبار رقم [1] (راجع أخبار، الأرقام: 3 و7 و44 و50 و52 و54) عقلية شاكر على نحو كافٍ.

لقد أيقظ شاكر بنشر هذه الخطب المقفّاة النشيطة بعد مرور خمسة عشر عامًا، في ذاكرة الناس في بغداد الدعوة الشجاعة لأستاذه الذي عُذب على مرآهم قبل شهور قلائل، ومات ملعونًا من القانون كما تنبأ. وكان هذا مما كدّر على الوزير حامد فنقض الهدنة الضمنية التي حصل نصر عليها منه، فاعتقل شاكر وحوكم وقُتل في جمادى (311 هـ/ 924 م)، في بداية وزارة ابن الفرات الشيعي المتطرف الثالثة، الذي توفي بعد أحد عشر شهرًا.

ومات شاكر وبقيت أخبار الحلاج: كتيّب عنيف وكثيف، مقاطعه مضبوطة بعناية لا مثيل لها في كل سير أولياء المسلمين، نوع من (الإنجيل الرابع الحلاجي)، أكثر (باطنية) و(قلبية) بكثير من (مؤلفات الاعتقاد) (التي أملاها على أبي بكر الهاشمي، ومنها مقاطع من الطواسين) بالمقارنة بين مقاطعها المتوازية (أخبار رقم 12 = الطواسين رقم 6، مقطع 10، - أخبار رقم 62 = الديوان 68).

إن هذا (الكتاب الأحمر المربّع الصغير) هو أساس بقاء أثر الحلاج على مدى القرون.

ولقد غاب هذا المسند الصوفي الملتهب منذ البداية عن لائحة مؤلفات الحلاج الممنوعة سرًّا، ونجا من النار بفضل حماسة الرواة الذين أعادوا تشكيله ثلاث مرات: النصرآباذي (توفي عام 372 هـ/ 981 م) أولاً، وإليه تعود تعديلات المقاطع (الحلولية) على الأغلب، وذلك عندما أصبح أشعريًا (تعديلات على أخبار، رقم2، بين 344 هـ/ 955 م، وعن آخره عن تحقيق أبي بكر القفّال، و426 هـ/ 1034 م تحقيق ابن باكويه)، ثم ابن عقيل (ولد 431 هـ/ 1039 م، وألّف منذ كان صغيرًا، نحو 450 هـ/ 1058 م)، وإليه تعود إعادة معالجة الأرقام: (18 - 19)

و(21) و(59) (و61 و67، و71 – 72) وهي المعالجة الميالة للحلاجية التي ترد بعنف على المقاطع المحقّرة في المصادر التي أوردها ابن باكويه في البداية رقم(13 و19 و11) و(9 ب) و(3)، أخيرًا، ابن القصّاص (نحو 490 هـ/ 1097 م) الذي جمع عن الأخبار كل المقاطع الحلاجية التي استطاع الحصول عليها، بما فيها مقاطع من الطواسين والحكاية الأسطورية المنسوبة إلى ابن خفيف.

واحتفظ السلمي في نيشابور بنسخة نادرة من طبعة النصرآباذي المعنونة (أشعار ومناجيات الحسين بن منصور) (ورفض أن يعيرها للقشيري)، وأوصى بها إلى ابن باكويه مع وقفه (سكّة النوند)، ولربما كانت هي النسخة ذاتها التي اطّلع زكي بن الأعلى الهجويري عليها في رباط (أبو هاشم) الرملة الشهير.

وبقيت من طبعة ابن عقيل، التي أُجبر على الارتداد عنها عام (465 هـ/ 1072 م)، مخطوطة بخط يده في الوقف العكبري – زمرّد، لأن ابن الجوزي تحوّز عليها (المنتظم، الجزء 8) من غير وجه حق، ونسخها ابن الغزّال (615 هـ/ 1218 م) (مع إعادة إنشاء الأسانيد)، وهو ما أدانه عليه نصر الحصوري وابن رجب (إسناد رقم 392).

وقد أتت المخطوطات السبع التي أعرفها (قازان وتيمور واستنبول ولندن (المغربية) وجزائرلي وبرلين والموصل) عن نسخة ابن القصاص، التي انتشرت بفضل المحدّث أبي طالب السلَفي (توفي عام [576 هـ]، وقف لمدرسة ابن سلاّر في الإسكندرية). وهي المخطوطة التي ألهمت (المدافعين عن الحلاج) في أزمنة المحن: الروزبهان البقلي (توفي عام 608 هـ/ 1209 م) في شيراز، وفخر الفارسي (توفي عام 622 هـ/ 1225 م) في القاهرة (أخبار، الأرقام: 1 و2 و9 و13 و16 و46 و50)، ثم حميد الدين الناجوري (توفي عام 643 هـ/ 1246 م) في دلهي، وعزّ بن غانم المقدسي (توفي عام 677 هـ/ 1278 م) في القدس ومكة، والمرسي (توفي عام 686 هـ/ 1287 م) في قوس، وشمس الكيشي (توفي عام 694 هـ/ 1294 م) في بغداد، ونَكباي (730 هـ/ 1329 م) وعُبيد زاكاني (توفي عام 772 هـ/ 1371 م، رقم15) وغنري الواسطي (توفي عام 844 هـ/ 1440 م) في القاهرة، والمناوي (1031 هـ/ 1622 م).

ولربما كان شاكر أيضًا هو مصدر الطقس الغريب المسمّى (جذع الحلاج) (داره منصور) الذي ذكرناه آنفًا، والذي يفترض أن البكتاشية استقوه من الحلاجيين في الطالقان والبلخ.

7/ 4/ 5) ملاحظة على الدعوة (المحمدية) عند الحلاج وعن ميقات الأحرف القرآنية لموته (في 309 للهجرة)

ميقات الأحرف: إن آخر كلمة منسوبة للحلاج قبل وفاته هي آية قرآنية (رقم18، سورة الشورى) أخذها من سورة بادئتها حم[252]، ومن ثم سورة محمدية، إشارة لتكليفه وريثًا للنبيّ المهدي، أي (خاتم الولاية) وشرط الساعة.

لقد قتل الحلاج يوم الثلاثاء (24) ذي القعدة، ويتزامن هذا اليوم الهجري ورقمه (110493)،

مع (21) إسفندَرمث (isfandarmath) عام (290 هـ) من تقويم يزدجرد الفارسي، ومع (26) آذار عام (922 هـ) من التقويم اليوليوسي. وهو يوم عطلة للموظفين العباسيين (الصابي، ص 22: منذ 279 هجري). - وتتوقف قافلة الحج البغدادية في الربضة (أو الفيض)، في موقفها الثالث والعشرين من مجموع واحد وثلاثين موقفًا بين بغداد ومكّة في هذا اليوم. وهو خمسة عشر يومًا قبل يوم عرفة، ولا يصل خبر الإعدام إلى مكة، حتى ببريد خاص، بأقل من عشرة أيام من تاريخ إرساله. ويوم عرفات هو الإكمال المعلن في حجة الوداع[253].

وكان عام (309 هـ) نبويًا للإسلام من عدة أوجه. من القرآن أولاً: إذ تُقرأ سورة (أهل الكهف) منذ أكثر من اثني عشر قرنًا في مساجد الإسلام يوم الجمعة. وتجعل هذه السورة من ﴿ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعًا﴾ (سورة الكهف، آ 25)، وهو المصطلح الأخروي لسبات السبعة النائمين الغامض، استحقاقًا لرجعتهم المنتظرة إلى الحياة، ويضعهم هذا الاستحقاق، وهم المؤمنون على الدين النصراني، المُحتفل بهم في (27) تموز في روما، وفي (4) آب و(22) تشرين الأول في بيزنطة، شهودًا مبشرين (مثل لعازر بدلاً من المسيح) بالبعث الأخير، ولصعود[ك ك] خيار المسلمين[254]. إن نوم السنين ال (309 هـ) هذا هو إمهال للأرواح المسلمة (النائمة في كهف) الاستسلام لله، التي (يسمو) بها هذا الإمهال نحو التفريد (التوكّل = تجوهر الإخلاص). وقد تكون تأخيرًا فرضه الرسول عندما سأل ربه أن يمن على رجل من صلبه بخروج منتصر من كهف النفي السري، وبتأسيس أول عاصمة فاطمية في تونس، هي المهدية (عام 309هـ على يد المهدي خاصتهم)[255]. أو تكون، كما يقول المتصوفة السنة منذ ابن عطا[256] حتى نور كسيرقي[257]، مدّة ال (309 هـ) سنين الضرورية للنفوس الكريمة المستسلمة (للتقليب) بإرادة الفرد الصمد، كما هو الحال في سفينة أو في مهد تحت حراسة سربيروس[ل ل] أهل الكهف، أي الخضر، لإتمام (غربة الإسلام) التي بدأها محمّد في الغار في طريقه إلى المدينة، وهذا بدل الاستعجال إلى الله في (رجعة) موجهة تتم خلال أربعين يومًا (مثل الأنبياء). لقد تحققت هذه (الغربة الكاملة) في الإسلام بالحلاج، (الغريب) المقتول عام (309 هـ)، وفقًا لهؤلاء المتصوفة.

أما عند النصارى الشرقيين، فقد وضعت مريم المسيح في الغار[258] في العام (309 هـ) من تقويم الإسكندر ذي القرنين (باني سدّ يأجوج ومأجوج، وهو السدّ الذي سينهار عند قدوم المهدي وفقًا للكهف، الآيات 97 - 99). وقد أظهر ويتّك (Wittek) أن (372)، الرقم النصراني لسنين نوم أهل الكهف، (448 - 372 = 76 من تاريخنا، في زمان القديس حنا) يمكن اختزاله إلى (309)، إذا ما كتبناه (300 + (7+2)) = 309. (وهو أمر أكثر قبولاً عندما تكون الأرقام مكتوبة بالأحرف الرومانية).

وتقول الآية (25) من سورة الكهف:]ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعًا[فيمكن لهذا التمييز أن يشير إلى أن (309) من السنين القمرية الجديدة تعادل (300) سنة شمسية. كما أشار بعض الحلاجيين إلى أن السنين التسع (عدا أربعة أشهر وواحدًا وعشرين يومًا) التي قضاها أستاذهم في

السجن هي المضافة [وازدادوا] إلى عام (300) للهجرة[259].

يمكن من جهة أخرى، وفقًا للعرف السامي ومن ثم العربي، الانتقال من القيمة الرقمية لكل من الأحرف الثمانية والعشرين في الأبجدية إلى القيمة الحرفية (الصوتية والدلالية)[260]. فتكتب (309) (ط - س) (9 + 300). وتفتتح الطاء والسين ثلاثة سور قرآنية (الشعراء والنمل والقصص). زد على ذلك أن مقلوب الرقم (903) للقيمة الرقمية للطاء + السين يعطي بمجموعه المحصّلة الرقمية لفواتح السور القرآنية ذات الأحرف الإعجازية الأربعة عشرة. ويتشكل بذلك المفتاح الأخروي للقرآن (ويمكن أن تُقرأ عيسى: 390 والقدرة: 309)[1][261]. وقد عنون الحلاج، وهو الذي درس هذه (الأحرف النورانية) دراسة خاصّة، أحد دفاتره بـ(طاسين الأزل والالتباس)، ودرس فيه سقوط الشيطان، وهو ما أعطى لما جمع لاحقًا من مقاطعه الهاربة من سلطة الرقابة عنوان الطواسين (جمع طاسين).

وبما أن النص الأصلي للقرآن لم يكن منقطًا، فإن (طاسين) يمكن أن تقرأ أيضًا (طاشين)، ويُقرأ مقلوبها (شين طا) التي يمكن أن تحوّر صوتيًا إلى (شيطان) وهو الاسم العربي للشيطان. لنضيف أنه بمصادفة محضة وفجائية، لكنها إيحائية، تبادلت السين (منتقلة من 300 إلى 60) والشين (منتقلة من 1000 إلى 300) قيمتهما الرقمية في ذلك العصر، فساهمت في طبع موت الحلاج العنيف بصفة لعنة شيطانية، وهو المقتول في العام (طاسين) أو (طاشين): (309) للهجرة.

كما أن مصادفة عام (309 هـ) مع عام (290 بهلوي) و(922 يوليوسي) يوجب الإشارة إلى الاصطدام بين تأويلين لعام (290 هجري)، مشابه للاصطدام بين تأويلين بخصوص عام (309 للهجرة). فقد رأى الحلاج في عام (290 للهجرة) (مفهوم العزيمة في النذر الصوفي) (الرواية 25)، في حين حقق فيها الإسماعيلية أول انتفاضاتهم سعيًا للعدالة (ثورة صاحب الخال). ويقوم هذان التأويلان على مساواة رقمية واحدة: (290 = مريم = فاطر = فاطمة). وفاطر هو الاسم الإلهي للمرأة الكاملة، أي آسيّة ومريم وأخيرًا فاطمة.

إن هذا التأمّل الجماعي في المعاني المختلفة لميقات أحرف (طا سين = 309)، والذي يشبه كثيرًا ما جمعه معاصر هو ابن كبرياء عن الظواهر الفلكية السنوية المختلفة، لم يكن مطبقًا على التاريخ العباسي وحده عند البغداديين. فلم يروا فيه تنبؤات للأمكنة الإسلامية المقدسة فحسب (مثل دمار الكعبة، وانتقال القبلة إلى القدس)، بل لعاصمة الإمبراطورية النصرانية الرومية (بيزنطة) أيضًا، التي ارتبط قدرها بمصير الإسلام منذ سورة الروم والمباهلة.

الدعوة المحمدية): إن انتصار الإسلام الذي استبصره الرسول في (محراب زكريا في الأقصى) في ليلة المعراج، يتجه إلى ما هو أبعد من الانتصار على الصليب الحقيقي (الذي يجب أن نضيف أن هرقل دمّره بعد عام الهجرة بقليل)، بل على ذلك المجد القديم لعيسى عبر والدته على أنها عذراء التنزيه، وهو الأمر الذي أفرطت بيزنطة في تمجيده بكنائسها المريمية، من البلاشرن[ن] حتى كنيسة القديسة صوفيا. فقد أصرّ الإسلام منذ البداية على وجود مسجد في بيزنطة، ومما تجدر الإشارة إليه

أنه في الوقت نفسه الذي كانت الكعبة فيه ستتعرّض للتخريب (317 هـ/ 928 م) ضجت بغداد (حيث ألغيت الأبرشية اليونانية) بدمار مسجد بيزنطة (رسالة من البطريارك نقولا الأول تنفي ذلك. عن مِينّيه[ن ن] PG، الجزء 111 الصفحة 319). وقد كان حدث اقتحام سالونيك (عام 904 هـ، بأسطول مُهدى إلى أهل الكهف من دون شك[س س])، واعتقال قسطنطين دقس، الإمبراطور مدة يوم واحد[262] (وهو الاعتقال الذي ارتبط بعد ذلك بابتهال من الحلاج) في الوقت ذاته، وهما الأمران اللذان دفعا ليون السادس إلى نقل جسد المجدلية إلى بيزنطة. والمجدلية هي حارسة غار أهل الكهف في أفسوس (والذي طالب الواثق والمأمون القلقان بتفحّص حالته). ثم صرخة الحلاج المجلود يتنبّأ (بفتح القسطنطينية)، وفي الوقت ذاته رؤية القديسة سكيبي (Sképi) العذراء باكية في البلاشرن أمام القديس أندرياس المجنون (ومن ثم نحن أمام الآخرة)[263].

وبالتوازي مع الارتباط الظاهري بين الأحداث الدينية في كل من بيزنطة وبغداد نلاحظ الانجذاب الداخلي المحسوس إلى التصوّف الحلاجي عند جماعة اليونان النصارى المهتدين إلى الإسلام في بلاط بغداد، حول الملكة الأم شغب وكبير الحجّاب نصر.

الهوامش

توطئة الطبعة الجديدة

1) آلام الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي، جزء (2)، غوتنر، باريس، (1922 م) (راجع فهرس الأعلام، رقم 1695 - ز).
2) (1948 م) عن مجموع غولدزيهر (Goldziher) (راجع فهرس الأعلام، رقم 1695 - ب د).
3) (1929 م) (راجع فهرس الأعلام، رقم 1695 - ك).
4) (1931 م)، طبعة ثانية - (1955 م) طبعة ثالثة وطبعة مختصرة (راجع فهرس الأعلام، رقم 1695 - ن).
5) (1936 م)، طبعة ثانية (1957 م) طبعة ثالثة (راجع فهرس الأعلام، رقم 1695 - ك).
6) (1922 م) طبعة أولى (1954 م)، طبعة ثانية - [1969 م، طبعة ثالثة] (راجع فهرس الأعلام رقم1695 - ط).

استهلال مؤرخ في (1921 م)

أ) يسوع الناصري المصلوب، ملك اليهود.
1) [تشير إحالة داخلية كهذه المذكورة «هنا، الجزء 3، 359 - 361»، إلى فصول وصفحات الطبعة

الجديدة وليس إلى الأولى كما أشار الكاتب في عام (1921 م).].

2) [القسم الثالث والجزء الثالث من الطبعة الجديدة.].

مقدمة (1914 م)

1) نشرناها في أربعة نصوص أصلية تتعلق بترجمة الحلاج، باريس، (1914 م) (1695 ـ ذ).

2) نشرنا كتابه (الطواسين) في باريس، (1913 م) (1695 م).

أ) يضع ماسينيون هنا هامشًا، يذكر فيه كلمة «زهد» بالعربية مرادفًا. ولعل قول «التقشف العقلي» قد يبدو أكثر مناسبةً، فالمقصود هنا هو «عبادة الله على التجريد».

3) تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، نص عربي ممهور من المؤلف، القاهرة (1913 م)، صفحة (125)، في ملزمة مع أربع فهارس (1695 - ز).

4) هم (633) في الواقع، لأن ثلاثة منهم كتبوا بلغتين [فهرس أعلام مزيد منذ 1921 م].

5) بدأ هذا العمل في القاهرة في آذار (1907 م)، وقد ذكره أستاذنا المغفور له هارتويغ ديرينبورغ (Hartwig Derenbourg) في تقريره السنوي لدليل الدراسات، لمدرسة الدراسات العليا، قسم العلوم التاريخية والفقه اللغوي (18: لغة عربية) (عام: (1908 م)، صفحة (73). انظر هنا صفحة 942). وقد كان السيد كليمنت هوارت (Clement Huart) هو الفرنسي الأول الذي أبدى اهتمامًا بالموضوع المختار والنتائج المنتظرة منه فيما يتعلق بالطواسين.

مقدمة الطبعة الجديدة

أ) (Oecuménicite) من (Oikomenos) باليونانية، وتعني (مسكون) على وزن مفعول. والمسكونية هي الحركة الساعية لتوحيد الكنائس كلها (لكي تتم إرادة المسيح في أن يكوّن كنيسة واحدة كل من يؤمن به) (ما بين ( ) عن معجم اللاهوت الكاثوليكي). ونستبدلها (المقام) بها هنا على نحو استثنائي لأن ماسينيون تحدّث قبلها عن (دمج الأمة الإسلامية النهائي) ويقصد بالنهائي: الأمة بعد البعث، عندما تكتمل فدية إبراهيم عليه الصلاة والسلام (أي عندما تقبل شفاعة الرسل والأنبياء والأولياء).

ب) سكوني = أستاتي (Statique) هنا بمعنى نقيض نشاطي = ديناميكي (Dynamique)، وهو استخدام فرنسي للدلالة على السيئ الذي لا يتطور (حزب أستاتي، دين أستاتي . . إلخ) (عن لاروس).

ج) ماستر إيكارت (أو إيكهارت) (Eckhart) بالإنجليزية، ويُعرف بيوهانس إيكارت وأيضًا إيكارت فون هوكهايم. ولد في هوكهايم، من أعمال فرانكونيا (ألمانيا حاليًا) عام (1260 م) وتوفي عام (1327 م) أو (1328 م) في آفينيون، فرنسا). ولا يصلح هامش صغير لتقديم ترجمة كاملة له. [هو أحد كبار المتصوفين الدومينيك، آمن بالاتحاد مع الله على أربع مراتب هي: اختلاف وتشابه وانطباق واختراق. وله قوله الشهير: «الروح تفوق الرب». وازداد الاهتمام به كثيرًا في النصف الثاني من القرن العشرين عند المنظّرين الشيوعيين والزّين البوذيين. ويعد أبا

اللغة الألمانية الحديثة. وقد ثبت اعتماده في نظرياته على أفكار فلسفية يونانية قديمة وأفلاطونية حديثة وعربية ومدرسية أصولية (سكولاستيك) مع تفرّد أفكاره، وللتعمّق: جان أنسيليت هوستاش (Jeanne ancelet hustach) ماستر إيكارت ومتصوّفة أرض الراين (Master Eckhart the rhineland mystics) (1957 م). وهي دراسة ممتازة مدخلاً لحياته وفكره. وفرانك توبين (Frank Tobin) ماستر إيكارت، فكر ولغة (Meister eckhart Thought and language) (1984 م). وهو تحليل يقظ لكتابته الصوفية.] (عن دائرة المعارف البريطانية). وقد ارتأينا هذا الشرح المختصر عنه لأن الكتاب يرجع إليه في بعض النقاط القليلة، لكن الجوهرية.

د) (tertium quid): هو وسيط بين مركّبين، شيء يخرج من التصنيف في أي من شيئين استثنائيين شاملين فرضًا، لكنه يشارك في بعض عناصر كل منهما (مثال: حيث يوجد نظامان قانونيان ونظامان لأصول المحاكم، لابد من وجود (tertium quid) لكي يعالج تنازع القانونين وتنازع الفقهين - إيرنست بيكر) (عن قاموس ويبستر).

هـ) التراجع هنا بمعنى فلسفي، أي تراجع المتنوعات إلى وحدة عليا (involution بالفرنسية).

و) أهل الكهف، آيات (78 - 81): (قال الحسين في قوله: «فأردت . . فأردنا . . فأراد ربّك . . » إن المقام الأول استيلاء الحق وإلهامه والمقام الثاني مكالمة مع العبد والمقام الثالث رجوع إلى باطن الغلبة في الظاهر. فصار به باطن الباطن ظاهرَ الظاهر وغيبُ الغيب عيانَ العيان وعيانُ العيان غيبَ الغيب. كما أن القُرب من الشيء بالنفوس هو البُعد والقرب منها بها (أي بالشيء) هو القرب).

ز) هنا بمعنى (صعود العذراء) (Assomption) وذلك لأن ماسينيون يترجم «أسرارنا بكر»: إن قلوبنا جميعًا هي بتول واحدة. والمقولة كاملة هي: «أسرارنا بكر لا يفتضّها وهمُ واهم».

ح) كتب ابن عقيل رسالة بعنوان: 'جزء في نصرة الحلاج' . . ثم تراجع عنها كتابةً تحتَ الضغط، وتجد نص التراجع في هوامش الكتاب إن شاء الله.

ط) القرائيين: (الكلمة مشتقة من مصدر قرأ بمعنى دعا ونادى. وذلك لأنهم لم يؤمنوا بغير (المقرأ) أي ما يقرأ فيه وهو التوراة . .. ويعتمدون على الأهلّة في تقويمهم وحساب أعيادهم ومواسمهم، ويعتقدون بسابق القدر. وقد شبههم بعض المؤرخين العرب بالمعتزلة في الإسلام، والحقيقة أن هذا التشبيه لا يطابق الواقع، ولعل السبب في ذلك هو الخلط بينهم وبين الفريسيين) (عن اليهود في مصر المملوكية، الصفحة: (220) وما بعدها. تأليف: د.محاسن عبد الوقاد).

ي) 1) من دائرة المعارف البريطانية (بترجمتنا): تحمل الفونولوجيا (Phonology) علم الأصوات الكلامي) معاني عدّة، لكن محملها التاريخي (وهو المقصود هنا) يعني: تمحيص وبناء نظريات عن المتغيرات والتعديلات في أصوات الخطاب وأنظمة الصوت خلال فترة تاريخية محددة. (ويذكر ما سينيون في شرح تحقيق أخبار الحلاج ما يسميه (خصوصيات عُرفية اللغة الدارجة) (هكذا ذكرها بالعربية في الكتاب) ويعطي مثالاً: سقوط ألف النصب في الأعلام

بخلاف الإعراب: مثال: محمد [ا]. ففي العرف يدرج إسقاط الألف في الكلام). أما الفونتيك (صوتي/ لفظي (phonetique) فهي لتحديد المعنى المحمل الذي يمكن استخدامه في بيان شرح اللغات. أي طريقة للنظر إلى قواعد لغة ما على أنها مجموعة من الإفادات/ البيانات تشرح العلاقة بين مجموع المعاني في كل المقاطع/ الجمل المحتملة من اللغة مع الأصوات التي تتألّف منها. وتنقسم القواعد إلى ثلاثة أجزاء من وجهة النظر هذه: الأول هو مكوّنها الإعرابي الذي هو مجموعة من الأحكام تفصّل الأساليب التي تستطيع بموجبها الكلمات أن تشكّل مقاطع/ جملاً. الثاني، المفردات/ القاموس وهو لائحة من كل الكلمات و مجموع المعنى/ المحمل الذي تنتمي إليه. الثالث، التركيب الصوت - كلامي (الفونولوجي) الذي هو مجموعة من الأحكام تربط الوصف الصوتي (الفونيتيك) للمقطع بالوصف الإعرابي والقاموسي (انتهى). 2) محاولة للتفسير: قد يكون الأمر أكثر صعوبة بشأن اللغة العربية، التي عادةً ما تُبقي طريقة نطق الكلمة مع طول العهد بها كما يحدث في تجويد القرآن، والمثل من عندنا: فقد يجوّد القارئ: « . . وأسرّوه بضاعي» (ياء مخففة) تبعًا لأسلوب إحدى القراءات القديمة. نفترض الآن أن (بضاعي) كُتبت هكذا في كتاب ما غير القرآن الكريم. فيكون فهمها (بضاعة) هو فونولوجيا بمعناها الأول، أما الطريقة المنهجية (فونتيك) فتوصلك إلى أنها جمع (بَضْعَة) (بِضاع) (كصحفة ج: صحاف. والبضعة: القطعة من اللحم).

ك) (Psychologie de la forme) الشخصية: وهو أسلوب مدرسة في القرن العشرين تركّز على الشخصية بمجملها (مجموع أي شيء هو أعظم من أجزائه)، وتعطي للبعد الإنساني بمدركاته الحسيّة ونفاذ بصيرته دورًا أكبر في تحليل الشخصية. وهو ما يتعارض مع المدرسة الآتية (الأكثر قدمًا/ القرن 18): (Empirisme associationniste) التي تقول إن أي حدث أو ذكرى قديمة تُستعاد في الذاكرة فإن هذا الحدث يميل إلى استحضار أحداث وتجارب أخرى أصبحت جزءًا من هذا الحدث بطريقة أو أكثر من الطرق التي حدّدها هذا المبدأ سلفًا، فتصبح الشخصية مجموعة من التراكيب. (عن دائرة المعارف البريطانية).

ل) يمكن في محاولة لتسهيل المصطلحين أن نستخدم ما درج عليه الكتاب المسلمون الأوائل من تسمية المتعلّمين بالخاصّة (وهم أصحاب دور المنظمات المؤسساتية) وتسمية عامة الناس بالعامّة (أصحاب الأعمال التراثية).

م) (Transsociale): يوضح ماسينيون بهذه الكلمة التي تبدو من استنباطه، لعدم ورودها في المعاجم، فكرته الرئيسة عن الحلاج كونه شخصية عالميّة.

ن) أنتيغون (Antigon) في الأسطورة الإغريقية: دفنت أخاها الذي قُتل وهو يحاول قهر مدينة طيبا (Thebes)، بعد أن رفض الحاكم الجديد (عمها) دفنه لأنه خائن.

س) ليست العدوى هنا بمعنى سلبي، والقصد أن هؤلاء الأولياء يستجرون الرحمة إلى الأمة وهي العدوى، ويدفعون من يليهم إلى التأمّل ويحفّزونهم للتنافس وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وهو الخصب المعاكس لعقم المهاتما.

ع) يستخدم ماسينيون كلمة (Surdiffrénciation).

ف) (gérim) ومفردها (Gér): هو الغريب المقيم في الأراضي العبرانية الذي يحميه شفيع عبراني من الاضطهاد وفقًا للقانون العبراني القديم.

ص) (واحد مع الله) غير مذكورة حرفيًا في أيّ من أقوال الحلاج، ولذلك فهي ترجمة عن الفرنسية. لكن التعابير المشابهة لها في أقواله كثيرة، يجدها القارئ في فصول الكتاب إن شاء الله.

ق) الساليت منطقة من الرون (Rhne) في فرنسا، نشأت فيها طريقة راهبات الكارثوسية (Carthusian) عام (1922 م)، أما بوكروف، فلم أجد لها ذكرًا في الموسوعات والمعاجم سوى أنها مدينة في روسيا، والإشارة هي إلى شيء مشابه على الأغلب.

ر) الأصل الفرنسي هو بارالوجيسم (Paralogisme) من بارالوجيك (يوناني): وهو الاستدلال الزائف بحسن نيّة. ولعلّ ضدّها/ عكسها: سوفيزم (Sophisme) أو السفسطة (القياس الفاسد بشقّيه) أكثر قربًا للقارئ العربي (والغربي أيضًا).

ش) ميزون (Mison): دقيقة مكهربة ذات كتلة وسط بين الإلكترون والبروتون.

ت) أو الإسنادات الاتفاقية. فما يتفق عليه ليس بالضرورة محققًا ـ وليس بالضرورة هو اليقين.

أ أ) لعلّ خير مفسّر لقول ماسينيون بالعربية، قوله تعالى: قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرًا مما تقول (عزلة النفس المصطفاة) وإنّا لنراك فينا ضعيفًا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز (رهينة لغيظهم وقصور إدراكهم) (هود. آية 91) (من دون أن يُفهم من هذا تكفير المؤمنين هنا').

ب ب) يشير العرّاف (Voyant)، بتعبير أدبي فرنسي، إلى النبي في الكتب السماوية القديمة (التوراة). والسامي نسبة إلى الشعوب السامية.

ج ج) يقصد بالتقوّس الروحي أو الثني الروحي الارتقاء إلى الأصل.

د د) من ترجمة د. شتّا، وما بين (. . .) من ماسينيون. ومريم أم المسيح عليهما السلام.

هـ هـ) سبق نقله إلى الساحة بالرؤيا وليس بالواقع.

1) نظن بوجوب ذكر المؤلفين الآتية أسماؤهم، لمساعدتهم في إقامة فرضيات عملنا: تروسّو (أوتيل ديو في باريس)، فر فون هوغل، العامل الصوفي في الدراسة الدينية على سانت كاثرين وأصدقائها في جنوة، بولتي، ج ك هويسمان (J . K. Huysmans)، ليون بلوي (عن ألبرت بيغوين).

عن طرائق البحث والتقصّي المقترحة، تكون إيضاحاتنا الشخصية في:(Roseau d'or)، (1927 م)، رقم(4)، صفحة (141 – 176) (1695 م – أ ت)،(Dieu vivant)، فصل (4)، (1946 م) (1695 م – ب ت)، Eranos (زيوريخ)، الجزء (15)، صفحة (287) (1695 م – ب ح)، Bulletin des études arabes (الجزائر)، (1949 م)، رقم (43) (1695 م – ب ر)، Mélanges Paul Peeters، (1950 م)، الجزء (2)، صفحة (245 – 260) (1695 م – ب س)، Mélange Henri Grgoire، (1950 م)، الجزء (2)، صفحة (429 – 448) (1695 م – ب ش).

النظام المتّبع في نسخ الكلمات العربية

أ) أغفلنا كثيرًا من الاختصارات في التعريب ووضعنا بدلاً منها الاسم كاملاً. فهي في غالبها تسهيل للقارئ الغربي. أما في الحالات التي اختصرنا فيها، فقد اتّبعنا أسلوب الكاتب. كما أسقط ماسينيون هذه الفقرة من المقدمات كونها موسّعة في الكتاب الرابع.

1) ليس من الضروري ذكر أن معظم المراجع التي اطّلع عليها الكاتب قبل عام (1914 م) كانت على شكل مخطوطات. وعلى القارئ أن يرجع إلى البيبلوغرافيا الحلاجية (الفصل الخامس عشر من هذا المؤلّف) للاطلاع على مستجدّات هذه المراجع.

2) استثناءً، أعطي إشارة إلى المؤلفات غير المذكورة في بروكلمان.

3) [أُضيف إلى الطبعة الأولى (وهي جزءان، 1898 – 1902 م) التي كانت موجودة عام (1914 م): ملحق وجزء ثالث، (1937 – 1942 م). ثم طبعة ثانية (بجزأين، 1943 – 1949 م).].

4) (ملحوظة من الطبعة الأولى) [حافظنا على الأرقام العائدة للطبعة الأولى هنا. وأتممنا هذه المراجع بالإدخالات التي ارتآها الكاتب].

5) انظر هوروفيتز (Horovitz, MSOS) (1907 م)، الجزء (2)، (1 – 79).

ب) غنيّ عن القول إننا أعدنا ترتيب هذه اللائحة وفقًا للأبجدية العربية.

1) ترجمة ملخصة

1) [في هذا الفصل، يرمز الحرفان أ وب إلى المؤلّفين التاليين على التتابع: أخبار الحلاج، طبعة (1957 م)، و البداية لابن باكويه طبعة (1914 م)].

2) ‹تاريخ بغداد›، طبعة القاهرة – بغداد، (1931 م)، (14) جزءًا (وهو تقليد لكتاب أخبار بغداد وطبقات أهل الحديث بها، تأليف الجعابي (توفي عام 355 هـ)، والذي لم يذكر فيه الحلاج بالتأكيد). المعروف أنه أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي.

3) إليك التراجم الأطول: أبو حنيفة (101 صفحة، شديدة الحماسة)، البخاري، 31 صفحة، الحلاج (30 صفحة = رقم 4233، الجزء الثامن، الصفحات 112 - 141). سفيان الثوري (24 صفحة)، عمرو بن عبيد (23 صفحة)، القاضي أبو يوسف (21 صفحة)، المؤرخ ابن إسحق (أيضًا)، الشافعي (17 صفحة).

4) الذهبي، ميزان الاعتدال، ويشير إليه بموثوقية.

5) يُعد ابن المسلمة إجازة بشأن الخطيب (الجزء 1، 101، 274، الجزء 2، 358، الجزء5، 67، الجزء 7، 341، الجزء 11، 391، مؤلّف التطفيل، الصفحة 92)، وصديق في الوقت ذاته، (خصيصًا) (السبكي، طبقات الشافعية، الجزء 3، 293). وحمّله إجازة الأحاديث التي نشرها الخطيب والواعظ (الذهبي، تذكرة الحفاظ، الجزء 3، 317).

6) بدر بن جماعه، سامع ومتكلّم، (141): عن الذهبي، الحفاظ الجزء (3، 321). وكان نصر

معاديًا للكرّامية (لسان الميزان، الجزء 5، 355)، ومعاديًا للسالمية (الهجويري).

7) عن عبد الرحمن بن محمد القزّاز (توفي عام 535 هـ)، زيد الكندي (توفي عام 614 هـ)، ابن المجاور (توفي عام 690 هـ)، المزّي (توفي عام 742 هـ، راجع الروضاني، صلة، مخطوطة باريس 4470، 49 ب).

8) أبو الحسن علي بن عبد الرحيم القنّاد الواسطي، راجع (أ 1، 121)، (ب 8)، مصارع (160)، القشيري (150، 161)، الخطيب الجزء (5، 133)، حلية (254)، نور، (14، 82، 99، 146)، تلبيس، (377)، البقلي، الجزء (2، 190)، تفسير السلمي، عن سورة (57، آ. 3).

9) يسمّي الصفدي القنّاد (غلام النوري) (صحح (على التوازي) هكذا في مجموع، ص71، السطر 4. ملحقات)، وهو ما أكده بيدرسن (حياة النوري).

10) الفتوة هي التذلل الذي يرفع إلى أعلى القمم (البيروني، الجماهير، 13، 21، عكس المروّة).

11) أربعة تحقيقات: الأول لإبراهيم بن حبّال، عن عز بن جماعة، قاموس الشعراء، مخطوطة باريس (3346)، ورقة (77 ب) (تنبّه لها محمد جواد): الثاني لابن النجّار (عن الجرجاني)، عن الصفدي، الوافي، الجزء (11)، مخطوطة تونس (4845) (راجع مجموع، 71، 255)، الذي يضع المشهد في أصفهان، الثالث، الخطيب الجزء (8، 117)، وفقًا لأبي الفضل بن حفص (عن السلمي والأردستاني)، حكاية مختصرة، أعاد نسخها ابن باكويه (رقم 8، تضع المكان (في بغداد))، الرابع لأبي الفرج العمري، عند الخطيب، من طريق الحسين الحمّادي والأرموي: إعادة صياغة للرواية الثانية مع اختلاف في المواقع، عن مشهد أصفهان. (والمتن ترجمة، فقد وقعنا على التحقيقات الثلاثة الأخرى من دون هذا التحقيق الشديد الاختلاف عنها. غير أن الأبيات متماثلة في كل التحقيقات).

12) يذكر القشيري الصفحة (212)، عليًا بن الموفق.

13) ميمية (ديوان الصفحة 117، منسوبة إلى السمنون).

14) حضرة العباسية، (واقرأ جزيرة أو قنطرة، راجع الفصل الخامس).

15) لقد ألهم عدّ الجذع (رقي إلى مكان عال) العنبري الشاعر في قصيدته عن صلب الوزير ابن باقية في قوله: «علوٌ في الحياة وفي الممات». (ابن عقيل، مخطوطة باريس رقم 787).

16) توجد هذه المعالجة، القديمة جدًا، في كثير من أحلام المتصوّفة عن تعذيب الحلاج. وتشير نصوص تالية في التاريخ عن القنّاد، والشبلي أيضًا، إلى مودّة وتعاطف أشد عندهم، لكن لربما يشير هذا التبري منه إلى ردّة فعلهم الأولى تجاه التعذيب.

17) هذا الاسم هو (الحق)، والاستخدام الشخصي المجرّم الذي يشار إليه هنا هو «أنا الحق».

18) قطعة رائية (ديوان، الصفحة 114، منسوبة لأبي العتاهية، أعاد نشرها المالكي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (رقم 402، القاهرة). وفقًا لابن فرحون (ديباج 160)، وعن البيت الثالث، مذكور في ديوان الصفحة (115)، وراجع حلية الجزء (10، 330)، والقشيري، تخيير، مخطوطة باريس (1383)، 37 ب).

19) مسعود السجزي (=السجستاني)، ولد نحو (407 هـ، وتوفي عام 477 هـ)، (لسان الميزان، الجزء (6، 27)، الحفاظ، الجزء (3، 27)، الخطيب الجزء (7، 227)، السمعاني، (205 أ)، مصارع، (100)، تلبيس، (214)، ابن قُدامه، توابين، مخطوطة باريس. 1384، 132 ب).

20) أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن باكويه الشيرازي، ولد نحو (350 هـ، وتوفي عام 428 هـ) في نيشابور (وليس في شيراز حيث قبره المرمم في عام (1275 هـ/ 1858 م) (فارس نامه، الجزء 2، 157)، قرب باغه صفا، وكهف تنسّكه الذي رأيت السراج مضيئًا فيه ليلة (27) تشرين الثاني / نوفمبر 1930 م). وينسب إليه ديوان بالفارسية تحت اسم بابا كوهي، درسه بيرثيل (Berthels)، ويبدو متأخرًا عنه في الزمن، وينسب إليه قصة حب مع أميرة (راجع طرائق). راجع عنه لسان الميزان، الجزء (5، 230)، الهروي، (13، 57)، نور، (135)، السبكي، الجزء (4، 9)، تلبيس (ذكره 26 مرة، عن ابن أبي صادق الحيري)، أبو عبد الله محمد بن أحمد البقلي اليماني، مخطوطة، ق؟، أم. شلبي؟، (33).

أ) في إشارة إلى عنوان كتيّب ابن باكويه.

21) يورد الخطيب (رواية حمد) وفقًا لابن باكويه حتى سجنه في عام (301 هـ) فقط (الخطيب، الجزء 8، الصفحة 114، السطر 8)، مفضلاً اللجوء إلى السلمي بعد ذلك (راجع طبقات الصوفية، 14، 22، 24)، واتبع العطار أيضًا رواية حمد.

22) يقول الذهبي إنه نجح في العثور على مخطوطة من البداية، لكنه يقطع (رواية حمد) في المكان الذي توقف عنده الخطيب، لكنه يعيد تناولها (بفضل اكتشافه لها، مخطوطة لندن، شرقيات 48، ورقة 8 أ ـ ب) كاملة، حتى نهايتها.

23) دليل عام (1299 م)، الصفحة (30) (مجموع رقم (81)، بعد الآجرّي: رسالة رقم (5) وجدها النسّاخ محمد صادق بن أمين المالح)، مخطوطة قرأها عام (897 هـ) يوسف بن عبد الهادي، عن نسخ من أعوام (732 و638 و617 و554 هـ)، ونسخة مؤرخة بعام (553 هـ)، محللة على نحو وجيز، جزء (11) (ملاحظة نقدية)، وكانت نسخة (638 هـ) وقفًا من ضياء المقدسي (توفي عام 643 هـ) في الضيائية.

24) الطيوري، ولد (411 هـ، وتوفي عام 500 هـ)، محدّث حنبلي ميال للسالمية.

25) ابن مقرّب (480 هـ، وتوفي عام 563 هـ)، قارئ حنبلي.

26) ابن الخضير، زبيري (525 هـ، وتوفي عام 575 هـ)، كان ضيف بني المسلمة في بغداد (553 هـ): قاضي الحريم (566 هـ).

27) يوافق (5) كانون الثاني (1159 م)، في عهد الأمير قاسم بن هاشم بن الفُليته (549 – 556 هـ).

ب) ما بين (. . .) ترجمة وليس نقلاً وما بين (. . .) موجود في النص العربي لم يذكره ماسينيون في الكتاب. الأحرف اللاتينية في الهوامش توضح بعض الفروق مع تحقيق د عبد اللطيف الراوي ود.عبد الإله النبهان/ دار الذاكرة، حمص سورية (1996 م).

ج) زاده

د) فأقرّ به وحذفت من بعد (حتى نسوه).

هـ) باكويه

و) أحمد

28) هنا نقص، يُكمّل كما يلي: أبو أحمد الصغير عن ابن خفيف عن حمد، الذي أخذ هذه الرواية عن أخته؟.

ز) موقع.

29) الخطيب ومخطوطة تيمور: (18)، أفضل من (15 سنة) (باكويه، مخطوطة دمشق، وتنقص في الذهبي). جملة ناقصة عن السابقة.

30) كاتب الجنيد، من عائلة كرنبائية أهوازية على الأغلب.

31) مدةً، مدة غير محددة، خمس أم عشر سنين؟.

32) حدث أخّره الخُلدي، وذكره الحضرمي مختلفًا ومنذ الزيارة الأولى للجنيد.

ح) حتى ذلك الحين عند والدها في البصرة (الطوسي، غيبة)

33) وأنفذ من حملني إلى عنده: تعبير مبهم لربما كان يعني أنه: أحبل بي (فحمد يقول إنه كان في الثامنة عشرة في عام 309 هـ). أو لربما وجب القول، مع الششتري، إنه جلبني إلى عنده (=أني قد كنت ولدت: مستحيل زمنيًا) في الأهواز؟ من البصرة حيث عادت أمي إلى منزل والدها؟ لا يمكن أن تكون قد حملت به في أثناء خمس سنوات من البعد.

34) إيحاء إلى النقاش في الاشتقاق.

35) إنه ساحر، (مخدوم من الجن) (أخبار رقم 19).

36) كلمة غريبة، على لسان حمد: أسقطها الخطيب (الجزء 8، الصفحة 113، 116)، فهي الكلمة التي تستعملها امرأة للحديث عن قريب لزوجها. وإذا ما كان ابن باكويه يجمع هنا ابنة الحلاج في بقية الرواية (واسمها مغفل في الإسناد)، فإن كلمة (حما) تشير إلى الشيخ ابن شالويه في المستقبل (والذي سألها ابن خفيف عنده).

37) هل كان الكرنبائي، الذي لم يُذكر اسمه لأنه كان قد اتهم.

38) هل الاسم مذكور أم مدسوس؟.

39) ماهه شينا = شينانجكَث (قوشو، شرق طُرفان). ولم تُحدد مدّة الرحلة.

40) هذه القطعة تتعارض زمنيًا مع (7 – 8) (تكرار)، ويُستشف الدسّ.

ط) المجير.

ي) كثرت.

41) راجع أخبار رقم (10).

ك) حتى.

42) عند المعتضد (كما في مخطوطة تيمور وعند العطّار). لكن اسم الخليفة (توفي عام 289 هـ) غير موائم لتأريخ الرواية، الإطار والعمر المنسوب لحمد، وقد أسقطها الخطيب (الجزء 8، الصفحة 114،السطر 5) والذهبي، وقد حذوت حذوهما في الطبعة الأولى. لكن تأريخ حمد لا يمكن

الدفاع عنه، وهذا الاسم تجب المحافظة عليه.

43) لم يذكر هذا الحوار في مكان آخر، ترى هل هو في قضية (301 هـ؟).

44) هذه فقط.

ل) فكان.

45) هنا يتوقف تحليل أبي يوسف القزويني واقتباس الذهبي.

46) سلطان فيما تحمل مخطوطة تيمور لِ الأخبار اسم المعتضد (كذا).

47) تتجاهل هذه الرواية فترة أعوام (298 – 302 هـ)، ولا تعاود إلا في عام (308 هـ)، وهو أمر غريب من جهة حمد.

48) في جمادى الأولى، (308 هـ).

م) ثم منع الناس وبقي.

49) أي، وعند الذهبي رأيت.

50) بالحيلة، وهو ما يبدو انتقادًا لجواب الحلاج بصدد هذه الزيارة في القضية (ابن الزنجي).

51) إشارة إلى رواية ابن خفيف، تعديلات عليها (باكويه، رقم 12).

52) بِحَيَب، أسقط الذهبي هذه الكلمة (مخطوطة لندن شرقيات 48، ورقة 8 أ)، وهي كلمة تصدر عن امرأة.

53) وفقًا للخطيب ومخطوطة تيمور، (15) سنة وفقًا لابن باكويه، مخطوطة دمشق: وهو أيضًا أكثر ثقلاً إذا ما تعلق الأمر بحمد، لكن الجملة تُفسر على نحو أفضل عن أخته. ونعرف من ابن الزنجي أن ابنته كانت مسجونة معه.

54) هل قدّم بهذا صلاة الفجر، أم أنها بالأحرى صلاة الخوف، أو، أفضل من ذلك، هي صلاة العشق النذرية التي قال عنها الحلاج «ركعتان في العشق لا يصحّ وضوؤهما إلا بالدم» (العطّار).

55) مكر، وفي مخطوطة تيمور «مكرًا». الكلمة القرآنية عن الصلب (سورة آل عمران، 3: 54).

56) إبراهيم بن فاتك في الواقع، إذ لم يكن أخوه أحمد (أبو العباس الرزّاز) سوى راويه، ويؤخذ على ابن باكويه جنوحه الفظّ في التجميع، فليس حمد هو المسبب لهذا التشويش، فقد أعاد ابن باكويه تحرير نص هذا الدعاء الشهير وفقًا لتحقيق القاضي ابن الحداد (السلمي، رقم 14)، عدا زائدتين (نهاية 22)، أفردْتُه (27) وثلاثة تخفيفات (يسير (24) وهاكول (26) وأظهرت) وثلاثة حذوفات (نستضيء (21) وآنيّ (26) وحُجّة (26)).

57) يعد هذا الدعاء الشهير المقطوعة الأساس في مجال نقاش فكر الحلاج الحقيقي. نشرها السلمي أولاً (تاريخ، رقم 14) ووثقها وفقًا لإجازة ابن الحداد القاضي الشافعي القادم من القاهرة إلى بغداد بين (309 – 311 هـ)، ويجب أن تكون قد ظهرت قبلاً في تاريخ أبي بكر البجلي، الذي اتخذه السلمي أساسًا. ونفضل نص السلمي كما فضّله الخطيب (الجزء 8، الصفحة 129). وقد أعاد تحريره ابن باكويه في البداية (رقم 1 ت) التي نترجمها هنا، فقدم فيه، بكفالة حمد، تحريفات

مقصودة زيادتين وثلاثة حذوفات وثلاثة تخفيفات) نشير إليها بملاحظات. أخيرًا، يوجد تحقيق ثالث لهذا الابتهال في رقم(2) من أخبار الحلاج المجهولة المؤلف، التي أعاد بول كراوس تحريرها وترجمتها معي في عام (1936 م)، وقد أدخل هذا التحقيق عدة تعديلات بدافع قلق حنفيّ (درسها بول كراوس في المصدر ذاته بالتفصيل، الصفحات 41 - 43) جعلت محاولتنا إعادة صياغة قوام النص في عام (1936 م) قاصرة عن اللحاق بنص السلمي (المتبع هنا، وحيث الرتوش معطاة في ملاحظات).

وتلغي الترجمة الماثلة المحاولات السالفة، في الطواسين (206 - 207)، وآلام (6 - 7) و(296 - 298)، وأخبار الصفحة (56 - 57) (في السطر 17): وتتخذ مع تعليق البقلي حزبًا فيما يتعلق بنهاية الابتهال (والتعليق مطبوع بالفارسية في الطواسين، الصفحة (204)، ثم اكتشفناه بالعربية في منطق، ورقة 39 ب.)

ويجب أن تقرأ البداية (مع الذهبي، ناسخًا ابن باكويه في تاريخ الإسلام الكبير) (نحن شواهدك، نعوذ بسنا عزّتك)، متطابقة مع مخطوطة دمشق ونص السلمي، راجع أدناه (شاهدك الآنيّ). فقط الأخبار تضيف بِ قبل شواهدك، و وَ قبل بسنا، ونستضيء بعد عزتك، وذلك للتهرب من الاتهام ب(القول بالشاهد) المشخّصة. وعن التجليين، راجع قوت القلوب، الجزء (2، 86). (نحن هنا مع تحقيق ماسينيون النهائي بعد اطلاعه على البقلي).

58) قرآن، سورة الزخرف، (آ 84)، ويضيف باكويه «يا مدهّر الدهور ومصور الصور (مصوّر لتخفيف كلمة (الصورة))، يامن ذلّت له الجواهر وسجدت له الأعراض (العارض =الحادث) و«انعقدت بأمره الأجسام وتصوّرت عنده الأحكام». بينما تضيف الأخبار «وأنت الذي في السماء عرشك» (فكرة حشوية).

59) يزيد باكويه «يا من».

60) يزيد باكويه «كيف تشاء».

61) مشيئة = معلوم (تفسير السلمي، في(آ 21)، سورة محمّد).

62) (حديث شهير: «أحسن الصورة» (راجع تفسير).)

63) يصحح باكويه «فيها» إلى «هي» (من الفكر الأشعري (ابن حزم الجزء 4، 208)، خوفًا من الاتهام بالحلول) (قوت القلوب، الجزء 1، 168).

64) الروح الناطقة. مفهوم فيه غلوّ (مُدان عند الحنابلة والشيعة سواء): وهو مصطلح أصلي لا يوجد إلا عند الخطّابية (أم الكتاب، 445)، وعند الإسماعيلية (أبو حاتم الرازي، أعلام النبوّة، مخطوطة الحمداني، الصفحة 200)، وأبو بكر الواسطي والروزبهان البقلي ونسيمي، راجع نفس ناطقة (فلاسفة) وبشر معتمِر.

65) يخفف باكويه فيضيف «التي أفردته» (التي تؤكّد التنزيه) (ضد الحلول).

66) إنها إذًا الروح الناطقة: لأن حياة = علم + قدرة (الجرجاني، الصفحة 100).

67) إلى شاهدك الآنيّ (اقرأ: الآني، الحالي؟) في ذاتك الهوّي. يسقط باكويه الآني ويضيف «إلى الهوّي»

كلمة «اليسير»، أي: (القليل من (النبرة) الذاتية): تخفيف مذهبي لإنقاذ كلمة (شاهد).

68) كيف بك؟ (البقلي)، أفضل من (كيف أنت) (السلمي، باكويه والأخبار). هنا يبدأ تعليق البقلي (العربي في منطق، 39 ب = فارسي في شطحيات، مخطوطة شهيد علي، الصفحة 136). هنا يضيف باكويه: «لما أردت بدايتي».

69) مُثلتَ، يفسّر البقلي هنا بتحريك خاطئ يقرأ (مُثّلتُ) «عُذّبت عقيب تقطيع أوصالي».

70) كرّاتي، عادة بمعنى (دورات) (من التقمّص)، هنا الأمر يتعلق بمراحل المعراج، السماوات التي عبرها الرسول، والذي ترك واحدة من لطائف روحه في كل سماء منها (سبع لطائف = عناصر، راجع علي محفوظ، إبداع، 320). ويتكلّم الحلاج عن تطهّر الأنا بالزهد، وهو ما (يعريه) كرّة بعد كرّة. راجع، الآية (58) من سورة الزمر.

71) يرى البقلي هنا، عن وجه حق، إشارة إلى «أنا» الإلهية للشجرة (مقارنة بالطواسين، ج3، الصفحة 7)، يقرأ «دُعيت» (بدل «دعوتَ»). ويخفف باكويه: «أظهرتني».

72) عند القول «من بريّاتي». أصرّ بول كراوس على ترجمتها (وفقًا للغة مخلوقاتي) باستبطان نقدي يقطع حماسة الإبتهال. فيما أظن أن البقلي كان محقًا في التفسير: عند القول من وجودي أنا الحقّ، وبالحق حق وجودِ برياته. ففي ذلك تكليف العزيمة، الكُنْ.

73) قتلت، صُلبت (السلمي والبقلي، ويقلب باكويه، أحتضر وأُقتل).

74) هي رياح السموم (الذاريات، 51: [41]: من معالم القيامة وفقًا للشيعة منذ صبيغ بن عِسل)، راجع بيت طرماح الطائي (رقم 53) [راجع أخبار، الصفحة 165، الرقم 18].

75) حذفها باكويه. إشارة محتملة (قبل الحدث؟) إلى رماده الذي نُثر فعلاً على دجلة.

76) ينجوج = عطر يفوح (العنبري، نزهة الألبّة، (348)، المعري، فصول، (249)، الصاغاني، كتاب ‹يفعول›، (31) (ابن الرومي، ديوان 1، 450)). إشارة إلى البخور المحروق في المجامر في المساجد منذ حكم بني أمية (البغدادي، الفرق بين الفرق، 270)، راجع بيت ابن أبي الخير ((فارسي) شون عود نِبود . .)، قداس البخور عند غلاة الشيعة، ومجامر البخور الموضوعة على القبور في مصر لكي ينزل الرسول عليها في الأربعاء. ور. مجامر البخور في جامع المنصور (راجع ياقوت. الجزء 1، 522 = السمعاني، 66 أ)، قارن. ينجوج بِ (نار تأجوج) في المباهلة (النار المهلكة: بحار، الجزء 6، 650). وتبخير الأجداث في الجنائز (دي خويد De Goeje، مؤتمر المستشرقين الرابع عشر، 1905 م، الجزء 3، 5، راجع (Paralipomne)، الجزء 2، السادس عشر، 14، وإرانوس (Eranos Jahrbuch)، التاسع عشر، 39).

77) ظانّ (باكويه، السلمي: مكان) هاكول (السلمي، باكويه: هيكلي) متجلياتي. إن الصيغة الغريبة في الإشارة إلى الجسد المنتصر (هاكول) (حرفيًا (الهيكل هو مجال نفوذ نجم) (الطالع التنجيمي) = topos oikeios باليونانية) هي صيغة نادرة. هذه الصورة عن الهيكل المدمّر ثم المعاد بناؤه هي على علاقة مباشرة مع النص عن الكعبة الذي ذكره السلمي، تفسير القرآن، آل عمران، (آ 89) ومع رسالة إلى شاكر. راجع، السفر (71، 16) عن القمح الذي سيعلو أكثر من لبنان (= (الآية

الطيبة) عند ماري دو فاليه).

78) الراسيات = الرواسي قرآنية، راجع حديث مسلم (ابن الجوزي، دفع، 71) عن الصدقة بتمرة فتكبر في اليد الإلهية. (لا يتصدق أحد بتمرة من كسب طيّب إلا أخذها الله بيمينه فيربيها كما يربي أحدكم فَلوّهُ أو قَلوُصَهُ حتى تكون مثل الجبل وأعظم). ويعلّق البقلي: كما أحرق الحلاج في نيران العظيم، فإن رماده، (موضع الكرامة) (أعظم في الحرمة) من (السماوات والأرض).
وفي الإسلام، يعد التحريق أشد العقوبات إيلامًا وأقصاها، فهو عذاب سَدوم والملعونين، وأكثرها ألوهية: فهو لله وحده (راجع ابن سبعين، في صرخة الأخدود في الكوفة: وفقًا للعقيدة الراستباشية الشيعية الغنوصية). هنا يؤكّد الحلاج (مثل المتكلمين في مواجهة الفلاسفة) الميعاد الجسماني، أو بعث الأجساد.

79) هذا التغنّي بالموت للحلاج بالتأكيد (فهو يذكر البيت الثاني على أنه خاصته في معرض الآية (36) من سورة ق السلمي، تفسير رقم 160)، ويؤكّد الهروي ذلك، بينما ينسبها القنّاد للنوري (سرّاج، اللمع، 248).

80) عن هذه العادة قبل الإسلامية، راجع الشيخ الألوسي، بلوغ، الجزء (3، 12): «ارحمها». راجع ديوان، الصفحة (24 – 26).

81) هذا الشاهد هو الروح، التي تقول «نعم» في الميثاق، والتي ستحكم في يوم الدين (الواسطي، عن السرّاج، اللمع، 358): راجع الرواية، (23).

82) يسأل الرحمة لهم، وليس له (أخبار. رقم 44).

83) ترجم بول كراوس: «معشر يلبسون لباسهم» (أخبار، طبعة 1936 م، الصفحة 58). (بينما ترجم ماسينيون، بمعنى 'يحذون حذوهم')

84) يسقط باكويه عليك: راجع أخبار رقم (65) (التي تستعيد إبراهيم بن فاتك) وهو مقطع مشهور: عن السلمي، عيوب النفس، (22)، الخطيب، الجزء (8، 114 و119) (تحقيق مزاد من فارس)، الكيلاني، الفتح الربّاني، (186، 199).

85) في نشوة الابتهاج (راجع أخبار، زيادة رقم 5، وابن الجوزي، 'مناقب' ابن حنبل، 438).

8) راجع أخبار، رقم (16) [الصفحة 117]. وراجع لهذه الرباعية الشهيرة، ديوان، الصفحة (72 – 74) (منسوبة لأبي النواس أو الخليع).

87) السلمي: تنين، باكويه: النثرين = نجمتي أنف برج الأسد. مجموع، الصفحة (323، 65). وعلّق العطار طويلاً على كلمة التنين، رامزًا لله على هيئة لاعنة.

88) راجع روزبرويك (Ruusbroec)، عن مجموع (65).

89) راجع بن الزنجي: ألف سوط، يشير السلمي (تاريخ، رقم 19 و20) إلى الجلد من دون ذكر عدد.

90) لربما على جذع نخلة (جذع، أخبار، رقم 17: راجع آ 71، سورة طه)، وفي الكوفة، الشهيد الشيعي ميثم (بحار، الجزء 9، 631، الخصيبي، هداية، 81 ب).

91) مقطع منسوخ في السلمي، تاريخ، رقم (17). بينما يُذكر المقطع الأخير على أنه عن أحمد بن عاصم الأنطاكي من طريق أبي نعيم (حلية، الجزء 9، 291)، وهو ما يستحق الانتباه.

92) آية (70) من سورة الحجر (في مؤاخذة أهل سدوم للنبي لوط). هنا ينسخ ابن باكويه رواية منصور بن عبد الله الهروي (السلمي، تاريخ، رقم 8).

93) ربط جرى على نحو أخرق.

94) (غدًا) = يوم الحساب. اتخذ العطار (غدًا) بمعناها الحرفي = سيحرق (لأجل الله).

95) تضع الأسطورة هذا السؤال على لسان فاطمة أو بندر، من طرف الشبلي.

96) تحدد أخبار، رقم (17) (مخطوطات س، ج، ق)، على لسان ضابط الحرس: ابن درهم أو ديوداد.

97) يتجاهل ابن الزنجي هذا التأخير، بينما تستخدمه الأسطورة. والواقع أن من قطعت أطرافه يمكن أن يبقى حيًا (24) ساعة (بقي ماثياس مورومبا حيًا ثلاثة أيام في أوغندة عام 1886 م).

98) مقطع مذكور قبل (31) عند السلمي رقم (22) في تاريخ.

99) آية (17) من سورة الشعراء. والتي فسر الزيدية فواتحها (حم عسق) على أنها نبوءة بتدمير بغداد (الطبري، تفسير، الخطيب، الجزء 1، 40) وعند غلاة الشيعة على أنها ختم الحقيقة في التثليث (عمس = حقّ). هذه الآية الأخروية، التي تقارب الآيات (186 - 188) من سورة الأعراف والآيتين (66 و85) من سورة الزخرف، تحفظ جميعها علم الساعة لله وحده، وتربطها بالمسيح (فعنده الإشارة، آية 61 من الزخرف) وبالمهدي (الذي يملك أيضًا شارتها). تشير هذه الآية إلى أن الذين لايؤمنون حضّوا الرسل والأولياء بسخرية واستهزاء على (تسريع) مجيء الساعة، التي ستأتي فعلاً. وفي تفسير (حقيقة) هذه الآية بتعذيب الحلاج، اقترح السلمي في تفسير، (الشورى، (آ 18))، (رقم 148)، أن الحلاج الذي يموت مصلوبًا وهو يتلو هذه الآية بدا لتلاميذه كأنه المسيح والمهدي، بقولته (أنا الحق) (=أنا الساعة، هوية موضوعة في نهاية الآية (الخصيبي، هداية، 274 بَ، سورة النحل، آ 1، 64). وقد لاحظها محقق تركي من جهة أخرى في هامش مخطوطة نشر، اليافعي (مخطوطة القاهرة، الجزء 2، 141).

100) مجيء الحق ليقتصّ من المذنبين، قارن بأخبار، رقم (22) «أنا تعجّلت».

101) نفسه، السلمي، رقم (22).

102) كلفة هذا التحريق، (9) دراهم عام (333 هـ) (مسكويه، الجزء 2، الصفحة 80).

103) اسم سنّ على نهر دجلة، ولابد من أن يكون عليه منارة. ولربما كانت مئذنة المسجد الذي بنته الملكة الأم (التنوخي، الفرج، الجزء 2، 169) والذي يبدو أنه كان منفصلاً عن تربتها.

104) منسوخ في الواقع من السلمي، تاريخ، رقم (24) (الذي نقله عن تاريخ البجلي)، راجع أخبار، رقم (56). يستمر ابن باكويه في تسمية ابن فاتك بِ (أحمد) (بدلاً من إبراهيم)، وتقلده الأخبار (عكس السلمي).

105) تضيف الأخبار هنا، «حتى استحق تلك البلية».

106) يظهر برتزل (Pretzel) (في Sitzb. Bayer. Ak. Wiss.، 1940 م، 4، الصفحات 37 – 39) أن معنى عند المعتزلة الأوائل تعني (حدث) و(نعت)، ثم اتخذت معنى العنصر، ثم الجوهر الروحي للفكرة. يظهر توازي حلم ابن فاتك مع ذكر الشبلي (عند القنّاد: مترجمة هنا على نحو موسّع) أن الله كشف للحلاج (أحد أسمائه) (اسم (الحق)) وهو قاطع في هذا المجال. راجع الأسطورة التلمودية عن المسيح، وسرقته لاسم فائق الوصف.

107) نسخ أخرى من هذا الحلم: اثنتان تنسبه للشبلي (أبو القاسم الهمذاني، تمهيدات، الجزء 9، العطار، تذكرة، الجزء 2، 145، السطر 8 – 12 و12 – 18 التعرّف، (39 ب)، (8 أ)، واحدة لأبي اليمان الواسطي (الديلمي، سيرة ابن خفيف، الجزء 6، 7)، وواحدة لمجهول (العطار، تذكرة، الجزء 2، 154، السطور 4 – 8).

108) تاريخ نفي الوزير ابن الفرات (296 هـ) لابن عيسى (وابن سريج).

109) قد يكون هذا التفسير عائدًا للراوي (أبي أحمد الصغير، توفي عام 375 هـ) وليس لابن باكويه. يجب من ثم، أن يعود تركيب (رواية حمد) إلى أبي أحمد الصغير عن ابن خفيف عن ولد الحلاج الوحيد الناجي بعد اضطهاد عام (326 هـ). لكن ابن باكويه (توفي عام 428 هـ)، يدعمه لقاؤه المتنبي في شيراز عام (354 هـ)، يؤكّد أنه الراوي المباشر بدل ابن خفيف، مع ادعاء حصوله على الإجازة.

ن) لايقصد هنا خواء الروح، وإنما افتقارها إلى الله تعالى.

س) صارورة: الرجل لم يحجّ (عن الفيروزآبادي).

ع) وصولاً لما يعرّفه المتصوّفة بعين الجمع.

ف) استسماع كلمة غير مستخدمة لا بالفرنسية ولا بالعربية، والمشهور هو الاستبصار (clairvoyance) والاستسماع معروف عند المتصوفة بـ (الهاتف). لكن الهاتف عادة ما يُصنّف على أنه لطيفة من الخالق يُقصد بها التوجيه في حال معَيّن أو للرد على خاطر معيّن من الذات الإنسانية. هنا الاستسماع يفوق هذا، فهو هاتف آمر (أي أن تُصرّف الأحوال الولي).

ص) جباة الضرائب في الإمبراطورية الرومانية.

ق) الزمنيّة عكس الدينية.

ر) هنا اختصار زائد: فقد أصلح المعتضد المسجد الحرام وأجرى فيه توسيعات، وجلب قطعة من الحجر الأسود إلى بغداد، فرصّع بها باب القصر الجديد المشهور باسم الباب النوبي.

ش) سيستخدم ماسينيون هذه الكلمة كثيرًا في الكتاب، ويقصُد بها التفكّر والنظر وفق ما يأمر به قرآننا، مثل: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة﴾ (آ 10، محمد)، ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم﴾ (آ 6، ق)، ﴿فانظر إلى آثار رحمت الله﴾ (آ 50، الروم). ﴿ويتفكرون في خلق السماوات والأرض﴾ (آ 191، آل عمران)، ﴿ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جِنّة﴾ (آ 46، سبأ)، ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ (آ 69، النحل) . . والأمثلة كثيرة. وإذا ما استبدلناها، وهو الأصوب، فقد نتعرّض لعدم مواءمة الفعل البديل في كل المواضع، ولأننا بحاجة لفعل واحد.

لذلك ارتأينا إبقاءها.

ت) هنا ليس نسخًا حرفيًا لأن ماسينيون تلاعب قليلاً بالصياغة من أجل سياق النص فحذونا حذوه مستخدمين مفردات الحلاج. وستجد هذه الأقوال كاملة في موضعها من الكتاب إن شاء الله.

أ أ) فأُخرج منها مذءومًا مدحورا (الأعراف، آ 18).

ب ب) التاريخ عند ابن الجوزي هو جمادى الأولى من عام (437 هـ)، أي ما يوافق تشرين الأول - تشرين الثاني من عام (1045 م).

ج ج) [راجع الفصل الخامس عشر لأعمال أحدث.]

110) مجموع غرات (Grat) (1946 م)، الجزء (1، 387 - 420).

2) سنوات التلمذة: معلموه وأصدقاؤه

1) فقدت البيضاء إيرانيتها أولاً: عبر الجيش (البصرة، خراسان، بلحارث)، ثانيًا: عبر المال، ضرب الدرهم البغلي تحت سلطان الفنايين (vinayyid) فقد كان فيها بضع صناعات (S.L.Pah.، الأرقام: (137 - 148) (1)، لافوا (Lavoix) أرقام: (70 - 79) (لم أستطع معرفة وتحديد المرجع الأول (كما عجز عن ذلك الدكتور ماسينيون، مترجم النسخة الإنغليزية من الكتاب)، أما الثاني، فهو مؤلّف لافوا عن النقود الإسلامية. أما الفنايين، فلم أتمكن من تحديدهما بأي حال، وسبب ذلك الرئيس غياب تاريخ وجود هذه السلطنة´الدولة؟. ولأن ماسينيون ذكر في بداية هذا الهامش أن البيضاء فقدت إيرانيتها (ولم يقل إن البيضاء تعرّبت) فأرجح أن هذه الدولة تعود لقوم يتكلمون لغة الفيناي الهندية التي ازدهرت الأفكار البوذية فيها. فلربما كان اسم هذه السلطنة مشتقًا على هذا النحو. والله أعلم. والبغلي هو الدرهم الحقيقي (1 دينار = 7 دراهم بغلية = 10 دراهم جوازية)).

2) عن البيضاء، راجع فارس نامه ناصري، طبعة حجرية، (1312)، الجزء (2) (182 - 185)، محمد تاجر شيرازي، آثار العجم، طبعة حجرية، (1314)، الصفحة.(336)، ديمورجنيني (Demorgn,y) دورية العالم الإسلامي، باريس، (RMM)، (1913 م) عدد (23)، الصفحة (94 - 95)، عدد (22)، الصفحة (150)، وعن حالتها القديمة، الإسطخري، (126)، ابن حوقل. (187) (ناقشها لي سترنج Le Strange في بلدان الخلافة الشرقية land of eastern caliphates، 1905 م، 280 و264)، وابن البلخي، فارس نامه، طبعة لي سترنج - نيكلسون، (1921 م، 128 و158).

3) وسيبقى اسمه في التاريخ أصلاً في زياد آباد (فارس نامه ناصري، الجزء 2، 184)، وأطلق زياد اسم البيضاء على قصره في البصرة (فرج، التنوخي، 1، 110). ويسمى الباب الشمالي لشيراز: باب البيضاء.

4) سيبويه، اللغوي الكبير، ولد في البيضاء (فارس نامه، إعادة نسخ ابن جنيد، شدّ الإزار).

5) مستوفي، غُزيده، الترجمة، الصفحة (121).

6) كتب هذا الاسم الإيراني الملغز الذي يسمى البيضاء: نسايك وتسايل (إصطخري). (وإنما سميت البيضاء لأن بها قلعة تُبصّ من بعد ويرى بياضها فكان بها معسكر المسلمين يقصدونها في فتح إصطخر). والحالي بَنّيشِك (Bannishek) (أوراق بوشير Bouchir للخارطة العالمية.على جزء من المليون).

7) فلسطيني: (الجبل) (سيناء، جبل الزيتون) ابن البلخي، مصدر سابق،(الصفحات 161،129).

8) أبو نُعيم، تاريخ أصبهان، طبعة ديدرينج (Dedering)، الجزء (2، 303). الاسم ذاته لماين (أنساب، السمعاني).

9) منشئ هذا الرباط هو الصوفي أبو الأزهر عبد الواحد بن محمد بن حيان البيضاوي الإصطخري، صديق الكتّاني (لمع، 325، وقارن مع معصوم علي، طرائق، الجزء 5، 223) وقد لقيه القنّاد مع أربعمئة من مريديه في قرغيزه في 325 هجري. (ابن يزدنيار، مخطوطة القاهرة، (tas 82)، ومات شيخا كبيرا قبل (400 هـ) (أنساب، السمعاني،99). وكان خليفته عبد الرحمن بن محمد بهنَور بلبل البيضاوي (توفي 455 هـ. ياقوت، بلدان، 1، 792)، الذي كان في أصفهان تلميذًا للسلفي عبد الرحمن بن موسى بن مردويه (320 هـ، توفي عام 410 هـ. تلميذ أبي نعيم: راجع سبكي، الجزء 3، 8. ابن العماد، تحت العام). وفي حسين آباد، قبر لصوفي كان عضد الدولة يجلّه (فارس نامه).

10) سمعاني وياقوت (المصدر نفسه). سبكي، طبقات (الجزء 3، 39 – 81).

11) وكانت قصبة المنطقة (مقدسي، البدء، الجزء 3، 72) (بناها العفاريت من الحجر الأبيض لسليمان عليه السلام. لا تدخلها الحيات ولا العقارب. في رستاقها عنب كلّ حبّة منها عشرة مثاقيل، وتفّاح دورته شبران) (راجع قزويني، آثار، مخطوطة 2236، 71 أ).

12) هو التاريخ الذي انتصر فيه أبو دلف على المكنى (حسن بن) جيلاويه وقتله (راجع الإصطخري، الموضوع نفسه. ابن خُردادبه،47) وفي الواقع أعاد الأكراد تجمعهم في الغرب، وقد فتحت القلعة القديمة، قلعة أصفد، مرارًا وأعيد ترميمها، من ذلك الفتح الذي جرى على يدي أبي ناصر من تيمردان في القرن الثاني عشر (ابن البلخي 158)، وامتلكها اللوريون المحمصانيون، الذين قدموا في القرن السادس عشر (دورية ع إ الجزء 22، 126).

13) لائحة من (FNN)، ومن ديمورغني، (RMM)، (الجزء 23، 94 – 95).

14) ظهر لنا درويش شارد من فيروز آباد يقرأ الأدعية، ليتلو علينا أبياتًا لشمس إِ تبريز (موجودة في الصفحة 256 من الكليات، طبعة نلكيشوار، لكنو، (Nulkishwar luvknow) 1335 م)، فأعطيته سعفة نخل مقطوفة في بغداد، من فوق قبر الحلاج، فحزن لهذا التصرف من قبلي دليلنا المفاوض الشيرازي النبيل الذي تحميه فرنسا، لأنه لن يساعد إلا في مزيد من استغلال هذا الشحاذ الرفيع للقرويين الذين كانوا يستمعون إلينا.

15) فارس نامه، المصدر نفسه.

16) أربعة نصوص، الثالث، رقم (13)، هامش (3)

17) زمن أبي القاسم عمر بن علي البيضاوي، كبير قضاة فارس (توفي عام 673 هـ)، ونصير الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن علي البيضاوي (توفي عام 695 هـ)، واضع تفسير للقرآن، وصديق نصير الدين الطوسي، الذي سمّاه أرغُن قاضيًا على تبريز.

أ) استخدم ماسينيون التآخي الديني هنا في رفع الإسناد إلى الحلاج لعجزه عن توثيق رابطة الدم على نحو مادّي بين عائلة الحلاج الموجودة حاليًا والحسين الحلاج.

18) أخبار، رقم (15)، ملخصة عند العطار، تذكرة، والزاكاني، أخلاق الأشراف (تعليق عباس إقبال).

19) تعليق الحلاج على الجذع عام (301 هـ) على الأغلب أقرب من عام (309 هـ).

20) تصحيح مصطفى جواد.

21) قارن حديث (ابن حنبل، ورع، 69)، و(Asin logia Domini Jesu, no. 10).

22) راجع علاقاته بالحارثية.

23) يعقوب بن إسماعيل الحمّادي المالكي، (توفي عام 246 هـ)، محمد أحمد بن سهل البرنكاني (- 296 هـ) (ابن فرحون) (توفي عام 309 هـ).

24) لاحظ أن القاضي أبا بردة كان مسؤولاً أيضًا عن كرمان، واتخذ عمر المكراني (قاضي تيز) المسؤولية في عدم ملاحقة ابن خفيف بسبب دفاعه العلني عن الحلاج، بينما طارد حفيده وخلفه الثاني في منصبه القاضي عبد الله بن أبي نصر الداعيَ الإسماعيلي مؤيّدًا بطلب من الوزير الحلاجي ابن المسلمة نحو عام (437 هـ)، في عهد الأمير أبي كالجار، وعُيّن ولد الأخير، واسمه أبو الحسن، قاضيًا على غزنه نحو (390 هـ)، عيّنه محمود الثاني. وبقيت هذه الوظيفة تتوارثها عائلته قرنًا من الزمان (فأصبحوا من ثم كرّاميين).

25) ابن الجزري، طبعة بريتزل (Pretzel)، الجزء (1، 517)، الجزء (2، 405)، أستاذ شريف هو عبد الله بن الحسين العلوي، حنبلي و إمام جامع ضفة واسط الغربية، بإسناده عن أبي عبد الله بن بازيار = وهو إما عبد الرحمن بن عمر ابن بازيار (الخطيب، الجزء 5، 23) أو أخوه عبد الله، أستاذ الدارقُطني.

ب) يناقض السرد هنا ما ذكر آنفًا أنه لم يغادر البيضاء قبل السادسة عشرة. والكلام هنا أكثر توثيقًا بالمراجع. وأظن أن السادسة عشرة في الفقرة السابقة هي السادسة على الأغلب.

26) راجع (Streck, landshaft, 1) والموسوعة الإسلامية، باب واسط.

27) الطبري وعُريب، الاسم كعنوان.

28) المقدسي، (126).

29) كان القارئ الكبير خلف البزّاز (توفي عام 229 هـ) من صِلح أيضًا.

30) ابن الجزري، العنوان نفسه، ابن النجّار، مخطوطة باريس.

31) راجع سابقًا.

32) العكري، شذرات الذهب، تحت العام.
33) مخطوطة تيمور (1483) (unicum).
34) ياقوت، ‹أدباء›، (الجزء 6، 451).
35) البحتري، ديوان، (الجزء 2، 105)
36) الخصيبي، ديوان (19 أ، 53 ب، 62 ب، 89 أ).
37) كان مركزهم في بقليّة (= نجميّة، نجمي الحالية (راجع رحلة إلى ما بين النهرين، الجزء 1، 54، لوحة 53 وما يليها)، دُمرت عام (683 هـ) الفواتي، الصفحة (439)، مطابقة بفضل مصطفى جواد: راجع شمس الجزري، مخطوطة باريس (6739)، ورقة (111). ولا تخلط مع نجمية، عند الأصبهاني، مخطوطة باريس (3326)، ورقة (152)، ومخطوطة باريس (1703) ورقة (102). فتحريمهم للباقلاء الأخضر صابئيّ (النابلسي، بعتير الأنام، الجزء 2، 361).
38) عُريب، (137)، تنبيه،(391).
39) الأغاني قسم (2)،(الجزء 20، 67).
40) الخصيبي، هداية، (461، 468، 507، 450).
ج) لا يبدو على ابن وحشية أنه صابئي في كتابه فلاحة نبطية، بل مسلم من أصل صابئي. ولربما هي الإضافات التي دسّها ابن الزيات (في كتابه ‹غاية الحكيم›) ما جعل ماسينيون يظن أنه صابئي. وسنتكلم عن هذه الإضافات بعد ذلك.
41) Picatrix (= غاية الحكيم).
د) بعد ثلاثة أيام من إقامته في القصر الذي بناه، ورفض في النهاية تنفيذ ما أوصى به ابن هلال (راجع ياقوت، بلدان، مادة واسط).
42) آلام، طبعة أولى، الصفحة (792) (Prier)، الحجّاج، (210 – 211).
43) العكري، العنوان نفسه.
44) تصحيح للطبعة الأولى، (الصفحة 337، رقم 6)، حيث الشخص هو الحسين بن منصور النيسابوري (توفي عام 238 هـ) لا الحسين بن منصور الحلاج.
45) مجوس، ديوان، طواسين [الصفحة 110] (قال صاحب يثرب) [راجع أخبار، الصفحة 94].
46) هو التعليم الذي أنهاه في واسط كما نظن. ولم يستحق وسط قراء القرآن في واسط التوبيخات التي وجهها سفيان الثوري (بعد الحسن البصري) وبشر الحافي إلى تعليم القرّاء الجاف، ويعود سبب ذلك إلى ذكرى أبي بكر بن عياش وإلى التقى الحنبلي فيها أيضًا.
هـ) يبدو أن المقطع مرمم بعد وفاة ماسينيون، فالزيادة بين قوسين (ابن غلام خليل) لا معنى لها، لأن القضية من تاريخ لاحق (268 هـ) ولم يثرها ابن غلام خليل بل غلام خليل. وتُقرأ الترجمة الحرفية (من تهديد بخراب البصرة وسنة (260 هـ) الرهيبة على يد الشيعة). والواقع أن التهديد بخراب البصرة كان على يد الزنج وحلفائهم الصفاريين (يعقوب بن ليث)، لكن عام (260 هـ) كان رهيبًا لغلاء الأسعار والجوع بعد أن أتلف البرد القارص المحاصيل.

و) أضفت كلمة (اللطف) وهي غير مذكورة في الأصل الفرنسي. وهذه الفكرة هي أساس الاتهام بالحلول الموجه إلى السالمية وسهل، لأن التجلّي فعال (ناطق) وليس سلبيًا (صامتًا).

47) (فأفلت (الحلاج) هو وغلام له اسمه الكرنبائي) (الصولي، الصفحة 4، السطر 10)، (بينما جعلها ابن الأثير خطأً: الكرماني). (وحُصّل في يد عبد الرحمن بن خليفة علي بن أحمد الراسبي، فأُدخل إلى مدينة السلام على جمل ومعه غلام له) (الصولي، الصفحة 3، السطر 9). (وأدخله عليّ (الراسبي) بغداد فعُرض على الجهتين (على الجذع) مع صاحبه خال ولده) (مسكويه، الصفحة 32). (يؤكد الهامش هنا أن ابن الأثير قرأ الكرماني خطأً. ونشير إلى أن هذا الهامش وُضع خطًا في الصفحة التالية، ووضعت الإحالة إليه في المتن في معرض الحديث عن الأكتع. وموضع الإشارة إلى الكرماني في المتن غير صحيح أيضًا).

48) السمعاني، (الصفحة 304، السطر 9).

49) في لقيا الحلاج للثوري خطأ في التوقيت (براون Browne وبليزنر Plessner)، سببه خطأ في التنقيط (= النوري).

ز) أبو الحارث، الليث بن سعد بن عبد الرحمن. يقال إنه مولى خالد بن ثابت الفهمي.

50) راجع الطبري، كتاب «اختلاف الفقهاء»، طبعة شاشت (Schacht).

51) المحاسبي، مسائح، ترجمة في (Essai)، 217 (نص عن مجموع،19).

52) «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا فطوبى للغرباء»: حديث قبله الخوارج (السالمي، 649)، والشيعة (ابن زينب النعماني، الغيبة، (174 - 175 هـ)، إخوان الصفا، (الجزء 4، 279)، ابن الوليد، الدامغ، (الجزء 2، 502))، والسنة (ابن قتيبة، تأويل، 139، والمحاسبي، والتستري، عن حلية، (الجزء 10، 190)، وبتقوّل حنبلي عن ابن رجب، عن المجموع الوهابي لابن رميح، القاهرة (المنار)، (311 - 328 هـ)، الشعراني، عن هامش لطائف المنن، (الجزء 1، 201). وهو للأنطاكي (Essai، الصفحة 202) أو لجعفر الصادق (النوبختي، فرق الشيعة، 63).

53) راجع (Essai)، 153.

54) عن معاذ بن جبل: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله عز وجل 'المتحابون في جلالي لهم منابر من نور يغبطهم النبيون والشهداء'»: يعود هذا الحديث القدسي إلى يزيد الرقّاشي (توفي عام 131 هـ)، وقبله إبراهيم بن الأدهم والوكيع والترمذي، وهو مرتبط بمسألة الأبدال القديمة أيضًا (الجاحظ، تدوير، وإخوان الصفا، الرسالة الحادية عشرة، 98، والسيوطي). (أخذته من سنن الترمذي. بينما يذكر ماسينيون في الترجمة الفرنسية) . .«والملائكة» بدل «الشهداء». ولعلّه كذلك في رواية أخرى.

55) Essai، (153).

56) Essai، (172). مجموع.

57) الكندي، قضاة.

58) Essai، (206).

59) راجع: أبو نعيم، حلية، (الجزء 10، 189 - 212 هـ)، سراج الدين، (لمع، 394)، العطار، تذكرة. ابن الجوزي، (220 - 221، 411)، معصوم علي، (طرائق، الجزء 2، 81).

60) نصيحة في الانضمام إلى التصوّف (التعرّف، 10).

61) تفسير، (21).

62) Essai، (295).

63) الشاطبي، موافقات، (الجزء 3، 397 - 402 هـ)، بيت (هيكل = القلب)، نِد (عدو الله، صنم = الأنا). راجع تفسير سهل، بتحقيق الوضاحي، طبعة القاهرة، (1326 م، الصفحة 204).

64) سهل، تفسير، (145) (سورة النجم): لقد رآه نزلة أخرى يعني في الابتداء حين خلقه الله تعالى، ويُقال نور في عمود النور قبل بدء الخلق بألف ألف.

65) المصدر نفسه. (18 - 19). ﴿البقرة: وإياي فارهبون﴾: أراد موضع نور النفس من بصر القلب، والمعرفة من كلية القلب، . . فإذا سكن القلب من التقوى إلى الغير انكشف نور اليقين ووصل العبد ساكنًا بالإيمان لله تعالى توحيدًا على تمكين . . فصار نور اليقين يكشف عن علم اليقين وهو الوصول.

ح) وسُئل سهل: ما القوت؟ قال: القوت على الحقيقة الله، فإن به قوام الكل، ومن كان قوامه بغيره فهو عاجز ومن كان حياته بغيره فهو ميت. (جوامع آداب الصوفية، السلمي).

66) السهروردي، عوارف، (الفصل 23،الجزء 2، 191)، سهل، تفسير، (94).

67) المكّي، قوت، (الجزء 1، 179، 183)، طريحة تناولها الأشعري في مواجهة أبي هاشم (السبكي، الجزء 4، 223) ما يليها بين (. . .) ترجمة، لأن ماسينيون طرح الفكرة من مبدأ عكس النظرية. فقد أوجب سهل على التائب أن ينكر بقلبه الحلاوة التي يجدها في الشيء (لأن التوبة لا تصح مع بقاء الشهوة) فشدد بذلك على التائب كي لا(يتذرع) بالرحمة الإلهية والتواكل على الله لإقصاء هذه الشهوة من قلبه. وفي السبكي (المرجع المذكور): (ليس مراد الأشعري تعيّن التوبة بل محو الذنب إما بالتوبة النصوح أو فعل المكفّرات له).

68) Essai، (298) (= مجموع، 41). قال سهل إن هذا السر لم يُكشف إلا في (آ 24) من سورة النازعات (للنفس سر ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون فقال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾) في إشارة شجاعة، حضرت لطريحة ابن عربي عن (ولاية فرعون) (السرّاج، اللمع، 227، 354).

69) ابن الجوزي، تلبيس، (221).

70) حلية، (الجزء 10، 210).

71) المقترحات السبعة عشر (Essai، 298 = مجموع، 39).

72) الهجويري، كشف، (188).

73) الخطيب، (الجزء 11، 221، الجزء 10، 357).

ط) وقع يوم الهبير في عام 312، عندما كان الحجيج عائدين من حجة عام (311 هـ).

74) سهل، تفسير، (120).

75) حلية، (الجزء 10، 195، 196). (وهو في الحلية: الهجيمي).

76) كشف، (189).

77) كشف، (322).

78) سهل، تفسير، (200)، لكن وفقًا لابن عربي يسمّى سهل العدل = الحق (المخلوق به) لابن برّبان، أول الفيض الإلهي (الفتوحات، الجزء 1، 132)، وينزع عن الله اسم السبب الأول (ابن عربي، رشح الزلل، مخطوطة باريس 4802، ورقة.4)، وهو بعيد عن المصطلحات الحلاجية.

79) حلية،(الجزء 10،190).

80) كشف، (195). وعن حُزنه (؟)، الصقلّي عن ابن حجر، لسان الميزان، (الجزء 4، 220): قارن بالمكّي (أضرّ). في جدله ب (أصل) و(فرع).سقطت خشبة على رأسه).

81) توجد النظرات ال (360) الخاطفة عند الحلاج في الرواية (27). أما (اللطائف المنوعة) المنزوعة من النفس والصاعدة إلى الله في كرّات فتوجد عند السنوسي، سلسبيل، (98)، وعلي محفوظ، إبداع، (320).

82) وهي شفاء إذا ما رُتلت في وقتها (كذا). (السلمي، طبقات، 198).

83) راجع الحديث القدسي (Essai، طبعة ثانية، الصفحة 120).

84) موضوع تناولته القصة (أخبار، طبعة 3، الصفحة 180، رقم 3).

ي) (إن إبليس سجد في الثانية) كما يقول السالميون.

ك) Intussusception بالفرنسية (والإنغليزية): عملية إيداع جزيئات أو شوارد جديدة من مادة مشكّلة ضمن ما كان موجودًا من قبل في النسيج أو البنية (وهنا ضمن ما كان موجودًا في الهيكل، بأن نفخ فيه الروح). (المفردة من المنهل والشرح من قاموس ويبستر).

85) راجع سيرة، الصفحات (88 – 89).

86) أبو القاسم الجنيد بن محمد. الخطيب، الجزء (7)، أبو نعيم، حلية، الجزء (10، 225).

ل) بطرك التآخيات الإسلامية بالفرنسية، مشبهًا رباطات الصوفية بجمعيات التآخي النصرانية.

87) الخطيب، الجزء (14، 209).

88) تلبيس، (195) (و297)، جامي، (146).

89) كتابنا، (مهمة في ما بين النهرين)، الجزء (2، 105).

90) مخطوطة، شهيد علي باشا (1374) (Essai، 273)، حلية، الجزء (10، 265، 276)، اللمع، (249).

91) يذكر جامي (25) تلميذًا للجنيد، وستة من أساتذته و(19) من معاصريه الذين عرفوه (الصفحة 35، الهامش 1). وعلاقته بابن سريج محتملة، أما علاقته بابن كُلّاب وابن كيسان والكعبي فتبدو ملفّقة. وكان الجنيد تلميذ الحسن بن عرفة العبدي في الحديث (توفي عام 257 هـ في سامرّاء).

92) وصهره أبو بكر (حلية، الجزء 10، 268).

93) (الأولاد عقوبة شهوة الحلال فما ظنّكم بعقوبة شهوة الحرام؟) (تلبيس، 317)، العطار، ‹منطق الطير›، ترجمة، الصفحة (124)، ابن القيّم، اعتراضات (منسوب إلى ابن فورك، عن هيوارت Huart، الأدب العربي، 224. Essai، 275).

94) محبة في الله = صفة ذات (حلية، الجزء 10، 281).

95) ألوهية (مجموع، 49).

96) القشيري، (177).

97) Essai، الصفحة (306) وهامش (1).

98) القشيري، الجزء (4، 207). الحلاج: «إفراد الواحد».

99) يدينها ابن عربي (تجليات، إسراء) (مجموع، 189، ابن تيمية، منهاج، الجزء 3، 86).

100) Essai، الصفحة (306).

101) البقلي، تفسير، الجزء (1، 584).

102) أبو سعيد العربي، طبقات النساك، مقطع عن ابن تيمية، المصدر نفسه، الجزء (3، 85).

103) الأمر عين الجمع.

م) ترجمة مع عَدِّ مفردات صاحب القول، لأن الفرنسية بتصرّف.

104) سُكر (مجموع. 49).

105) البقلي، تفسير، الجزء (2، 173).

106) السهلجي، نور، (14، 31).

107) سراج الدين، اللمع، (382 - 387).

108) عوارف المعارف، الجزء (3، 88) = ابن حزم، الجزء (4، 226، السطر 3) من الأسفل.

109) كشف، ترجمة (189 و151، السطر 6).

101) ابن باكويه، رقم (5).

111) القشيري، (93).

112) جامي، (147): بحث في اللغة البسطامية.

113) الجريري = عُبادي (قاسم بن جهدم) البكري، البصري، ولقبه = أحمد بن محمد بن حسين في كشق (السلمي، تاريخ رقم42)، = الحسن بن محمد في التعرّف، (12)، راجع أبو بكر محمد بن أحمد بن إسحق الجريري، راو لمقتل اثنين من الشيعة في ابن أبي الدنيا (الطوسي، 194)، لا يوجد اسمه في حلية، الجزء (10، 347).

114) كشف، (150).

115) الكتبي، ورقة (166) مكرر (عام 311 هـ)، والعيني، مخطوطة ووستنفيلد (2386)، الصفحة (281).

116) تفصيل مشكوك به، فالمتصوفان الوحيدان المعروفان بهذا الاسم هما من تاريخ يسبق البسطامي.

ن) (قال (النباجي): قَصُرَ به الحق عن لحوق الإغراق في الفناء. لكنّه (أي الله الحق) كاشفني في حال سؤالك لي بأن قال: أصبح الكل عبيدي غيرك فإنك أنا. قال الجريري: مقام النباجي أتمّ في باب الإيجاد بالخروج عن مشاهدة الحق بنعت الإجبار. لأن أبا يزيد أخرج من نعت العبودية ولم يلحق بإيجاد نعته بالحق. وأما النباجي فقد أشهده الأشباح في دهش الإجلال وألحقه مشاهدة الكل به مربوطًا، فاستنجاز الاتصاف بالتنزيه).

117) نور، الصفحة (82).

118) أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الصمد بن البغوي، الملقّب بالنوري، الخطيب، الجزء (5، 130)، حلية، الجزء 010، 249)، الهجويري، كشف، ترجمة، (130، 189)، التعرف (تحت الاسم عند السراج، في اللمع)، مقطع عند أربرّي (Arberry).

119) أبو حمزة محمد بن إبراهيم (الخطيب، الجزء 1، 390): أستاذ الجنيد وخير والكتّاني، مطرود من طرسوس، بسبب دعائه لبيك لغراب (تلبيس، 180، 284).

120) الكلاباذي، التعرف، (111 - 112)، قارن بكشف، (131).

121) يقع التاريخ بين (258 هـ)، تاريخ تسمية القاضي إسماعيل على الكرخ (أو أبو العباس بن علي = أبو الحسن ابن أبي الشوارب، قاضي عام 261 هـ، توفي عام 283 هـ؟) و(269 هـ)، تاريخ وفاة أبي حمزة، في أثناء إقامة الموفق، الذي دخل بغداد في (7) رمضان (257 هـ)، لكنه لم يصبح ولي العهد إلا في (20) ذي الحجة (261 هـ)، وغادرها باستمرار لقتال الزنج، وبعد تاريخ مجيء الحلاج إلى بغداد عام (264 هـ)، لأن النوري كان أحد أساتذته، ولا يمكن ذلك إلا قبل حجة الحلاج الأولى (نحو 270 هـ).

122) يصح التنقيط أيضًا على (رقّام)، راجع مجموع، (44). راجع روضة التعريف ومجموع. ولدينا ثلاث روايات عن هذه القضية: عن السلمي وعمر البنّا (جدّ أبي نعيم) وابن جهدم، راجع، آلام الطبعة الأولى، (الصفحة 39، هامش 6) وابن الجوزي في تلبيس، (183). ووفقًا للبقلي (منطق، ورقة 3 ب) سعت امرأة خيّب السمنون أملها بالمتصوفة على أنهم إباحيون جنسيون في الليل.

123) الغزالي، (إحياء)، الجزء (2، 199).

124) تلبيس، (361) (ذكر لقضية 266، راجع أيضًا كلمته عن لحيته، «هي لله»).

س) مذهب فلسفي ينسب إلى المرض والألم قيمة أخلاقية وعقلية (لاروس).

125) ابن داود (الزهرة، 18 = المسعودي، مروج، الجزء 8، 384 = رين Rinn، 318)، في إشارة إلى روايات أبي حمزة هذه: أُذيعت عن المتصوف أبي محمد جعفر بن عبد الله، بطريق أبي بكر أحمد بن محمد بن عمرو الدينوري في كتابه المتمنين (فهرست، 186، مصارع، 14، 63، 76، 88،100، 108، 120 - 125، 142 - 143، 161، 169، 227).

126) تلبيس، (292، 295)، (راجع البقلي، منطق، ورقة 13 ب) يربط هذه اللذة الأفلاطونية بمقطع لذي النون: «من يألف الله يألف كل ما هو جميل، وجهًا وصوتًا وريحًا، وللمتصوفة هنا

في الدنيا أسرار لا تكشف إلا للمودّين، بخطر العقاب والقصاص».

127) الشاهد = الكائن المنتخب الذي يشخّص الله.

128) القشيري، (126) «روح الله غير مخلوقة، لأنه أمر الملائكة بعبادتها بعد أن نفخها في آدم».

129) وقالها النوري للموفق عام (266 هـ): العاشق ممنوع والمحب متمتع (البقلي، منطق، 14 أ).

130) القشيري، الجزء (3، 165)، تلبيس، (181، 183).

131) ردّ النوري مع ذلك مصطلح (القرب) (من الله) الشديد المادية الذي استخدمه أبو حمزة. ونسب الواحديون المتأخرون للنوري كلمة فيضيّة، ذات مظهر مانوي: «لطّف الله جوهره فأسماه الحق، وكثّفه فأسماه الخلق» (ابن تيمية، رد على الحريرية، 64). وتجب دراسة مخطوطة ولي الدين (1821 – 14)، المعنونة في شرح كلام أبي الحسن النوري.

132) الكلاباذي، الصفحة (37)، راجع الحلاج، ديوان، الصفحة (28)، وأحمد الغزالي، في تمهيدات: «الحق وحده يعرف الحق» (النوري «لم ير ربي أحد غير ربي»، مخطوطة باريس، (ملحق فارسي) 1356، ورقة 98 ب).

133) تلبيس، (377، 381، 382).

134) الخطيب، الجزء (5، 132)، معجزة السمكة (تلبيس، 371).

ع) يقول ماسينيون إن الحكاية مشفوعة ببيتي شعر ثم يذكر روايتها من طريق آخر من دون الأبيات. فأوردت الرواية المتضمّنة الأبيات أعلاه وإليك الرواية المذكورة في المتن الفرنسي: «اعتل النوري فبعث الجنيد بصرّة فيها دراهم، وعاده، فرده النوري، ثم اعتل الجنيد بعد ذلك، فدخل عليه النوري عائدًا فقعد عند رأسه، ووضع يده على جبهته، فعوفي في ساعته» وهذه هي رواية الأنماطي أما المذكورة في المتن فعن فارس الجمّال، والأبيات للنوري وليست للأنماطي كما يقول المتن. والخطأ من محرري الكتاب على الأغلب.

135) كشف، (189).

136) حلية، الجزء (10، 252).

137) حلية، الجزء (10، 253)، الحلاج، ديوان، (الصفحة 116، 24، 44).

138) لفظ اسمه عن السمعاني، (433 ب)، الديلمي، سيرة ابن خفيف، فصل (4، 8)، باكويه رقم (6)، الحافظ الأصبهاني، مخطوطة باريس (2012، ورقة 232 ب)، الخطيب، (الجزء 14، 388).

139) تسبب في دمشق في نزاع بين متصوفين اثنين، أبي الحسن علي بن محمد بن مرزبان الأشواري (توفي عام 333 هـ أبو نعيم، تاريخ، الجزء 2، 15) وأبي عبد الله الخشوعي (حلية، الجزء 10، 406).

140) تلميذ إبراهيم الخواص (تلبيس، 222).

141) اسمه دُلف (أو جعفر)، واسم أبيه جحدر (وفقًا لابن المثنى والكلاباذي) أو جابغويه (وفقًا لزيد بن رفاعة) أو يونس (وهو النقش على قبره في الأعظمية، منذ السلمي). – ونسبته: للشبلية، قرية

في أشروسنه، أو من (شِبّ – لي = أُحرقني) (وفقًا لبندر، عن ياقوت، ترجمة باسمه). الخطيب، (الجزء 14، 389)، حلية، (الجزء 10، 366)، طرائق، (الجزء 2، 199)، ابن عساكر، مخطوطة باريس، (2137، ورقة. 49 أ و106 ب).

142) عهد الوالي محمد بن يزيد الشيباني (الكندي، 205).

143) الصوفي حرام (ابن الجلاّ، اللمع، 169)، المحاسبي.

144) الكندي، (226).

145) البقلي، منطق، (20 أ)، الخطيب، (الجزء 14، 393).

146) المصدر نفسه، (393).

ف) (لكل قوم تاج وتاج هؤلاء القوم الشبلي).

147) تلبيس، (268 – 269)، طرائق، (الجزء 2، 200).

148) مات عجوزًا في أنطاكية (الخطيب، الجزء 13، 61).

149) (خلّصني جنوني).

150) (نشوار)، الجزء (1، 173).

151) الديلمي، عن البقلي، منطق، (16 ب). (المتن ترجمة).

152) تلبيس، (384)، حلية، (الجزء 10، 370).

153) الهروي، عن جامي، (259). (المتن ترجمة).

154) الإمتاع، الجزء (2، 3 – 7)، الخطيب، الجزء (8، 450).

155) السمعاني، الخطيب، الجزء (7، 230)، وولده إسماعيل، المصدر نفسه، الجزء (4، 289). يورد الذهبي، (1581)، خمسة، محمدًا بن عبد الله الرازي (=ابن شاذان أو البزلي)، ومنصورًا بن عبد الله، ومحمد بن الحسن البغدادي المخرّمي (عن السلمي) وقاسمًا عبد الله بن محمد الدمشقي، راجع محمد بن أحمد الغساني الصيداوي (ولد 306 هـ).، بُندر (توفي عام 353 هـ)، أبا عبد الله علي بن موسى التاهرتي (توفي عام 321 هـ في القاهرة – السمعاني).

156) الخطيب، الجزء (3، 93).

157) المصدر نفسه،الجزء (3، 382)

158) طرائق، الجزء (2).

159) جامي، (399)، السبكي، الجزء (2، 165).

160) السمعاني، ترجمة له، الخطيب، الجزء (14، 394).

161) الخطيب، الجزء (6، 315). (جمعها الدكتور مصطفى كمال الشيبي في مؤلفه ديوان الشبلي، وتحقق من مصداقيتها وشرحها، وسبقه لذلك الشيخ عبد الغني النابلسي).

162) الغفران.

163) الكلاباذي، الأخبار في فوائد الأخيار، (393 ب= التعرّف، 83).

164) تلبيس، (384)، منطق، (68 ب)، تلبيس، (385 – 386، 362).

ص) (ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى).

165) راجع أحمد الغزالي، سوانح.

166) منطق، (18 ب).

167) حلية، الجزء (10، 367، 371).

168) راجع حواره الجميل (ما ودّعت وما حَجَجْت وعليك العَود) (البقلي، تفسير، الجزء 1، 105) التعرّف، (111 = منطق، 63 أ).

169) منطق، (61 أ): (سيوف الشبلي تقطر دمًا) (موضوع مطور أمام ابن عطا، ابن عساكر، 97 أ).(ترجمة ومحاورة الشبلي والجنيد ترجمة لغياب المصدر ولأننا لم نعثر عليها في أي مكان، ومحاوراتهم كثيرة (راجع مثلاً اللمع)).

170) منطق، (60 أ) «ما يرفضه الكون» إيمان = كفر، لأن التصوّف = الشرك.

171) «لأسلم على يد صبياننا» (حلية).

172) منطق، (20 أ)، مقارنة «أنا مُحِق بِ أنا الحق».

ق) يخبره: بمعنى يبلغه (=ينقل إليه إلهامًا).

173) منطق، (36 ب).

174) اللمع، (303)، الخطيب، الجزء (8)، تكملة الإسناد وفقًا للجزء (14، 391)، والجزء (2، 218).

175) البقلي، تفسير، الجزء (1، 105) (الشبلي)، (106) (الحصري).

176) لوامع، النص للحلاج، في لمع، (365)، للشبلي.

177) راجع ديوان، (52).

178) عين القضاة الهمذاني.

179) ابن الداعي.

180) السلمي، طبقات، وفقًا لابن غالب، الذي نقلها عن ابن فاتك. الحلاج واصل ويحلل من الداخل (أخبار، رقم [47]: صار التوحيد عنده زندقة) وهو ما شعر به الشبلي من الخارج (التصوف = الشرك، لأن هدفه تطهير النفس مما ليس سوى الله، في حين أن هذا ليس كذلك)،راجع خطوتان (أخبار). عمر بن الرُفيل راوي الحلاج (رسالة لابن عطا)، يروي عن الشبلي بثر أبي حمزة (ابن جهدم، بهجة الأسرار، الجزء (6)، ورقة. (13 أ)).

181) ‹تاريخ دمشق›، مخطوطة باريس. (2137)، ورقة (96 ب).

182) استخدام آية ﴿يستعجل . .﴾ القرآنية من سورة الشورى (آ 18) ضدّه.

183) أبو العباس أحمد بن سهل بن عطا الآدمي الأمولي: الخطيب، الجزء (5، 26)، حلية، الجزء (10، 302).

184) السلمي، في الذهبي (36 ب).

ر) يرد في الصفحة التالية عن أبي نعيم.

185) أستاذ أبي زُرعة (توفي عام 264 هـ): معاد لمالك (الفرّا، 186، الخطيب، الجزء 12، 363)، اعتدال، الجزء (2، 329).

186) الفرّا، (280).

187) الفرّا، (185). ولم يهاجمه الذهبي ولا ابن الجوزي. حديث عن المرض والذكر في الأسواق (عند ابن الجوزي هي أحاديث موضوعة وفقًا لمحمد بن عمر القيويسي وعمر بن رشيد ومالك)، وعن التشبيه، وفقًا لأبي الواقد الليثي، بين قطعة من دابة حيّة ولحم ميّت (البقلي، منطق، 6 ب).

188) عيّاض، الشفا، الجزء (1، 160).

189) أبو عمر علي بن محمد بن علي بن البشّار بن سلمان البغدادي (الخطيب، الجزء 12، 73، الجزء 14، 395)، الكلباذي، (112)، القشيري، (12، 22، 57، 60، 84 (2)، 119، 181)، اللمع، (329)، حلية، الجزء (10، 123).

190) تلبيس، (354) وقرأها الهروي أيضًا (إيفانو Ivanow).

191) أبو الحسين محمد بن علي بن حُبيش الناقد (الخطيب، ج3، 86). البوشنجي (القشيري، 34).

192) أكثر من (500) من مقاطع السلمي موجودة عند البقلي، تفسير.

193) الجزء الأكبر من المقاطع ال (208) المذكورة عن (الحسين) (=الحلاج) الموجودة في تفسير السلمي مأخوذة من تفسير ابن عطا، أما التي لا تشفعها أسانيد فيجب أن تكون مصدر التعريفات الحلاجية كما وردت في: القشيري، (8، 72، 91) (=السلمي، رقم282)، 119 (2)، 126 (2)، 150 (مشير = السلمي رقم، وحداني = السلمي رقم)، 166 (حق = السلمي رقم60)، 167 (2)، 172 (قيامك = السلمي رقم 14).

194) الكلاباذي، التعرّف، (96).

195) البغدادي، أصول، (314).

196) بهجة، (12 أ) (أ ترمز لورقة مخطوطة، بينما قرأ ماسينيون الكتاب مطبوعًا؟). وابن عطا هو الرقم (540) عند الطبري على الأغلب (كلام لا معنى له). حلية، الجزء (12، 302) (الجزء (10) بالأحرى).

197) نقلها لجعفر السراج (414 هـ، وتوفي عام 500 هـ، مؤلف مصارع العشّاق)، ومنه إلى شُهدة (490 هـ، وتوفي عام 574 هـ) وابن الجوزي (عن تلبيس، 373 = مصارع، 113) (وفي تحقيق تلبيس هو العلقي: خطأ).

198) أولاده. في المجزرة التي ارتكبها القرامطة عام (294 هـ) بالهجوم على قافلة الحجيج على الأغلب. و يؤكد العطار (الجزء 2، 68) أن ابن عطا ساعد مبتسمًا في قتل ولده الأخير بدم بارد، بعد وفاة التسعة الآخرين.

199) كلفتني شططا، كلمة هاني بن عروة إلى مسلم بن عقيل (الأصبهاني، مقاتل، 38).

200) تلبيس: راجع الرندي، (6).

201) المكي، قوت، الجزء (1، 201، 264): مجموع، (54 - 55، 254)، نقلها المخرّمي (محمد بن

الحسن) تلميذُ محمد ابن عبد الله الفرغاني (البقلي، اليمني) إلى باكويه.

202) الخطيب، الجزء (5، 28)، كشف، (23).

203) المكّي، قوت، الجزء (1، 182 – 183). حديث الاقتناع.

204) قوت، الجزء (1، 183).

205) (الواقح)، الجزء (1، 33)، سهل التستري، تفسير، (25 – 26)، الحلاج في الآية (24) من سورة الزمر.

206) مجموع، (254) (البقلي، اليمني).

207) حميد الدين الكرماني (هامش لا معنى له ويجب ردّ الهامش الرابع إلى الثالث).

208) التهانوي، (1454).

209) مجموع، (55)، رقم (4)، وتتساوى عند ابن خفيف.

210) مجموع، (56). يشير ابن عطا، مثل المحاسبي إلى أن (أحرف) القرآن مخلوقة، وأن العرش رمز ليس إلا (اليافعي، نشر، 42 أ). ويدعم في السياسة، مثل الحنابلة، توافق التسلسل التاريخي للخلفاء الراشدين مع ما ظفروا به من النعم (الواقح)، الجزء 1، 95).

211) مجموع، (54)، الحلاج، ديوان، (96)، راجع تعليقه على (أريدك) (الخطيب، الجزء 5).

212) تلبيس، (215). راجع الهروي، التوحيدي، الصداقة، (24، 33).

213) مصداقيتهما مؤكدة.

214) أخبار، نص الصفحة (119)، ترجمة بول كراوس، الصفحة (111)، راجع الديوان، الصفحة (42). إسناد أبي حفص عمر بن رفيل الجرجرائي الصايح (توفي نحو 365 هـ)، (شيخ فاضل) عاش في الشام (في لُكّام) من جرجان، وكان أستاذ ثلاثة كتّاب معروفين غير المباشر: هم أبو سعيد الخرغوشي (توفي عام 406 هـ) وأبو سعيد النقّاش (توفي عام 412 هـ)، وابن جهدم (توفي عام 414 هـ)، ومن طريق ابن جهدم كان أستاذ أبي نعيم في مكّة أيضًا. راوي الشبلي (ابن جهدم، بهجة، الجزء 6، 13أ)، وأبي القاسم الهاشمي (حلية، الجزء 10، 177، 311، 362) والسمنون (بن النجّار، مخطوطة باريس، 2131، 101 أ – ب). وترجمه السلمي في تاريخ (قبل 371 هـ). وراويه المباشر جهم الرقّي، أما في مكة فراويه أحمد بن عبد الله الهرشي.

215) مسألة الواحدية المنزّهة (عكس واحدية الكثرة).

216) هنا، الفصل (14، خامسًا، أ، 1).

217) أخبار، نص الصفحة (118)، ترجمها بول كراوس، في الصفحة (110)، موجهة إلى الله ((أنتم)).

218) وفقًا لمصارع (130) (لربما هو القاضي الحسين بن محمد الحمّادي). ويورد النيسابوري، في (عقلاء المجانين)، (105 – 108)، ترجمة (كرّامية) عن السمنون (نقلها الكتبي).

219) راجع على عكس ذلك الأنماطي، فمن اثني عشر نصًا، (6) منها نصائح عملية ومقطع وحيد (عن المحاسبي).

220) عن الوجيهي: تلبيس، (320، 324، 338)، القشيري، (193)، (168)، الوتري، مخطوطة (6495)، (25 ب) (راوي الروذباري).

221) التقى الروذباري بالقاضي أبي بكر الجعابي عند عبدان الأهوازي (توفي عام 306 هـ، الخطيب، الجزء 1، 330). وعنه، الخطيب، (الجزء 1، 329)، والصابي، (216)، والهروي، مخطوطة باريس (5975)، ورقة (33 أ) (دُفن بجوار ذي النون). وخلفه ابن أخته أحمد بن عطا الروذباري (توفي عام 369 هـ في المنوات، بين عكار وصور) على رأس متصوفة الرملة، ثم كان أبو بكر محمد بن إبراهيم السوسي (توفي عام 386 هـ في دمشق، راجع سبط بن الجوزي مخطوطة باريس 5866، عنوان عام 386 هـ). وقدّمت هذه العائلة مؤرخًا، هو أحمد بن الحسين الروذباري (مؤرخ للقاهرة، ياقوت، (أدباء)، الجزء 2، 427) لربما كان هو نفسه المؤرخ الملغز روزبهار بن أشاوُل (عن إلمكين Elmakin)، مخطوطة باريس، 4524، ورقة 32 ب، 33 ب، 43 ب، 134 ب، 179 أ، 204 أ)، كما قدّمت محدِّثًا، هو علي بن صالح الروذباري (مصارع، 82). ولاحظ أن الهجويري وَجَد في القرن الذي تلا مخطوطة نادرة للحلاج عند رئيس متصوفة الرملة، زكي بن الأعلى. وتلقّى محمد بن الحسن بن علي اليقطيني (توفي عام 367 هـ وفقًا للسمعاني) عن ابن الجلا كلمة «الدية على القاتل» (حلية، الجزء 10، 314، راجع آ 92 من سورة النساء) في الرملة. كما تلقّى أبو بكر الوجيهي عن ابن الجلا (في ذات الموقع) كلمة «طالب الحق وحداني الذات» التي رددها الحلاج).

222) وذلك لربط اسم هذا المهتدي إلى الإسلام بعائلة النبي في الطقس الديني المعروف باسم العقيقة.

223) (منصور) هو اسم مسلم بالتأكيد.

224) هناك شك في تشكيل اسم محمي (قارن ببني مَحِم، عائلة من نيشابور، عن السمعاني، ومحمويه، جد إبراهيم النصرباذي)، ويذكر الذهبي رجلاً اسمه الحسن بن علي بن محمى من دون تنقيط (الاعتدال، الجزء 1، 235)، ويذكر ابن حجر صحابيًا اسمه محميه بن جزع الزبيدي (الإصابة، الجزء 3، 388). (يتفاوت التنقيط في التحقيقات العربية للمخطوطات بين مَحَمّى ومَحْمِي ويذكر ماسينيون باللاتينية (MAHAMM – b – Jas ' Zubaydi) حيث تشير ظ إلى الألف اللينة/ المقصورة).

225) الجزء (8، 112)، من دون إعطاء مصدر ذلك، بينما يذكر سبط بن الجوزي (1 و2 – 3) من مقدمة الخطيب على أنها من مقدمة أخبار الحلاج لأبي يوسف القزويني (ولد 396 هـ وتوفي عام 488 هـ في حين ولد الخطيب 391 هـ وتوفي عام 463 هـ)، وسيكون أمرًا فريدًا إذا ما كان الخطيب قد استعمل مادة القزويني من دون ذكر ذلك، وبخاصة من دون أن يقتطف من اقتباسات القزويني عن الصولي وابن حوقل لترجمته.

226) الخطيب ورواية حمد.

227) يعطيه المناوي نسبة (الواسطي) أيضًا.

228) لدرجة ظننا بأنه حفيد الرسول.

229) يذكر الخطيب ونسّاخه (أبا المغيث) من دون شرح، بينما يذكر البغدادي في (فرق) الصيغة الصحيحة. راجع الطواسين.

230) الطواسين، السادسة، (20)، الحادية عشرة، (1).

231) يقول ابن أبي الخير وعين القضاة الهمذاني (توفي عام 525 هـ) (حسين منصور الحلاج)، لكن عبّاسًا الطوسي يقول (توفي عام 553 هـ عن تذكرة العطّار) (منصور حلاج).

232) لربما كان هناك أيضًا مغالطة مع اسم ولده (وخليفته في التصوف في الأهواز (نشوار)) منصور.

233) نظراؤه في الاسم: أ) بشأن حسين بن منصور:

أبو علي ح بن م المصيصي الرمّاني الصوفي (الخطيب، الجزء 8، الصفحة 111)، (توفي نحو 230 هـ).

أبو علي ح بن م البغدادي راوي موسى بن مسعود (توفي عام 220 هـ) (الخطيب، المصدر نفسه).

أبو علي ح بن م السلمي النيسابوري النصرباذي (توفي عام 238 هـ: الخطيب المصدر نفسه، ور. عن أولاده السمعاني (560 ب)، المقدسي، نظراء الاسم، الحافظ الأصبهاني.

أبو عبد الرحمن ح بن م الطويل الواسطي (الخزرجي، الخلاصة، الجزء 1، 72).

ح بن م الكسائي (المصدر نفسه) – ح بن م البغدادي الرقّي (المصدر نفسه).

أبو شجاع ح بن م (توفي عام 351 هـ: شد الإزار، 37 ب)، دفن في شيراز قرب ابن خفيف.

حسام الدين أبو علي ح بن م الأسنَئي، طبيب، (توفي نحو 600 هـ) (الصفدي، الوافي، مخطوطة أوكسفورد، 113 أ).

فخر الدين ح بن م العُزجندي قاضي خان، فقيه حنفي (توفي عام 592 هـ/ 1195 م).

خلط استعجال الهجويري والعطار بين حسيننا وح بن م الزنديق، وسندرسه لاحقًا.

ب) بشأن حلاج:

ابن الحلاج (زعيم زنج: الطغربردي، الجزء 2، 475)، علي بن حمزة الحلاج الأصبهاني، متصوف معاصر (الجامي، 119)، خلف حلاج، دعي قرمطي، نحو (260 هـ) (الفهرست)، 188)، أبو القاسم الحلاج الزاهد، مقرئ (الفهرست)، 37: نحو 290 هـ)، أبو منصور ماشَذه حلاج الأصبهاني، قواعدي، (توفي قبل 385 هـ)، راجع السيوطي، بغية، (27)، وابنه معاد للحلولية وفقًا للعكري، إبراهيم بن إسحق الحلاج، قارئ (توفي عام 432 هـ: الخطيب، الجزء 6، 61)، أبو عبد الله محمد بن بركة سوادة عطار الحلاج (توفي في بغداد عام 583 هـ الدُبيثي، 5921، 280 أ – ب)، عمر بن عثمان الحلاج (توفي عام 604 هـ)، زاهد بغدادي، الدُبيثي، 5922، 195 ب، الذهبي، 1582، 145 ب)، هبة الله بن عمر الحربي الحلاج (توفي عام 634 هـ) متصوف بغدادي (العكري، الجزء 5، 169)، يوسف الحلاج، مفسّر (توفي عام 772 هـ، مخطوطة، بيان (كتالوك) الجزائر 622 هـ)، محمد الحلاج البلخي، نقشي (نقشبندي) (رشحات، مخطوطة ق. مراد 1260، ورقة 153)، داود حلاج، شطّاري من غجرات (إيفانو،

بيان (كتالوك) ASB، 1858 م)، جمال الدين أبو إسحق الحلاج (توفي قبل 899 هـ)، مؤلف كتاب «الإشنها»، ديوانه أتعِمه، طباعة استنبول (1303 م)، ترجمة هراة، في «المجلة الآسيوية» – باريس.

ت) بشأن أبي المغيث (كنية شعيب):

أبو المغيث الرافعي، والي دمشق (الطغربردي، في أعوام 227 هـ 240 هـ)، أبو المغيث الحموي، راوي المسيِب (توفي عام 240 هـ: لسان، الجزء 5، 229)، أبو المغيث البصري (=شعيب، توفي عام 618 هـ: السبكي، الجزء 5، 57). راجع عبد المغيث (بهجة، 107)، أبو الغيث، صحابي، أبو المغيث بن عمرو، ترجمة لهذا الاسم من دون الموضوع (= الأسلمي؟، راجع تهذيب، ج12، 230، 244). في الكلاباذي (التعرف، 113، 115)، ولا ندري إن كان المقصود بأبي المغيث الحلاج أم تلميذه أبا عمارة الهاشمي. ويستحضر هذا الاسم الذي هو لقب النبي شعيب عم، فكرة (الغوث) الصوفية.

نظائر بالكتابة: نجد في مخطوطات ومطبوعات، ما يكتب حلاج ويقرأ (جلاح) (=أبو كثير جلاح، عن ياقوت، الجزء 3، 427: راجع الدولابي، كُنى، جدول، استعمله التهذيب، الجزء 12، 212)، أو (جلاج) (الأغاني، الجزء 5، 167) أو (الجلاج) (الثعالبي، ثمار، مخطوطة ليد 450، ورقة 81، راجع اللمع 139، الخزرجي، الجزء 1، 73).

234) ابن زنجي

235) الوطواط، (129 – 130 هـ)، ويجب لذلك قراءة (ويُكنّى أبا محمد وأبا مسعود . .) في الطبري، عام (301 هـ)، وهذا ينفي قراءة كل من دي خويد (مشعوذ) وابن الأثير (الجزء 8، 57، مشعبذ) بدلاً من (مسعود).

236) عن مهنة الحلاج التي مارسها النبي شيث، راجع هنا الفصل التاسع، (1). ولا نعرف القيمة الدقيقة لكلمة (حلاجون) عند أسامة (اعتبار، طبعة حتّي، 124، ملاحظة شفهية ل هـ. درنبورج . H Derenbourg) وعند منصور آبي (مخطوطة باريس، 3491، الصفحة 54). ويشير الخصيبي (في ديوان) للحلاجية (تلاميذ الحلاج) بـ (حلاجة) (ورقة 89 أ و98 أ)، و(حلجوي) (ورقة 99 أ) و(حاجبي) (ورقة 28 أ) وفقًا لمتطلبات العروض. واسم أحد أطباء الخليفة المعتضد هو يحيى بن أبي حكيم الحلاج («الفهرست»، 197، والجزء 2، 144، وابن أبي أصيبعة، الجزء 1، 203).

237) راجع، ألقاب الجغرافي المقدّسي الستة والثلاثين في رحلته (ترجمة، الصفحة 73).

238) النابلسي، تعطير، الجزء (2، 25)، وفيه رمزية حاطّة أخرى: يرمز الدفّين (دفّ = جلجل) في مهنة الحلج إلى شريكين، الأول مراء والثاني قاس متوحش.

239) وثّقها أبو يوسف القزويني.

240) تطابق مع والد علي بن أحمد بن برذانقة الواسطي، مقرئ، تلميذ يوسف بن يعقوب الأصمّ (توفي عام 323 هـ) وأستاذ شريف حنبلي، ومعروف قارئًا في واسط (ابن الجزري، 408، 413 هـ).

ويعرفه ابن بازيار، قارن (أبو عبد الله بن عمر بن بازيار، أستاذ الدارقطني (الخطيب، الجزء 5، 23)).

241) مجهول.

242) مجهول.

243) مخطوطة أسعد: مجموع (1764). (ما بين (. . .) ترجمة، لأنني عجزت عن معرفة تفاصيل هذه المخطوطة وموقعها. ثم إنني راجعت شروح الحكم العطائية لكل من الرندي وابن رزّوق والشرنوبي والبرنكاني وابن عجيبة الحسني من دون نتيجة).

244) تقول أخبار (رقم 67): (مسوح، ثوب، شاشية). ويتحدث المقدّسي عن كثيرين أساؤوا استخدام الطيلسان في فارس (عمامة الفقهاء المشرعين السوداء).

245) كلمة من أصل هندوسي (دوزي قاموس، 339، 342).

246) السبكي، الجزء (5، 220).

247) تلاميذ سفيان الثوري (نقد الإمامية، عن الخونساري، روضات، الجزء 2، 233) وابن كرّام (حديث جبيار، نقد ابن الجوزي، في موضوعات)، إلخ.

248) ولربما الحلاج أيضًا (باكويه).

249) قدح الزكاة.

250) أخبار، رقم (24).

251) لون العمامة (بني - زهري، الدراويش، 59، 179). راجع الأخيلير Akhil) (reé. والألوان التي تُرى في الشطح.

252) السهروردي الحلبي، بور - إِ - جبرائيل (Pur – ĭ – jibrāyil).

253) علي محفوظ، إبداع، القاهرة، الطبعة الرابعة. لون أم موسى. ويقول جعفر، وفقًا لغلاة الشيعة، إن الأسود هو لون الفاحشة (دوسو Dussaud، 160).

254) ابن وحشية، فلاحة. (نقل ماسينيون عن ابن الزيات (الذي دسّ في كتاب ابن وحشية)، ولا يوجد في فلاحة ذكر للحلاج أبدًا).

255) وفقًا لإخوان الصفا (اقتباس ديتِر Dieter، طبعة 1، الصفحة 603). ومثّلت الرقع البيضاء في ثوب المسيح في حلم أحد المشايخ، ذكره الهجويري، أنوار اضطرار المسيح، فقد خطت كل رقعة منها لضرورة، فصير الله عز وجل كل أذى أصابه له نورًا (كشف، ترجمة نكلسون، الصفحة 50). أما يوحنا المعمدان فقد لبس المسوح (المسوح، أبو طالب المكي، قوت القلوب، الجزء 1، 265).

256) وفقًا لأبي عبد الله الشجري (الشعراوي، الواقح، الجزء 1، 99).

257) راجع لباس الكرمس الشرقي، (مخطط) بالأبيض، لدى قدومهم إلى باريس عام (1259 م). نص هذه الأبيات عن الدورية البغدادية، لغة العرب، عدد تشرين الثاني (1911 م، 184) و تموز (1913 م، 41) (راجع السلمي، بيان أحقّ آل الصوفية، مخطوطة لاليلي (lalli) (1516)، ورقة (173)، ابن عربي، محاضرات، (الجزء 2، 337) = الخطيب، الوصّاف، منتخبات،

مخطوطة القاهرة، (الجزء 4، 332، رقم 113) (ولاحظ أنها (3) أبيات).

258) باكويه.

259) نقص، تكملة عن باكويه.

260) لربما هو أبو عبد الله الحضرمي (حلية، الجزء 10، 344، 349، راجع الخطيب، الجزء 1، 415).

261) راجع اكتشافاتي عن آثار النيل في مهمة في ما بين النهرين، (الجزء 1، الصفحة 53) وما بعدها، لوحة رقم (51) وما بعدها. وبنى محمد مصطفى جواد أن النيل ونجمي (زاوية الشيخ عبد الولي البقلي، المولود عام (650 هـ) والمتوفي عام (692 هـ)، وسُمّيت النجمية البقلية أيضًا، في إشارة للقرامطة من ذات الاسم) غرقتا عام (683 هـ) (شمس الجزري، جواهر، مخطوطة باريس 6739، ورقة 101، الفواتي، حوادث، 493 هـ).

262) لعنة تقليدية (الذهبي، اعتدال، الجزء 1، 150: من القاضي أبي يوسف إلى بشر المريسي).

263) سميذ (BIFAO، الجزء 11، الصفحة 10).

264) شواء.

265) فالوذج (=بالوِده في الوقت الراهن، هلام من الطحين والعسل: زنكر Zenker، قاموس، 171، ابن الجوزي، موضوعات).

266) صابون.

267) عام (301 هـ) أم عام (309 هـ)؟

268) حديث مالك (الخطيب، الجزء 4، 86، الصفّاريني، غذاء الألباب لشرح منظومات الآداب، طبعة 1324 م، الجزء 2، 117، التنوخي، (نشوار)، عن (MMD)، 1925 م، الصفحة 625).

269) راجع (Tabula smaragdina).

270) عبد المسيح الكندي، رسالة، (34، السطر 11)، ابن الربيع، سلوك، (33)، راغب الأصبهاني، ذريعة، (29)، راغب باشا، سفينة، الصفحات (174 - 175).

271) باكويه، أ: خرقتين.

272) تصحيح ترجمة كراوس، الصفحة (72)، وهامش (4)، (تنقيط خلق).

273) المصدر نفسه.

274) السلمي، تاريخ، رقم (3)، ابن يزدنيار [ترجمته رقم 228 - أ].

275) كان يرتدي واحدة، تضيف الحكاية الشعبية أنه لبسها عشرين سنة (العطّار).

276) ما يساوي (45) حبّة قمح، تلبيس، (388).

277) القشيري، (61، 156، 168، 172) (محبّة)، اللمع، (148، 193).

278) أبو يعقوب السوسي، أستاذ النهرجوري (الزبيدي، عقد، تحت عنوان القاسمية).

279) باكويه (15) (وينسخه الخطيب)، أخبار، [رقم] (69)، ابن الأثير.

280) هامش للخطيب

281) جبل أبو قبيس، إلى الشرق من مكة، جبل جليل: ومنه أحجار الكعبة (علي محرازي، 321 هـ)، وهو المكان الذي دعا منه إبراهيم كل الحجاج المستقبلين إلى الحج (زهر الربيع، 125)، المأخوذين من صلب النبي (الخصيبي، هداية): والذي يُفترض أن الرسول تعرّض للتهديد فيه (الطبراني، مجموع). وأقام فيه الفضيل بن عياض أيضًا (الهروي، عن Der Islam، الجزء 5، 51)، وفيه زاوية سنوسية.

282) لا يظهر هذان الوصفان إلا في ابن الأثير.

283) المغربي (توفي في طوس عن مئة عام سنة 279 هـ، لا سنة 299 هـ): الجامي، (100)، تلميذ لعبد الواحد بن زيد البصري من طريق علي بن رزين الهروي، عاش في سيناء ومكّة، وكان خليفة البسطامي (طرائق، الجزء 2، 99: راجع إسناد الشطّارية)، وتلمذ إبراهيم الخوّاص وإبراهيم بن شيبان القِرمسيني، وكلاهما معاد للحلاج، وأبا بكر البيكندي، أستاذ أبي بكر البجلي (ميال للحلاج). المغربي والمتوكل في صحراء طور (رفيقًا).

284) يتصبّر. قرأها عين القضاة الهمذاني (مكتوبات، 218 أ) (يتنصّر مع الله).

285) أخبار، رقم (21)، باكويه، (9 ب)، الديلمي، (الجزء 6، 4).

286) قارن اعتكاف أبي إسرائيل [هنا الفصل الثالث عشر، 1 - ب]، (Essai)، الصفحة (147).

287) الطواف حول الكعبة الشريفة

288) راجع قوت القلوب، (الجزء 2، 166).

289) أخبار [رقم 21]، (27)، باكويه، (9 ب)، الديلمي، سيرة ابن خفيف، (الجزء 6، 4).

290) عطار، تذكرة، (الجزء 2، 138).

291) ابن عساكر، رد على المفتري، (202): في عام (317 هـ).

292) ابن حزم.

293) تنبيه - مقاتل، (230).

294) لائحة: أبو سعيد (ظاهري) أحمد بن محمد بن زياد بن الأعرابي العبدي البصري (توفي عام 341 هـ) (ستا، رقم 82) تلميذ الجنيد والمكي والنوري، أستاذ محمد بن الحسن الخشّاب (صديق الشبلي)، شيخ الحرم، ثم أبو عمرو بن إبراهيم الزجّاج، شيخ حلقة (ستا، رقم 83)، من نيشابور (توفي عام 348 هـ، منذ 308 هـ: (الواقح)، الجزء 1، 117) مجاور لستين سنة (288 - 348 هـ) ثم شيخ الحرم، أبو الحسين السرواني الصغير (نحو 350 هـ: جامي، 306 هـ)، - العجنري (توفي عام 360 هـ)، أبو القاسم عبد السلام بن مخرّمي (توفي عام 364 هـ، الذهبي، في تاريخ السنة)، النسوي (توفي عام 396 هـ)، ابن جهدم (توفي عام 414 هـ)، أبو ذرّ علي سعد الزنجاني (توفي بعد عام 470 هـ، السمعاني، الاسم كعنوان) (40) سنة مجاور.

295) المقدّسي.

296) باكويه، رقم (16) (راجع الخطيب، الذهبي).

297) تزن الحبة (0.048) غرام، ويزن المن (1) كيلوغرام - (يترجم ماسينيون رصاص بدل النحاس).

298) عن الكلاباذي، التعرّف، رقم (57 – 60).

299) راجع، هنا فصل (6، و5 – ب).

300) أخبار، [رقم 6]، و(11)

301) أخبار، [رقم 23]، و(30).

302) حدث الحج الأكبر (توافق الجمعة مع التعريف) في أعوام (267 و271 و279 و287 و295 و303 و311 هـ)، وحج الحلاج منها (271 و279 و287 هـ) (وكذلك نصر عام (303 و312 هـ) (عودة 311 هـ). زمن الرحلة الأدنى: قافلة رسمية، الخريطة: أخبار الراضي، الصفحة (98)، (وصول بغداد 10 محرّم، رحيل 14 (أو 20 ذي الحجّة؟)، الصفحة 231) (وصول بغداد 8 محرّم)، الصفحة (245) (وصول بغداد 7 محرّم).

303) وقعت بينهم وحشة بعد ذلك.

ش) ما بين ( ) في المتن إضافات من ماسينيون. ثم:

ت) أي على سوية واحدة. (ب) الشرع.

أ أ) الله من الباطن.

ب ب) عن السلف من الظاهر.

ج ج) كيف اطلعت.

د د) ولم يثبت لك.

هـ هـ) سماع عن السلف.

و و) استطعت أن.

304) أخبار، رقم (18).

305) راجع باكويه.

306) تاريخ السلمي، رقم (10)، ويذكرها البغدادي في فرق، (247)، قبل أن يذكر أخبار، رقم (39) (البيت الأول): كما لو أنه يتجاهل أخبار، رقم (18).

307) القشيري، (178).

308) باكويه، (4).

309) باكويه، (5 – 6)، ولا يذكر السلمي، عن الخلدي، إلا أبا يعقوب الأكتع (عن الذهبي، تاريخ،1581 م، 37 أ).

ز ز) لا يخفى على القارئ أن الآية لسان الكافرين بالأنبياء ولعل ماسينيون اتخذها حجة لمنطق عمرو المكي في التصبر على الدين ضد البدع من دون سوء نية.

310) راجع بول كراوس.

ح ح) Pastiche: معارضة (أثر أدبي أو فني أو موسيقي يحاكي فيه صاحبه أسلوب أثر سابق) عن

المنهل. ونسب إلى الحلاج التعبير ذاته أيضًا بقوله: «هو ذا أعارض القرآن».

311) طبعة، محمد حسن الزناتي، القاهرة، (1938 م). فيشر (Fischer).

312) البقلي، تفسير، رقم (31 – 32)، البقلي، شطحيات، رقم (184) (=آ 15 من سورة المطففين)، أخبار، رقم (2) (=آ 67 من سورة الزمر)، الروايات، رقم (1) (=آ 5 من سورة القدر).

313) (أنا مهلك عاد وثمود) (راجع «أنت موسى . .»).

314) باكويه، (11)، الديلمي، (الجزء 4، 6).

315) يحمل خرجًا وعصا، راجع السمرقندي، هنا.

316) من مكة

317) جام: قمقم من الزجاج.

318) في اليمن.

319) راجع آلام، الطبعة الأولى، (الصفحة 4) (هنا، الصفحة 51، السطر 9).

320) مخدوم من الجن، أو مخدوم فحسب. إنه الاتهام الديني المعاكس لمصروع، والذي لا يظهر في الأوساط الإسلامية إلا لمامًا. (لأن طبيعة الإنسان تسمو على طبيعة الملائكة) خاصة عند الأنبياء: فقد أمر محمد الجان (البخاري)، ويؤكد حديث أن الشيطان لا يظهر في صورة الرسول (ابن مسعود، عن ابن حنبل، مسند، الجزء 1، 375، القشيري، الجزء 4، 191). راجع على العكس من ذلك أوجه المسيح الشيطانية المعاكسة في روايات وجهة النظر الكاثوليكية (IMBERT – GOURBEYRE, LA STIGMATISATION, 1894, II, 148, 180).

321) علم القرآن والحديث.

322) الاجتهاد في الرياضة الدينية.

323) القشيري، الجزء (1، 195).

324) من دون اتصال محتمل: خلط بين غير المنتهي والتنزيه (Illimit إ بالفرنسية).

325) طبقات، الشعراوي، (الجزء 1، 110). (*)يترجم ماسينيون هنا: «فسادوا الخلائق» بأن يعرب الخلائق فاعل فتقع الترجمة أن الخلائق (= طبيعتهم البشرية) سادت عليهم فسيطرت (ولا أجد حقيقةً شرحًا أفضل). ثم يترجم «أعمى» بدل «مغرور» (وهذا جائز لأن الغرور عمى). أما قوله «وكشف علم بلا حال» فيمكن توضيحه بقراءته (وأما كشف العلم فبلا حال)، أي عدم جواز استخدام الأحوال لكشوف العلم.

326) فالصحو وليس السكر هو الذي يرفع منزلة الإنسان في المعرفة بالله (راجع آلام، طبعة أولى، (الصفحة 36) [وهنا أيضًا، الصفحة 117 ـ 8]. (الجملة بتصرف ومصطلح الجنيد هو «اكتساب الخلق»).

327) راو مجهول: (خِرَد) بالفارسية تعني الذكاء والحكمة.

328) أخبار، رقم (8، 13).

329) خطأ محتمل للنساخ بدل حلوى، وهي تقليدية في الشرق، مصنوعة من دقيق الخميرة والسمسم

والعسل (أو السكر) والزيت. وتؤدي الحلوى دورًا كبيرًا في خيال المتصوف (راجع الهجويري، كشف، الصفحة 344 والنهرجوري، هنا 157)، إذ تبدو أنها الإفطار المأمول لمعدة متعبة من طول الصيام.

330) الالتباس: (LE PER?NIGMA SIMILITUDINIS AUGUSTINIEN): طاسين الأزل والالتباس.

331) قُرب.

332) جبل أسطوري في الأسانيد.

333) ملك الدنيا.

334) المصادر: التعرّف: العطار، تذكرة الأولياء، (الجزء 2، الصفحة 138)، لكن نصّ بيكاسون يُغفل السطر الثاني الذي يظهر في الترجمة العربية، ويعزل الرابع عن بقية الرواية. ـ عن الدميري، ملخص للمجموع، ربما عن العطار. نلاحظ أن هذه الرواية الأسطورية لم تقدم سوى جمع لكل أنواع الجلب للمواد الممكنة، بقصد رواية النادرة فحسب.

335) أو (رأس الشاة).

336) أي ما يعادل أربعمئة صحن وأربعمئة شواء وثمانمئة رغيف، وفقًا لحسبة العطار الساذجة.

337) حرفيًا أي «وقعت من الشجرة للتوّ».

338) تُباع الحلوى عند مفترقات الطرق والمعابر، وتلك المنطقة من أكثر الممرات طرقًا في بغداد، على الرأس الشرقي لجسر القوارب، وفيها كثير من المحال (راجع عُريب، 24): وفيها يُباع الخبز و(الباقلاء) الطرية (القشيري، الجزء 4، 189: تصحيح الشارح). - راجع الطالقاني، أمثال، (544).

339) مخطوطة باريس، ملحق فارسي، (115، ورقة 58 أ). (ترجمة لأن الأصل فارسي).

340) كشف، نص، (الصفحة 258، 367)، ترجمة: (205، 285).

341) تكملة الاسم.

342) من المثير رؤية الحلاج مقيمًا عند علوي في الكوفة، فقد كان وقتها معروفًا، ولم يكن قد وُضع على لائحة التشيّع. من جهة أخرى، يجب ألا يكون هذا العلوي علاّمة إماميًا، بل حليف وموظّف كبير عند العباسيين، لربما هو نقيب الأشراف في الكوفة: الذي كان راوي قصيدته التهكمية عن خفايا مسارّة أبي الحسن محمد بن الحسين بن علي كَتيله (بن يوسف بن يعقوب بن الحسين بن زيد بن زينال)، ولد (214 هـ، وتوفي عام 281 هـ) (بِنبهاني، تعليقات، رجال كبير، 294 هـ: السمعاني، 313 أ)، وهو زيدي، وخلفه أخوه أبو الحسن زيد، الذي أُزيح عن النقابة نحو (295 هـ) علي يد محمد بن السدره (توفي عام 308 هـ: البراقي، تاريخ الكوفة، الصفحة 203). وكان راويًا للخوّاص (في دينور: التعرّف، 122، الجامي، 153).

343) الكلاباذي، التعرّف، رقم (31)، تُقرأ (بطنك) (وترجمها العطار كرش).

344) وذهب تلميذه الأمير ميكاير إلى الحج (مخطوطة باريس، 4476، ورقة61ب).

345) ذكرها عبد الرحمن بن محمد الرازي (توفي عام 353 هـ)، وأعاد تحريرها القشيري، (الجزء 3، 51).

346) العطار، (الجزء 2، 148) وما بعدها، حلية، (الجزء 10، 324) وما بعدها.

347) حلية، الجزء 10، 327) (ESSAI، الصفحة 16).

348) تلبيس، (339).

349) «إحياء»، (الجزء 4، 174، 310)، المنازل الأربع: نفاق و اعتقاد و توكّل ومشاهدة. راجع أحمد الغزالي، سوانح، (43 أ)، وعشقيه، (129 أ)، ونجم كبرى، طريقة نامه.

350) طبعة الخشّاب، (الجزء 2، 120) (على الهامش): المنازل الخمس: 2) قلب منقطع عن الدنيا، 3) قلب مجذوب لله وحده، 4) رياضة سلبية (= تخلية = تخلّق بالنعوت)، 5) رياضة إيجابية = تخلّق بأخلاق الله.

351) عوارف المعارف، فصل (4، 267 – 269). راجع البسطامي مع أبي موسى («إحياء»، الجزء 4، 160، 187).

352) البقلي، منطق، ورقة (8 ب) (ترجمه إلى الفارسية في البقلي، شطحيات، مخطوطة رقم، ورقة (15 ب – 16 أ)، مخطوطة (SAP)، ورقة (18 – 19)، عن الديلمي في الغالب (مصدره مختصر عند الهروي (طبقات)، الذي يذكر (الشام) فحسب. وينسخها الجامي، (172 – 173).

353) (حاملين للركوة) إضافة من جامي.

354) كانت كنيسة القيامة في ذلك الوقت للملكيين: وقد طلب البطرك الملكي إلياس بن منصور (267 هـ/ 880 م إلى 297 هـ/ 909 م) عام (881 م) في فرنسا، الفقراء والمعتقلين من أجل الإنارة (في الأمكنة المقدسة). ثم انتقلت إلى اليعقوبيين (970 م)، فالجورجيين (واليعقوبيين الأحباش) ثم اليونان (سوية مع الفرانسيسكان) والأرمن.

355) أمر غريب، فقد كانت المصابيح الكبيرة مضاءة دائمًا. ولربما كان ذلك هو الإطفاء الطقوسي في الخميس المقدّس حتى سبت النور.

356) يصحح الجامي «حتى السحر». إنها «النار الجديدة» في الفصح الشهيرة، التي يعدها الجمع معجزة، ويُقدّم الحلاج هنا كأنه يعرفها سلفًا (راجع الهجويري، كشف، طبعة 1302 م، الصفحات 38 – 39، ومقالة الأسقف الأرثوذكسي رافائيل هواويني في مجلة «الكلمة» (المجلد 4، 384، 404، 478، 496، مذكورة في مشرق، الجزء 12، 3، 194). عن (سبت النور، حيث طُلب من المسلمين عدم المشاركة فيه من دون طائل) (ابن الحاج، مدخل، الجزء 1، 306).

357) راجع رابعة (العطار، الجزء 1، 65).

358) إضافة للجامي.

359) أنا حنفي أقل حنفية من أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

360) يضيف الجامي «وليس عندهم مصروف».

361) يقول الجامي، (1300) درهم، في حين توجد هذه القيمة من الدراهم في البدرة الواحدة (البدرة = 1000 دينار).

362) الإسلام يؤيد ذلك: حديث ميمونة بنت سعد، مولاة النبي «بعثت بزيت يسرج في قناديل بيت المقدس، . .» (اعتدال، الجزء 1، 357، رقم2894)، وفقًا لسعيد بن عبد العزيز (توفي عام 167 هـ، عن ابن حنبل وابن ماجه) (ابن حنبل، مسند، الجزء 6، 463) - لأنه موقع الإسراء. (آ 35 من سورة النور، فيها إشارة إلى مصابيح القديس SPULCRE، لأنها تشتعل من دون نار طبيعية «لم تمسّه نار» راجع كليرمونت - غانّو GANNEAU - CLERMONT).

363) أهوازي (توفي عام 306 هـ)، صديق الروذباري (الخطيب، الجزء 1، 330)، أو بالأحرى الحاج والمحدّث أحمد بن عبدان الأهوازي الشيرازي (290 هـ، وتوفي عام 388 هـ).

364) أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري، مذكّر (توفي عام 406 هـ)، عقلاء المجانين، (152). (هامش بلا إشارة في المتن وهو مصدر حكاية الموسوس).

365) منطق، ورقة (39 ب)، شطحيات، الصفحة (136).

366) رواية حفظها زكريا القزويني (توفي عام 682 هـ)، آثار البلاد، مخطوطة باريس (2235، ورقة 61 أ، 2236، ورقة 71 أ)، وملحق فارسي (1304، ورقة 85 ب) (ترجمة فارسية)، ونشرها زكريا القزويني في عجائب المخلوقات، (الجزء 2، الصفحة 111). وتبدو أنها من رواية القنّاد أو من أخبار الحلاج نفسها.

وعن أبي القاسم يوسف بن أحمد بن [ال] كَج الدينوري (يضع ماسينيون في المتن ابن الحج وفي الهامش ابن الكج والصحيح ابن الكج (ولعلّه خطأ مطبعي))، المقتول عام (405 هـ/ 1014 م)، راجع السبكي، (الجزء 4، 266)، وابن خلكان، حياة (846)، ترجمة سلان (SLANE)، (الجزء 4، 397 - 398). والتشكيل عند الذهبي مشتبه (طبعة دي جونغ DE JONG، 440). راجع الصابي، (474)، العكري، و«تاج العروس»، في المصدر.

وكان هذا الفقيه الشافعي ميالاً للحلاج، وتلميذ عبد الحميد المروزي وأبي الحسين قطان والداركي.

367) أَتَش غا عند المجوس. القزويني، عجائب، (الجزء 2، 111).

368) (حِربِذ): راجع لسان، (الجزء 5، 54 = حربَذ).

369) راجع قرآن، (آ 52 - 75)، سورة الأنبياء. إنه التفسير التقليدي: راجع الشهرستاني، (الجزء 2، 93).

370) يمكن أن يكون الإسناد الكامل لهذه الأبيات: أخبار - عبد الرحمن بن أحمد الجيلي (الجبلي) - ابن كَجّ - أبو يوسف القزويني - زكريا القزويني، كما توجد على نحو أكثر اختصارًا عن القنّاد في الخطيب (الجزء 8، 117) وعن ابن فضل الله (راجع الديوان، رقم 45).

371) يرد في النص هنا بيتان إضافيان عن البستاني: رقم(3 و5).

372) كل ممتلكاتها: «لكي أتخلّص منها . .».

373) مسكويه، (الجزء 2، 54).

374) التنوخي، «نشوار»، (الجزء 1، 248) (راجع المصدر نفسه، 115 (زيارة أخرى مع خاله عند

القاضي الغُلاّبي)، 128).

375) نجدات إلهية.

376) إن الهدف غير المعلن لهذه الرواية، في وسوستها لنزاهة الحلاج، هو في استخدامها ضده لكي تنزع المصداقية عن أفعاله العلنية التي أوردها (التنوخي) بعدها: راجع آلام، الطبعة (1، فصل 4، 1،ث).

377) كلمة قبلها الأشاعرة (البغدادي، أصول، 185). واستعمل الكلمة بعد ذلك المتشنّجين في سانت – ميدارد (Saint – Médard).

378) عمود – دعامة.

379) الشامل في أصول الدين، مقطع عن ابن خلكان، وفيات.

380) الظن أنه مؤسس القرامطة.

381) مؤسس إمارة الأحساء القرمطية (286 هـ/ 899 م، توفي عام 301 هـ/ 913 م) ويبدو أنه عرف الحلاج (الهجويري، كشف، ترجمة. الصفحة 150).

382) لا يمكن أن يكون الأديب والزنديق المقتول عام (140 هـ/ 757 م)، ولا المتصوف المعاصر صاحب الاسم نفسه (جامي، نفحات، 85). ويقترح ابن خلكان قراءة (الشلمغاني) (لكنه لم يزر التركستان قط): ويمكن أن نقترح (النسفي) (توفي عام.331 هـ/ 943 م)، رسول القرامطة في التركستان.

383) كشف، نص (235)، ترجمة (189).

384) أكملنا الاسم.

385) يصنّف الجنيد الأحوال في الواقع وفقًا للنشاط، ويضع الصحو فوق السكر (الهجويري، كشف، 186، ضد أبي يزيد البسطامي)، وهو ما لا يتلاءم مع نوم فوق يقظة (المصدر نفسه، مخطوطة 1086، 205 ب، هامش، ناقصة في الطبعة وفي الترجمة: ضد علي بن سهل والشبلي).

386) وحدة الشهود: قول بالشاهد «إلى يوم القيامة»: شهود وليس وجودًا «إنه الفعل الذي يتجسّد»، على الشاهد أن يقول الحق، صيحة بالحق.

387) أخذ الفسوي الإجازة من الزجاج مباشرة وعبر أستاذه مبرمان محمد بن علي العسكري (توفي عام 345 هـ). ومن المثير للانتباه أن الصيرفي، الراوي الآخر للرباعية التي تعلّق على (أنا الحق)، كان تلميذًا للزجّاج أيضًا عبر مبرمان. وكان مبرمان معتزليًا مثل الصيرفي. ـ ويمكن أن تكون النادرة من الزجاج. ويجعل أبو نصر السرّاج (لمع، الصفحة 354) من هذه الرباعية تعليقًا على «أنا الحق».

388) يظن البقلي أنه قالها في مناجاة ليلته الأخيرة.

ط ط) النار: قرآن، (آ 10) من سورة طه، ويشير الكاتب هنا إلى الإشارة الصوفية أن النار التي رآها موسى هي شجرة شوك النار حين قال الله عز وجل لموسى: ﴿إني أنا ربك﴾: (آ 12)، سورة طه.

ي ي) «عن أبي هريرة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مئة غير واحد، من أحصاها دخل الجنة».

389) [الكيلاني، بهجة، للشطناوي، مذكورة في آلام، الطبعة 1، الصفحة 411، الهامش 3].

390) سرّ البعث = كسر الطلسم الجسدي - خروج النفس من سجنها بفناء الصيغة الجسدية (السهروردي المقتول).

391) المصطلح الصوفي هو الزندقة منذ ذلك الوقت.

392) نقد في اللمع، الآجري، البلخي.

393) شكوى، (38 ب).

394) مخدوم جَهاريان شيح مينا (راجع شيفراجبوري).

ك ك) الأسطورة الهندوسية بالفارسية في الأصل خلا هذه الكلمات التي نقلها ماسينيون إلى كتابه مجموع.

395) بهجة، (122، السطر 2 – 4) [راجع ملحوظة 372 ب].

3) الرحلات والتبشير

1) أبو حفص عمر بن الحسين النيسابوري السمرقندي، فنون الأخبار، مخطوطة باريس، (5039، ورقة. 204 ب) (وقالها – في الورقة 87 ب – ضيف الأمير صدقة بن منصور توفي عام 501 هـ، وتؤكّد كثير من نصوصه في رونق القلوب أنه كان كرّاميًا). راجع ابن تيمية، فتاوى، (الجزء 4، 303). قائمة الرباطات: إسكندرية، الرملة، الثغور، عسقلان، لبنان، عبادان، قزوين، قَطَوان (في سمرقند) (ابن الداعي، تبصرة). (والمتن ترجمة).

2) ليس خلف حلاج إلا سميّ له، وتبقى مسألة علاقاته مع (الحنفية) القرمطية غامضة (راجع فيما يلي: طالقان). ويظن بعض الكتاب الدرزة (الشهابي) والإسماعيلية (عبد الله بن المرتضى الخوبي، عن فلك دوّار)، أن حلاجنا كان داعيًا. راجع أخبار، (الصفحات 48 – 50)، عن مصطلحاته السينية.

3) أشار موصل (؟) إلى أن قصر الأخيضر يعود بالاسم إلى أمراء علويين من بني أخيضر اليمامة، إلى إسماعيل بن يوسف، الذي رأيناه يقيم في منطقة الكوفة مع قرامطة الأحساء عام (315 هـ) (حيث عرف الحلاج الجنابي) (راجع Enzyklopedie der islam. تحت العنوان).

4) كان لبني المهلب الأزديين البصريين وللكرنبائية موال في المنصورة (السند) ومرو الروذ (قرب طالقان)، حيث مات المهلّب (توفي عام 83 هـ). وفي فارس، حيث كان حفيد المهلب نفسه، سليمان بن حبيب، واليًا نحو (138 – 154 هـ) (مخطوطة باريس، ملحق تركي، 1125، ورقة 33 ب).

5) لاحظ أن الأزدية والبلحارثية كانت من أرومة يمنية واحدة، أعلنت ولاءها منذ القدم للسلطة العباسية، التي لم تتسم بالقسوة في مواجهة بني المهلب الأزديين في البصرة بسبب

إسهامهم في ثورة الزنج. من جهة أخرى كان الترك الحديثي الإسلام من موالي مذهج اليمنية، وكان البلحارثية من مذهِج أيضا، وهو ما يفسر علاقة الوفاء الشخصية التي بُنيت بعد عام (265 هـ) بين الوزير سعيد بن مخلد وأمراء الترك في العراق، بعد وفاة زعيمهم موسى بن بغا (راجع الجاحظ، أتراك، مخطوطة باريس، 6013، ورقة 20 أ - ب، والطبري الجزء 3، [. . .]،2109).

6) إلى القدس، إلى مكة (حجته الثانية)، راجع أبو الأزهر وأربعمئة من تلاميذه في رحلة إلى قرقيسة.

7) يقول نجم كبرى في كتابه سفرنامه بحاجة (110) أيام بين أصفهان ومرّوذ (1300كيلو متر = 13 في اليوم)، و(110) بين البصرة وأصفهان (600 كيلو متر = 6 كل يوم)، و(60) بين مرو الروذ ونيسابور (400 كيلو متر = 7 في اليوم)، و(14) بين مرو الروذ والبلخ (350 كيلو مترًا = 25 كل يوم).

8) قضى (254) يومًا في المسافة بين بغداد والجرجانية (2400 كيلو متر = 10 كيلو متر في اليوم) و(70) بين الجرجانية وبلغار (1300 كيلو متر = 18 كيلو مترًا في اليوم، راجع ياقوت، الجزء 1، 723).

9) راجع آنفًا.

10) الهداية للإسلام: في الكردستان، جزء من المدائن (محمد بن معاوية الخُرّامية)، جاءت الراوندية من البلخ (المقنّع، على ترك الخلج)، من مرو، موالي أبي مسلم الخُرّامية.

11) حدوده عالم، ترجمة مينورسكي (Minorsky) الصفحة (108).

12) المصدر نفسه (الصفحة: 111، 347).

أ) أو الطخاريين بالعربية أيضًا. وهم الفرع الغربي من اليو - شي الطخاريين.

13) وكان ولد أخيهم، أبو الفضل محمد بن عبيد الله بن المرزبان، كاتبًا شيرازيًا، وصديق صيرفي الأهواز سهل بن النطيرة والقاضي الجعابي (التنوخي، نشوار، الجزء 8، 141، الجزء 2، رقم14، والفرج، الجزء 2، 111).

14) الأغاني، (الجزء 12، 61): أصلح (الله) شأنهم.

15) الذي كان علويًا أيضًا على الأغلب (البيروني: عُمدة لابن عنابه)، وقد عُين ناصيف المهلبي، ولد ابنته ووزيره، واليًا عباسيًا على البصرة، وقتله القرامطة فيها عام (310 هـ) (مخطوطة باريس، 5829، 21 أ).

16) الصولي، طبعة كراتشكوفسكي، الصفحة (4، السطر 10 - 11)، والصفحة (3، السطر 9)، ومسكويه، مخطوطة باريس، (5838، 112 ب).

17) ومنه اسم الربعيين (وقرأها ران كينغ Ran King، رُبيعيين، ما يجعلها إحدى بطون تميم) الذي أعطاه المقدّسي (الصفحة 130) إلى صفّ الساسة الشيعة في البصرة (= البلاّلية، عُريب، 152، سنة 318 هـ) المواجه لصف السعديّة السنّي (= السعديين: في استذكار للأحنف بن قيس

السعدي). وقد انتزع الحلاج هذا التلميذ من الحزب الشيعي. وهذه الأسماء كما يقال على سبيل المثال عقيلي للهاشمي المتحدّر من نسب عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب (راجع الصفحة 335، السطر 9 وهامش 3).

18) سجل ووستنفلد (Wstenfeld)،)377، 168، 471)، ابن سعد، (الجزء 5، 233). ومن ثم من بكر (رُبيعة).

19) لاحظ أن قاضي البصرة ابن نصرويه، المعادي للحلاجية، هو عدو الهاشمي ابن عبد الواحد.

20) علي بن سهل، عن أبناء الدنيا المترفين، الطغربردي، (الجزء 2، 207).

21) كلمة أبناء الدنيا عن الفرّا الحنبلي، طبقات، (الصفحات 387).

22) عن كريستنسن (Christensen)، في كتابه ‹إيران في عهد الساسانيين› (L'Iran sous les Sassanides)، أن هذه الطبقة كانت تحمل السيف. وعدّها المقتدر أعلى منزلة من طبقة القضاة.

23) الأغاني، الطبعة (2).

24) ‹الفهرست›، (166).

25) الرسالتان لابن عطا.

26) صدق. [هامش وضع في غير مكانه، وهو يميل إلى كتاب التوحيدي ‹رسالة في الصداقة والصديق› على الأرجح].

27) بين ابن الفرات و الحسن بن مخلد. [يُرد هذا الهامش إلى إحالة الهامش الذي سبقه].

28) الصابي.

29) الصابي، (255، 291)، أمِدروز (Amedroz)، عن ‹المجلة الآسيوية› (JRAS)، تشرين الأول، (1913 م)، الصفحة (834).

30) الحمداني.

31) الصابي.

32) هوّية.

33) كتاب ‹السياسة› لثابت ابن القرّه (مهدى إلى المعتضد، ابن أبي أُصيبعة. الجزء 1، 220)، والطبيب الرازي والحلاج. وقد أثارت النظرية السياسية الشيعة على نحو كبير، ولا سيما الغلاة منهم.

34) بنو المنجم في حضرة المعتضد، حمار عُزير بجانب الوزير محمد بن داود، والشلمغاني في حضرة الوزير حامد.

35) المكان الذي صُلب فيه ماني (ابن ماش أو ابن فاتك).

36) مصدر مشهور للصولي وابن أبي الطاهر.

ب) رقم الصفحة خطأ بالتأكيد لأن النسخة لا تتجاوز ال (300) صفحة.

37) تأسس على يد عائلة بني بُختيِشوع (جبريل توفي عام 212 هـ في المدائن، توفي بختيشوع عام

265 هـ) الذي أقام في البلاط تاركًا إدارتها ليحيى بن ماسويه (توفي عام 243 هـ، صديق أبي نوح، توفي عام 255 هـ، كاتب فتح بن خاقان) وهو حمو الوزير سعيد بن مخلد، عندما كان ابن أخته إسرائيل الطيفوري طبيبًا لفتح (ابن أبي أصيبعة، أنباء، الجزء 1، 178 – 179) ثم سابور بن سهل (توفي عام 256 هـ)، وغالب (توفي عام 286 هـ) وعيسى بن سهاربخت (أستاذ يوسف بن عيسى الأهوازي، أنباء، الجزء 1، 203 – 204).

38) أنباء، الجزء (1، 231)، وخلفه ولده سعيد.

39) مقالة في (Vivreetpenser) [دورية إنجيلية، السلسلة الثانية، مجلد: 2، 1942م، الصفحة 7–14].

40) الديلم، طبيب الوزير الحسن بن مخلد (ومن ثم حمد القُنَّائي الحلاجي)، وابنه داود (توفي عام 329 هـ، أنباء، الجزء 1، 233)، طبيب المعتضد مثل يوحنا بن بختيشوع (المصدر نفسه، الجزء 1، الصفحة 202، وكان واحد من بني بختيشوع كاتبًا للمقتدر: المصدر نفسه، الجزء 1، 144).

41) راسل والد سنان، ثابت بن قرة الطائي (توفي عام 288 هـ، المصدر نفسه، الجزء 1، 216، ارتبط بالمعتضد منذ أن سجنا معًا، 275 – 278 هـ، وأهداه كتاب السياسة) أبو سعيد بن النوبخت، ندّ الحلاج في الأهواز، في شأن القطوع المخروطية (المصدر نفسه، الجزء 1، 220، 234).

42) اختصرها المؤرخون قبله بازدراء كبير. لاحظ أن تلميذه أحمد بن عبد الجليل السنجاري حاول تحديد تاريخ إعدام ثلاثة حلاجيين على وجه الدقة في عام (312 هـ) (عن جامع شاهي، مخطوطة فارسية، ورقة 1، وسيكون مصدر تاريخين حلاجيين دقيقين آخرين، عن المنتظم وعيون).

43) أنباء، الجزء (1، 237)، مسكويه، تلميذ لحنين الحيري (200 هـ؟، طُرد 238 هـ، توفي عام 264 هـ) مثل السرخصي والرازي: من طريق ولده إسحق (توفي عام 298 هـ: صديق الوزير قاسم بن وهب الحميم) ومن طريق الحبيش بن أعصم، واهتم كونه كاتبًا مشهورًا («الفهرست»، 297) بمؤلّف تاتين (Tatien) (طوثين؟) دياتيسّارون (Diatessaron of Tatianus (Hayes, cole d'Edesse, 50 – 51)).

44) ترجمة (شعرية) لأرسطيودس.

45) أدانها الكندي، ودرسها الرازي («الفهرست»).

ج) الكسدانيون ولغتهم النبط أو النبطية.

46) وفقًا لأبي سليمان المنطقي.

47) «الفهرست»، (311، 358)، توفي قبل (370 هـ)، واهتم سلفه الوزير (توفي عام 234 هـ) بترجمة الفلسفة اليونانية: أنباء، (الجزء 1، 306). وادعى ابن الزيات أن الحلاج ساعد في عام (312 هـ) (كذا) في تجربة خيمياء.

48) «الفهرست»، (360).

49) (296 هـ) وليس (308 هـ) (ابن خلكان: ياقوت، «أدباء»، الجزء 2، 345)، لأن ولده إسماعيل نفي فور وفاته إلى نيشابور، التي كانت تحت ولاية الرئيس أبي عمر الخفّاف (توفي في شعبان 299 هـ)، والتحق بالأمير الساماني أحمد بن إسماعيل (295 هـ، وتوفي عام 301 هـ).

50) قائمة بجهابذة الأهواز: سهل بن النطيرة (=نزير) الأول، (245 – 280 هـ)، صهره، يوسف بن بنحاس، ونطيرة بن سهل، 280 ـ 312، وسهل بن النطيرة الثاني، 312 وت329، (فيشِل Fischel، تحت العنوان).

51) أبو علي الحسن بن إسماعيل (ابن الرومي، الجزء 1، 189، 118، 322، الخطيب، الجزء 7، 284).

52) قاضي سابق لنيشابور نُقل إلى الري، بعد (286 هـ) (السمعاني، تحت العنوان) = عندما قدّر المكتفي علو أخلاقه، وكان محقًا.

53) ابن فرحون، (108).

54) تلبيس، (221).

55) عن هذا الضعف عند الرويم، الذي خلف أبا عمر، الذي سيصبح كبير القضاة في المستقبل، حاجبًا عند إسماعيل، راجع الخطيب، تحت العنوان.

56) كان كاتب الموفق الخاص في ذلك الزمان هو أبو أحمد بن بشر المرثدي، أستاذ الصولي الشاب في البصرة وصديق محمد بن عباس الشلمغاني، وعدو ابن المعتز («الفهرست»، 129، 151، الصولي، أدب، 160، أولاد، 139).

57) ولدت حماسة الحلاج في أثناء أزمة الزنج الاجتماعية، واكتملت وقت انتفاضة الخبز في بغداد.

58) Essai، (122).

د) هنا كلمة الحسين من جوامع طويلة توافق قول عبد الواحد، نأتي على ذكرها لاحقًا، أما كلمة عبد الواحد (من حلية) فهي: «من عمل بما علم، فتح الله له ما لا يعلم». ونلاحظ أنها لا تطابق المنقول أعلاه . . وهو خطأ مطبعي من دون شك.

59) طريحة الروح غير المخلوقة، التي لم تكن مدانة بعد (درّسها النوري والشاميان (أبو حلمان وأبو عمرو الدمشقي) وبعض الحنابلة).

60) طريحة التجدد الخالق الذي لا يتوقف (الأشعري، راجع تفعيل ابن سالم، حركة ابن حنبل وحرب والدارمي وأبو عبد الله بن حامد، تجدد الكرّامية وأبو البركات وابن تيمية: وفي هذا الشكل الأخير، تعد الطريحة فظّة، تغبن الفعل الإلهي).

61) فصل في المحبّة هو من الأسلوب ذاته.

62) البقلي هو الوحيد الذي نقل الروايات، وهو الوحيد الذي ذكر الإسناد الأهوازي عن ابن الحلاج الذي توفي شهيدًا على مذهب والده (منطق، ورقة 69).

63) تزليق (راجع الفخر الرازي، أساس، 126). ويبدو أن فصل في المحبة يعود إلى تاريخ الروايات ذاته. (وما بين (. . .) في المتن من ماسينيون).

64) على التوالي، سور الفجر، الليل، النجم.

65) عبد الواحد المدراسي، ذيل اللآلئ، لكنو (Lucknow)، (1303 م)، الصفحة (3، 4، 47).
نبي، جبريل، ميكائيل، إسرافيل، رفيع، قلم، لوح، عرش، ربّ.

66) عن كتابه (الروح)، طبعة. (1324 م، 248) وما بعدها.

67) السلمي، طبقات، رقم (20).

68) الذهبي

69) أخبار، رقم (46). (*) وهذا بلغة الحلاج هو: «تقديس الله عن مشكلات الظنون، وإعلاؤه عن الخواطر ذوات الفنون».

70) الموسوعة الإسلامية، تحت العنوان.

71) (نشوار)، الجزء (1، 87).

72) الكامل، الجزء (8).

73) «الحفاظ على الخير لا يكفي، بل يجب إفشاؤه بين الناس». من أجل ذلك، تكون بعض الأساليب الأقل نقاءً ضرورية. بالتأكيد، إذا ما اقتصر الإنجيل على . . . لكن، هل قُدر له أن يهدي الناس لولا المعجزات؟ (حياة المسيح، فصل 5، طبعة 13، من ليفي (Lev,y)، (1867 م) الصفحة 96). صدى لكلمة تنويرية من فيني (Vigny): «يجب علينا عدم الانغماس بالتأثير في الناس إذا ما أردنا أن نبقى أنقياء» (كوريل Chorel، فكر ميكيافيللي، 294). لكن الحقيقة لا تستطيع الكلام بالسوء عن نفسها (مارك Marc،الجزء 9، 38، راجع باسكال، أفكار، طبعة برونشفيكغ Brunschvicg، 1897 م، رقم 803، 843) والله لا يحتاج إلى أكاذيبنا.

74) الخطيب، الجزء (8، 119 - 120)، راجع باكويه، رقم (21)، ابن عطا، عن السلمي، تاريخ، رقم 6).

هـ) زيادة من مترجم الطبعة الإنغليزية رأينا إضافتها.

75) محاسن التنوخي، (نشوار)، الجزء (1، 87).

76) يزيد بن الأثير: (الفاكهة).

77) ابن المرتضى، طبعة .أرنولد، (45).

78) (نشوار)، الجزء (1، 108).

79) السلمي، طبقات، رقم (20): «سمعت الحسين بن منصور يقول لرجل من أصحاب الجبائي: (لمّا كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علّة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علّة. وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله» (راجع Essai، الصفحة 283).

80) (نشوار)، الجزء (1، 101 - 110).

81) لائحة الطوسي، (58).

82) عُريب، الصفحة (93، السطر 2): وهو ما يتوافق مع صفة الرئيس (وكان في القوم) التي أعطاها الصولي: في (10) إلى الشاهد الذي لم يسمِّه وإلى أبي سعيد النوبختي بعد أربعة سطور في

حكاية أخرى (الصفحة 140).

83) التنوخي، «نشوار»، الجزء (1، 84 – 86): وعن الخطيب، الجزء (8، 123 – 124).

84) أحد العدول.

85) مفتونات (كذا بدل مغوثات) راجع التنوخي، «نشوار»، الجزء (1، 248). (*) في تحقيق المحامي عبود الشالجي وردت (معجزات) وورد إلى جانب العجائب: [مخرقات]، هكذا.

86) هي (القوهستان) الفارسية، وبالمعنى العام: هي الهضبة الفارسية إلى شمال الأهواز.

87) المستنقعات/ البطائح: إشارة إلى منطقة واسط.

88) مستنقعات مغمورة.

89) إزار.

90) خشب من الهند، لعله التك.

91) كوننا ترجمنا هذا النص إلى الفرنسية كاملاً، فهذا لا يعني مصداقيته، لكنه، كما أظن، واحد من أقدم الأمثلة على موضوع شهير في الحكايات الشعبية عن الهرطقة الإسلامية: موضوع (بستان العجائب) و(حديقة النشوان) عند الفرق السرية. موضع لذائذ أهل الفرقة وإذهال الدنيويين. وهو ما نُسب في القرن الذي تلا إلى هرطقات الدعوة القرمطية، (حشاشين شيخ الجبل)، مع شيء من الشبه لما ينسب هنا إلى الحلاجية (راجع ماركو بولو، طبعة بوثير Pauthier، الجزء 1، الصفحة 98 وما يليها). ولا ينفق المشعوذون كثيرًا من أجل إخراج كهذا، بل يحسبون نفقاتهم بدقة، ولا يخاطرون بعرض متاحف للتاريخ الطبيعي (راجع الحلاج في سوس عام 300 هـ/ 912 م) ليحفظوا فيها أدواتهم.

92) بقاء: لربما فكرة عدم الفناء الفردوسي.

93) تدفع هذه التهمة أيضًا إلى التفكير بِ (الحشاشين) في مصياف (في سلسلة الجبال الغربية المتاخمة لساحل الشام، وقد زاره صلاح الدين) وقلعة ألموت (شمال غرب قزوين).

94) التنوخي، «نشوار»، في أحد الأجزاء الضائعة = وأعاد تحريرها الخطيب (الجزء 8، 122 – 123)، ومنها مقطع في ابن خلكان (الوافي بالوفيات، ملحق حرره ووستنفلد، الصفحة 36 – 37). و تطبّق هذه الرواية على الحلاج إحدى النوادر الشعبية التي تتهكم بالملالي (راجع التحقين باللهجة الآزرية عند هـ. ريتر H. Ritter في Der islam، الجزء 11، 182).

95) لقب المهدي (راجع أيضًا الآيات 111 – 112 من سورة الصافات في القرآن الكريم).

96) طرسوس (باب الجهاد)، بلد الحلال في المسير إلى جهاد الروم (الثغور): لسترنج، بلدان الخلافة، (132). راجع قَسَم طرسوس الصوفي.

97) ابن باكويه، بداية، رقم (20).

98) وتصلّح أيضًا (السلوكي) (في نسختي). وبنو سلول عشيرة قيسية معروفة، من قبيلة هوازن المستوطنة في الكوفة والبصرة.

99) في درب السلولي في بغداد (دعلج).

100) يوميًا بالحمام الزاجل، وهو إجراء متبع بكثافة في بغداد ذلك الزمان، ولربما يسّرته للحلاج حماية أحد الموظفين من حزب بني مخلد.

101) المصدر نفسه، ورقة (31 أ)، راجع ابن حزم، فِصَل، (الجزء 1، 110) (الماعز المرقطة التي أحياها الحلاج).

102) أخبار، رقم(54).

103) راجع ماري دي اليه (1590 م وتوفيت عام 1656 م، كوتانسس Coutances) ونذرها (ج - ل آدام، التصوف في النهضة Le Mysticisme à la Renaissance، كوتانسس، (1893 م)، الصفحة (73)، عن B. J. Eudes, L, 111. c.10 33).

104) الديوان، الصفحة (116)، القشيري، الجزء (2، 59)، الخطيب، الجزء (8، 115).

105) بارهبراوس، طبعة الصالحاني، (272).

106) الخطيب، الجزء (5، 77)، الجزء (14، 391).

107) السرّاج، مصارع العشاق، (366)، السمعاني، (99 أ).

108) أخبار، رقم (26).

109) عيسى، شاهد على تعذيبه، وفارس، ابن للسابق، هاجر إلى خراسان، وفي قرمسين (= كرمنشاه)، كان إبراهيم بن شيبان المتصوف (توفي عام 337 هـ) معاديًا للحلاجية.

110) لا تخلط بينهما (راجع، آلام، الطبعة 1، 79 والهامش 3)

111) خلط فلغل («الفهرست»، 11، 79) بين خلف حلاج وحلاجنا، لكن في وقت مبكر جدًا، وخلطت أنا نفسي بين حلاجنا والكاتب غيّاث، في خلط مع أبي المغيث، (في إرجاع إلى عام 290 هـ العصيب: آلام، الطبعة 1، الصفحات 72 و78 و732) الذي هدى الوالي الساماني في نيشابور الحسين مرّوذي (302 – 306 هـ)، لكن هذه القصة المتأخرة المتعلقة بأعوام (302 – 306 هـ) تؤكد أن غياثًا هو أبو سعيد الشعراني.

112) وهو ترجمة قوهستان وفقًا لياقوت، الجزء (4، 560).

113) الطبري، الجزء (3، 1740 م) (راجع 1685، 2115، 2146: السنوات 255 هـ إلى 282 هـ). وتعني كلمة ناحية في العربية، إشارة إلى منطقة من دون أن يضاف إليها تعريف ملائم، ويمكن أن تكون إشارة إلى ناحية جبل الفضة، في شمال شرق هراة، مثل النسبة في العربية (جبلي) (عن السمعاني). راجع مهمة موسى بن البغا في الجبل.

114) الطبري، الجزء (3، 1657)، راجع سترِك (Streck) ويمكن أن نظن أنها جَبّل، وهي مدينة مجاورة، لكنها لا تقبل (ال) التعريف.

115) دعوة إلى الرضا من بني هاشم ولا يسمّي أحدًا: الطبري، عام (130 هـ) (الصفحة 98 و آل محمد: الطبري، عام (250 هـ) (الجزء 3، 1519)، أنساب الأشراف، مخطوطة باريس (6068)، ورقة. (748 أ و 768 ب) (أشار إليها هـ. لامّن H. Lammens، وغابريلي Gabrieli، المهلّب، 215، FHA، 65، ترجمة غير دقيقة عند هيوارت Huart، مسافريّة، 247،

الهامش 4، وعند إ. ج. براون E. G. Browne، تاريخ فارس الأدبي Lit. history of Persia، الجزء 1، 429، الذي رأى في الرضا اسماً أحد الأئمة الاثني عشرية والإسماعيلية).

116) ديوان، مخطوطة باريس، ورقة (72 أ) وما يليه، ترجمة لانغ، عن (ZDMG)، المجلد الواحد والأربعون، الصفحة (248)، راجع مروج، الجزء (7، 342).

117) راجع هنا بعد ذلك.

118) ابن أبي الحديد، شرح النهج، الجزء (2، 129)، الجزء (3، 119).

119) أخبار، رقم (22): رواية أحمد بن فاتك. إذا ما قبلنا الرقم (13 سنة)، يكون الأمر إما في عام (296 هـ) (حيث شُرع بمطاردة الحلاج في بغداد بعد 21 ربيع أول 296 هـ/ 18 كانون الأول 908 م، فبحث عن ملجأ في نهاوند) أو في عام (288 هـ) (بطرح 13 من 301 لا من 309، وهو تاريخ أول عرض له على عمود التشهير). وعن التاريخ المحدد للنيروز، نعرف أن النيروز المالي يقع في (12) حزيران (وقد وقع عام 328 هـ في الثاني من رمضان الموافق لِ 12 حزيران 939 م) منذ تاريخ إصلاحات المعتضد عام (282 هـ)، لكن العيد التقليدي بقي، مع أبواقه في اليوم الأول من الربيع، كما تثبته جداول التوفيق التي أوردها حمزة الأصبهاني (Ann.، ترجمة غوتوالدت Gottwaldt، 140 - 141)، حيث يضع النيروز، عام (288 هـ)، يوم الجمعة (28) ربيع الثاني الموافق (21) نيسان (900 م)، وفي عام (309 هـ)، الجمعة (19) ذي الحجّة الموافق (14) نيسان (922 م).

120) عام (301 هـ/ 913 م).

121) هذا الاسم مزعج، لأن لدينا كامل الحق في الظن بأن أحمد لم يكن تلميذ الحلاج، وإنما نقل الروايات عن أخيه إبراهيم بن فاتك فحسب. ومن ثم فقد نالت هذه الرواية نصيبها من التعديلات.

122) قد أُتحفت.

123) خجل.

124) غير أني تعجلت الفرح. تستحضر هذه الجملة تلاوة الحلاج للآية (18) من سورة الشورى في أثناء التعذيب في عام (309 هـ)، وهو تواز يجعلنا نظن أن أحد القولين قد جرى دسّه. وسواء كان مدسوسًا أم لا، فإنه يؤكّد بقوة قيمة تجلّي الألم عند الحلاج.

125) ثم كان لأصبهان ولاة على المال: علي بن مهدي الكسروي (283 - 289 هـ، ياقوت، ‹أدباء›، الجزء 5، 428) صديق بدر وابن المعتزّ، ثم ابن أبي البغل (289 - 300 هـ). وحكام عسكريون: عيسى النوشري (287 هـ)، ومسمعي الهمّام وابن أبي البغل وابن بحر.

و) في لسترنج: «وكانت ناحية مربين في غرب أصفهان، وفيها بيت نار قديم بناه الملك الأسطوري طهمورث». ولا يخفى على القارئ أن أصفهان وأصبهان واحد.

126) مدينة شُشَنْدُخْت، زوجة يزدجرد الأول اليهودية.

127) السمعاني، أبو نُعيم، تحت العنوان، الذهبي، علو، (251)، ابن عساكر، الجزء (1، 419)،

مخطوطة باريس (2012، 232 أ).

128) (إحياء) قديمة: خصيباباد (قبيلة تميم: مسجد كبير مطابق لآخر في طهران، شُنبُلان (راجع أبو نعيم، طبعة ديدرِنج، 324: مسجد تميم)، لُنبان (عبد القيس)، باطِرقان (الدَّبّه)، كرّان، فرسان، رستم آباد، خُشِنان، فلفلان، جورجير (مسجد شهير)، صالحان (السمعاني، تحت العنوان).

129) إكمال، (217، 246)، هداية، (257 أ).

130) أدباء، الجزء (5، 326).

131) راجع الديلمي، سيرة، في حين أن النص العربي، عن البقلي، منطق، (40 أ)، هو أقل تفصيلاً من ترجمة ابن الجنيد إلى الفارسية (مخطوطة كُبرُل 1589، مخطوطة برلين). ولخصها ابن باكويه (رقم 13) بإسناد عن حمد الأصبهاني، من طريق أبي الحسين بن أبي توبة. ويظهر ملخص أكثر اختزالاً (حيث نُعت الحلاج فيه بالزنديق على لسان علي بن سهل) في أخبار رقم(18).

132) سوقي. علي بن سهل الأزهري، (توفي عام 307 هـ)، والي سابق لأصبهان (العطار، الجزء 2، 79)، على ارتباط باثنين من أعداء الحلاج هما: عمرو المكي، الذي عوّضه خسارة بضاعة في الصحراء (القشيري، 27)، والأوارجي، مفتش خراج (طرائق، الجزء 2، 220)، تلميذ في التصوف عند محمد بن يوسف البنّا (توفي عام 286 هـ: جدّ أبي نعيم، راجع أبو نعيم، تاريخ أصبهان، طبعة ديدرينج، الجزء 2، 14، 220) وله مراسلات مع الجنيد.

133) صحو.

134) اصطلام.

135) فارسية) هذه الملاحظة التي أوردها الديلمي مدهشة بقدر أهميتها، وتظهر أيضًا عند باكويه، إنما مختصرة.

136) يقدّم ابن باكويه ردّة فعل الحلاج هذه، التي يقول البقلي إنه لم يجدها إلا في تحقيق واحد من اثنين عن الديلمي، كما يغيّر ابن باكويه كلمتين فيها: (التحضّر) بدلاً من (الاعتصام)، و(جهل) بدلاً من (شك). وما بين (...) ترجمة عن الفرنسية لأن الأصل فارسي.

137) تحمل مخطوطة البقلي (غرماجان)، الموجودة في (أذربيجان)، وهو اسم مشهور، لكنه ضعيف الاحتمال هنا. وكان رستاق غرمقاسان الهمذاني في الخروج من أصبهان عند الشمال الغربي تحديدًا، على الطريق إلى قم: في مواجهة رستاق قامدان الخرّمي، الواقع على المخرج الجنوبي، على طريق شيراز (اليعقوبي، 275 هـ).

138) ومن هذه العائلة نصير للشبلي، وآخر راو للحلاج عن الشبلي، هو منصور بن عبد الله. وكان هناك متصوفة في مالِن.

139) بقي البانيجوريون أوفياء، وحاصرهم الثوار في عام (261 و265 هـ) (ابن الأثير، الجزء 8، 205). راجع طبقات البلخيين لأحمد بن محمد المستملي (عن الوكيع) توفي عام (256 هـ) (السمعاني، راجع تاريخ بلخ لمحمد بن جعفر الورّاق، ابن النجّار، مخطوطة باريس 2131، 82 أ، 143 ب)، وملخّصة في مخطوطة باريس ملحق (a.f). فارسي، (115). فارسي، ورقه (115 أ).

140) جاء إلى البلخ بعد أن قوطع في ترمذ.

141) الذهبي، مخطوطة باريس (1581).

142) السمعاني، (144 أ – ب).

143) هناك علاقة أصل ونسب بين الخلج في جوزجان والخلوخية في إصفيجاب. ونصر بنو الفريغون من جوزجان، البلخ الفلكي (الصابئي؟) أحمد بن محمد بن عبد الجليل السِجَزي، عرفه البيروني (آثار، 42)، الذي يورد عصر الحلاج الفلكي، الذي أهداهم كتابًا عام (380 هـ)، وأعطى تاريخًا حلاجيًا دقيقًا، في كتابه جامع شاهي نقله عن ابن هنبتة القُنّائي.

144) سيقدم تلميذان للحلاج أنفسهما طواعية للجلاد في عصر العطار.

145) عمدة، مخطوطة باريس [2021]، (202 ب، 224 ب)، راجع رقم (138).

146) وأبرشهر (النقود)، سقطت في (429 و431 و554 هـ). (*) سمّاها المقدسي وغيره بهذا الاسم. وسمّيت في بداية العهد العربي أبرشهر، وهو اسمها الذي ظهر في الدراهم التي ضربها فيها الأمويون والعباسيون.

147) من الأحياء الأخرى: نماباذ وخرغوش وباب عزرا (محدّثين)، وخان الفرس ومربّى الكرمانية وجور وبرنواذ ونوند (وفيه خانكه السلمي)، وباغَك وباغ البزّازين (خانكه عام 537 هـ، السمعاني، 80 ب)، وجُلاباذ، مقابر: غنجروذ (قبر ابن خزيمة والتثيثي)، وشاهنبَر (قبر ابن نجيد توفي عام 364 هـ)، والرمجار (السمعاني تحت العنوان، و336 أ= استيلاء الملكة الجيورجية ثمر عليها عام 608 هـ: كرسي أسقفي: روماجيريس Romagyris). وسكّة حرف (طبقات الحنفية)، ورأس القنطرة (السمعاني، 463 ب).

148) الذهبي، (1581، 100 أ).

149) ابن الأثير، الجزء (8، 208).

150) أضف أقلية شيعية نشطة (وكيل إمامي نحو 280 هـ: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن نعيم (إكمال، 246) الشاذاني، ابن أخي الفضل) لكن تأثير الإسماعيلية فيها كان لا يزال ضعيفًا.

151) وفي نيشابور درّس أحمد بن حرب (توفي عام 234 هـ) ثم ابن كرّام (سُجن عشرة أعوام) حياة التصوّف، وكذلك فعل يحيى الرازي.

152) كلمة السرّاج للسامانيين: الصلاة على طريقة مكة بدل الصلاة على طريقة المسجد الجامع في نيشابور (السبكي، الجزء 2، 130). (هكذا الترجمة، لكننا بعد أن عرفنا أي سرّاج هو المقصود، وذلك بالبحث في كل كتاب ابن السبكي (10 أجزاء، في حين نجد طبعة ماسينيون المفقودة من 6 أجزاء وبترتيب يبدو مخالفًا لترتيب الطبعة المحققة الجديدة) وجدنا هذه الكلمة لأبي العباس السراج: «أيها الأمير إن الإقامة كانت فرادى، وهي كذا بالحرمين، وأما في جامعنا فصارت مثنى مثنى، وإن الدين خرج من الحرمين، فإن رأيت أن تأمر بالإفراد». وهو طلب للأمير أن يتبع نظام الحرمين (أي النظام الشرعي المفروض) أولى به من أن يجمع بين الصلاتين (ظهر وعصر، مغرب وعشاء).

153) وتوفي حفيده في طرسوس عام (353 هـ).

154) الأثير، الجزء (8، 211).

155) رئيس، راجع هراة (السلطة) حالة فريدة' وهو عادة فقيه: الخفاف توفي عام (299 هـ)، الصعلوكي توفي عام (368 هـ) (سمّاه ابن سيمجور)، ميكالي الأول (شافعي)، ميكالي الثاني، أبو بكر بن ممشاذ، (430 هـ)، سعيد (398 هـ)، ابن سعيد، (455 هـ)، منيعي (؟) (455 – 463 هـ). مفتي: الضبعي (285 هـ، وتوفي عام 342 هـ)، الصعلوكي الثاني (حكم متناقض على الأشعري)، عمر البسطومي، موفق البشري، مؤيّد (توفي عام 465 هـ). خطيب (للمنيعي): الصَبوني (429 هـ، وتوفي عام 449 هـ)، الجويني (449 – 478 هـ)، ثم عبد الواحد القشيري (476 – 494 هـ) وأبناؤه وحفدته.

156) اليعقوبي. (*) ورد في كتاب البلدان لليعقوبي الآتي: (والطالقان بين جبلين عظيمين وبها لسعتها مسجد جماعة يجمع فيها يوم الجمعة وبها تُعمل اللبود الطالقانيّة). أما النبيذ فهو غير مذكور، ولا نعرف مرجع ماسينيون، فليس في كتابنا هنا (النسخة الفرنسية) اسم كتاب اليعقوبي المستخدَم مرجعًا.. وقد ارتأينا البحث في البلدان فوقعنا على ذكر الطالقان مرتين: مرّة في وصف مرو وهذه'.

157) مينورسكي، (108). (المتن ترجمة، لأن الأصل فارسي).

158) قائمة بأمراء مروالروذ: علي بن الحسين لرافع ضد السامانيين عام (272 هـ) (الأثير، الجزء 8، 257)، وتحوّل ولده الحسين بن علي إلى السامانيين (تخلل ذلك انقطاعات).

159) ابن المرتضى.

160) أبو زكريا البلخي، مؤلّف كتاب النسّاك، وهو كاتب الملاحظة عن الحلاج المدسوسة بغرابة في إعادة نسخ جغرافيته على يد الإصطخري، وهو مؤلف، أي الأصطخري، لا يمتلك القدرة على تحرير التحليل المذهبي الذي يُورده فيها («من هذّب . . »، وأعاد نسخها كاتبان من البلاد السامانية، البغدادي (فرق) والبيروني (آثار)).

161) السبكي، الجزء (2، 171).

162) ‹الفهرست›، (138)، كان والدهم الأمير علي حليف رافع ضد السامانيين عام (272 هـ) (الأثير، الجزء 8، 257). وحمى الحسين بن علي الشعراء والعلماء، وكان كاتبه، محمد موسى الحدّادي البلخي شاعرًا (يتيمة، الجزء 4، 20 – 22).

163) «إن بالطالقان لكنزًا . .». راجع اختلاف الكبخي، بعد (كنز، لا ذهب ولا فضة، بل رجال مؤمنون يعرفونه حق المعرفة، هم أنصار المهدي في آخر الزمان). ابن الأعثم، فتوح، عن أحسن الوديعة، (الجزء 2، 193)، وأعيان الشيعة، (الجزء 1، 549)، ابن أبي الحديد، (الجزء 2، 175)، الكبخي (توفي عام 659 هـ، شافعي، عن بيان، 315 هـ: منسوخ على هامش الغيبة للطوسي)، أخبار، (الصفحة 48، الهامش 7). وأكّد المقدسي أن حامل لواء الهاشمي بالأعلام السود (= حسينيّ قادم من خُتَن) سيكون شعيب بن صالح التميمي، مولود في طالقان (البدء، الجزء 2، 257).

164) القيمة الرقمية لأحرف طالقان (= 191).

165) لاحظ أن والدته ريته بنت أبي هاشم بن محمد بن الحنفية كانت كيسانية (طرائق، الجزء 2، 104).

166) بصحبة أبي داود خالد بن إبراهيم البكري وخازم بن خُزيم التميمي وعيسى بن ماهان، وهو أمير إيراني من البلخ.

167) سيأتي الحسني من طالقان إلى الديلم وسيدمر بغداد (هداية، 282 أ). سيأتي السروشي)؟) من طالقان (كتبت طاقة (إكمال، 259): لكن في نص حديث نبوي).

168) كان الجد (الرحمي) لثائر البصرة الزيدي عام (255 هـ) عبديًا من طالقان، وجاء يحيى يستنهض جوزجان عام (124 هـ) مع مولى من عبدلقيه.

169) لكن الغالبية في مروالروذ تعود إلى تميم، جاءت من البصرة مع الأحنف بن قيس.

170) تقليد عند الرسل النساطرة (الذين قلدوا الرسل المانوية).

171) إليك أسماء أوائل زعماء الراوندية المبجلين عند الفرع العباسي: عثمان بن نهيك أخي (=(آدم)) وهيثم بن معاوية العتكي الأزدي المروزي (توفي عام 156 هـ) (=(جبرائيل)). وحرب بن عبد الله الراوندي (توفي عام 148 هـ، تفليس)، سميّ مرفأ حرب (حي الحربية، الذي يقطنه الحنابلة)، في بغداد، حيث بقي فيه بعض الراوندية من مواليه على الأغلب.

172) النوبختي، فرق، الداعي، (72).

173) أراد أبو خالد أن يكون الإمام عيسى بن موسى (توفي عام 158 هـ) (أنصار حتى زمن النوبختي، فرق، الصفحة 45)، في مواجهة أبي هريرة محمد بن فرّوخ الراوندي (توفي عام 171 هـ)، وعلي بن عيسى بن ماهان (توفي عام 198 هـ) الذي دافع عن مذهب الخليفة المهدي الجديد (النوبختي، الصفحة 42).

174) الخطيب، (الجزء 4، 38، الجزء 9، 399) = مصطفى جواد، عن عرفان، (الجزء 8 1935 م)، الصفحة (806)، راجع أمهاتهم، منذ ريته الحارثية حتى هاجر الأخيرة.

175) نال أبو مسلم دور السين. وجاء خِداش إلى طالقان ليعظ في عام (117 هـ).

176) النوبختي، فراق (43).

177) أنصار، سواء لسليل مباشر لابن الحنفية (توفي إمامهم السادس نحو عام 210 هـ): الحسن بن علي بن الحسن بن علي (راجع عمده، مخطوطة باريس. 2021، ورقة 218 أ) وقد عدوه المهدي، وهو ما بدا في أوّله كأنه الطريحة القرمطية (برنارد لويس، أصل الإسماعيلية، bernard lewis, the origin of isma'ilism, 87 -79)، أو لعباسي أو لمهدي متصوّف.

178) الأسطرباذي، منهج، (285، 258، 225)، الكاشي، (98).

179) هل تفسّر هذه الحنفية القرمطية بعض صفات الحلاج «قوله: أنا أقل حنفية، والصلاة في مقابر الشهداء الحنفيين»؟ نتذكر من الانتفاضة الراوندية في بغداد عهد المنصور، التي رواها المدايني على طريقته، صفة، التي تستعيد أسطورة ابن سابا بغرابة، المهووسين الذين أعلنوا أن إمامهم

الذي كان على وشك إيقاع ضروب العذاب بهم، يستأثر بمطلق عبادتهم له، وهي صفة يمكن أن تكون قد اختلطت، في طالقان، بالمذهب الحلاجي في الموت ملعونًا لأجل القانون (الشريعة).

180) أبو نصر الإصفيجابي على سبيل المثال.

181) رباط.

182) باروخ (Bharoch) وكامباي (Cambaye) حاليًا.

183) كمال باشا فضل الله لطف الله الفريدي (عن ج م كامبل J. M. Campbell Gazetteer Bombay Presidency 1899، الجزء 9 - 2، الصفحة 35، الهامش 1)، واعترض عليها م كوسر (M.Cowser).

184) لربما هو اسم مهني إسلامي بسهولة، جاء المنطقة مع النظام الجماعي، في القرن الثامن الهجري (الفتح الإسلامي: راجع مهرو).

185) هنا [فصل 9 و6 - ذ].

186) المصدر نفسه، دورية الدراسات الإسلامية (REI)، (1938 م).

187) ياقوت، الجزء (4، 663). منورسكي، حدّاد، (239).

188) ابن المهلهل، عن ياقوت، (الجزء 3). وبقي الأمير مهلبيًا حتى عهد المأمون (الصولي، أوراق، 20 أ).

189) ابن عنابه، عمده، مخطوطة باريس (2021، ورقة 227 أ - 228 ب)، وكان علي، حفيد جعفر من صلب أخيه نقيبًا لبغداد.

190) كان أول أمير مسلم لملتان قرشيًا من البصرة من بني الناجية (بطن من سام بن لؤي: ياقوت، الجزء 4، 690)، وأشار ابن المهلهل عام (320 هـ) إلى العلويين. وأعدم الأمير العمري عبد الله بن عبد الحميد بن جعفر دعيًا كيسانيًا هو إسحق بن عبد الله، سليل ابن الحنفية في ملتان نحو عام (230 هـ) (عمده، مخطوطة باريس 2021، ورقة 218 أ).

191) العطار.

192) كان هناك إلى جنوب الدولة الأصلية (كشمير الداخل)، دولة ثانوية للدَروابِهساره (لوهارا وبوشنج): تزوج ملكها التاسع، سِنهَراجا (توفي نحو 950 هـ) أميرة هندوشاهية، بينما تزوجت ابنتها ديدّه من سيّد كشمير كشيمَغُبتا (950 - 958 هـ)، وانتهت إلى نيل تاج كشمير لابن أختها، سانغراديفا الثاني (1006 - 1029 هـ) (كالهانا، راجَترَنجيني، ترجمة ترويرTroyer، الجزء 3، 587).

193) نحو (320 هـ/ 932 م)، وفقًا للرحالة أبي دلف مسعر بن المهلهل الخزرجي (ياقوت، الجزء 4، 454). ترعرع برمك البلخي في كشمير، حيث درس الطب والفلك والفلسفة (ياقوت، الجزء 4، 819).

194) ابن بابويه، إكمال، (243 - 244) (كتب بانيغور (أبي سور))، (272).

195) تاريخ الصوفية، عن أربعة أصول، الثاني، رقم (4). هل هو المزني في تفسير السلمي رقم (10)؟.

196) عن صلة عُريب، طبعة دي خويه، الصفحة (92). وهي ليست جزءًا من رواية ابن الزنجي، التي أدمجها دي خويه بها (راجع أربعة أصول. . ، الصفحة 5).

197) في جدة؟ أم في البحرين (زيارة الجنابي) عبر اليمامة (وهي منذ عام 251 هـ في يد حلفاء القرامطة، بني الأخيضر الزيديين الذين وجدهم ناصر خسرو)، جاء أميرهم الحسني إسماعيل بن يوسف الأخيضر إلى أخيضر (تنبيه، 381).

198) الأصل، الآية التاسعة من سورة ص، راجع ابن قتيبة، (231). (هامش لا معنى له).

199) البقلي، منطق، (40 ب). ابن باكويه، بداية، رقم (14)، الديلمي، سيرة ابن خفيف، (الجزء 6، 4)، لكن حمدًا ينفي ذلك.

200) الديلمي، المصدر نفسه.

201) هذا مشكوك فيه: لا يمكن أن يكون الحلاج قد ذهب إلى الهند قبل عام (292 هـ/ 904 م)؟

202) في بلد المناخسية: منجخيته = ملخِد.

203) براون، (Lit. Hist. Of Persia)، الجزء (1، 431)، هدلاند دافيس، عن (The Occult Review)، كانون الأول، (1905 م) والرومي، (1907 م)، (الصفحة 18،الهامش 1).

204) جوجندره ناث بهاتشريا (Jogendra Nath Bhattacharaya, Hindu castes and sects)، كلكوتا، (Thaker, Spink and Co)، (1896 م)، الصفحة (401). راجع فيما يخص اليوغا في مدراس: أكشوي كُمر داتّا، (Akshoy Kumar Datta, Hindu religious sects)، الجزء (2، 123)، وويلسون (Wilson, Hindou sects) الصفحة (133).

205) رحلة، فصل (4، 35).

206) راجع دون جيوفاني بوسكو (Don Giovanni Bosco)، في لومبارديا، القرن الماضي.

207) في الأهواز عندما هاجمه الجبائي بسببها، وفي مكة عندما انتقده النهرجوري.

208) بشأن (أبي عبد الله) كنية محمد (القشيري، 41 - 42)، لكن محمدًا بن محمد بن الحسين الطوسي صديق أبي عثمان الحيري (توفي عام 350 هـ/ 961 م: الجامي، 299 هـ) هو ابنه على الأغلب: عن (الروغندي) (كذا). السمعاني، (106 ب).

209) الكلاب السوداء = الشياطين، وفقًا للحديث (ابن قتيبة، 164).

210) تجب ملاحظة هذه الرمزية الغريبة للأنا، للنفس الأنانية، في شكل كلب أسود. لقد صححنا ترجمة (Pavet de Courteille) (Mmorial des Saintes، الصفحة 222) عن نيكلسون (The mystics of islam، 1914 م، الصفحة 40) (والمتن ترجمة لأن الأصل فارسي = تذكرة العطار).

211) هناك فكر أخروية: فقبله جمع عبد الرحمن بن الأشعث، الذي ظن أنه القحطاني، جندًا من الترك والغُزّ والخلج، متجهًا نحو بُست (المقدسي، البدء، الجزء 2، 164). وسيأتي الهاشمي الحسيني من خُتَن (المصدر نفسه، الجزء 2، 157).

212) كانت عاصمة هذا التركستان بين الآرال وإيله، بلاساغُن: في عهد تو - كيو الغربيين (552 - 650 م، احتلال صيني 650 - 716 م)، والتُرغِش (716 - 751 م، وانتصر عليهم

المسلمون، حينما ساندهم القرلُق على نحو مفاجئ ضد الصينيين)، والقرلق (= الخلّخ) (751 - 943 م)، والإلخانيين اليغما (943 - 1125 م) والغرخن الكرختاي (أحيانًا القره خِطاي عند الجغرافيين والمؤرخين العرب، وهي ثقيلة) (1125 - 1209 م، الاحتلال المغولي).

213) (A.v. gabain)، عن (Sitz. Pr. Ak. Wiss)، (1938 م) (مجلد 29)، (الصفحات 1 - 7، 1819 م) (رسالة من برجناديفه إلى مُكسا ديفا = هونتسانغ Huentsang، مشفوعة بإرسالية من القطن الهندي). وتطابق ماصين توقاش (في البداية شمال شان - سي، مجال سلطة الوي (تو - با) (عن ديني Deny).

214) مثل الأمير أحمد بن كيغلغ الطولوني السابق، والأمير محمد بن طغج الفرغاني (صديق الحسين بن حمدان، وفرّ معه عام 296 هـ).

215) البغدادي، فرق، (243،244)، بلوشت (Blochet, messian). الصفحة (44) (عن المهدي فيروز، ابن فاطمة بنت أبي مسلم: راجع الخصيبي، ديوان، عن شيخ فيروز، مخطوطة باريس 1570، ورقة. 8 ب)، صديغي، مينورسكي، خلج (BSOAS، مجلد 10، 2).

216) شافان بيليوت (Chavannes – Pelliot, JAP)، (1911 م، 554).

217) نشرها بافيت دو كورتيل على طريقة فاكسميلي (memorial des saints، باريس، 1890 م، الصفحات 386 - 392). وعن أبجدية الأويغور راجع بليوت، عن (Asia Major)، 1925 م. (ليس الفاكسيميلي الذي نعرفه اليوم (fac – simil رسائل الفاكس) وإنما هو نشر لصورة المخطوط).

218) عن المحمل (المانوي) لكلمة زندقة فيما يخص مذهب الحلاج الصوفي، راجع هنا الفصل الخامس، (2 - ب). ولنذكر بسهولة أن غلاة الشيعة (الطيارية والسينية) استقوا من مانوية المدائن مصطلحات تقنية استخدمها الحلاج لكي (يسمو) بها، فاستخدام الترك المانوية لكلمة (نوم)، أي الشريعة، يستحضر في أذهاننا (الناموس) الحلاجية أكثر من (الناموس) (= يونانية نوموس nomes) الهلنستية.

219) مركز ثقافي للكنيسة المانوية منذ عام (296 هـ) (تاريخ الطرد من العراق) محمية دبلوماسيًا بضغط السامي الأويغوري.

220) فيسديلو (Visdelou)، عن هيربلوت، (bibiliotheque orientale)، (1776 م)، ملحق. الصفحة (79)، ملزمة ثانية.

221) أ.ف. غابين، المصدر نفسه، (FKW. Muller sitz. Pr. Ak. Wiss) (1904 م) (11/ 2).

222) بلاد الطرفان، المسماة بنتابول (pentapole) بسبب مدنها الخمس (pente تعني خمسة باليونانية وpoli مدينة)، بنجكاث (بالصغدية = بيشبليق بالتركية)، وهو اسم أكثر قدمًا، ثم أسماها الصينيون (بي تنغ) (Pei – t'ing) (بلاط الشمال) عام (714 م) (وصفها سفيرهم وانغ ين تِه عام 982 م، وأطلالها على بعد 47 كيلومترًا غرب غوشن)، أما المدن الأربع الأخر فكانت أسماؤها: كوشو (تتريك لكاو - تشانغ الصينية (بيليوت) = سنانجكث بالصغدية،

إديقوتشِهري بالتركية، ثم قرَخواجا، ألبَطّا سلطان، أبسوس (= آفس = دَقيانوس - شِهري، بسبب السبعة النائمين (أهل الكهف)، وفقًا ل أ.ف. لوكوك، A. v. Lecoq, Chodscho، 1913 م، ورقة.الصفحة 4 ولوحة رقم 74، مسجد الكهف، على بعد 45 كيلو مترًا شرقي طرفان)، وسُلْمي (شمال شرق كوشو)، وجمَبليق (غربي بيشبليق)، وياتغِبليق (غربي جمبليق). وهي المركز الرئيس للاستيطان بين إيله والصين. سكنها أولاً السمرِّيون ذوو اللغة الطُخارية العائدة للسلت، وخضعوا لسلطة آسية (آس = ألين = الإيرانيين الشرقيين)، في حين اختلط أحد بطونهم، الهندو، سيث (= يه - تشه عند الصينيين، كُسانا عند الهندوس)، بالشاكَس (= الساس، الإيرانيين الغربيين) واحتلوا الأراضي الرعوية لليونان قبل زماننا بقرن، وسمّوها باسم موطنهم الأم (توكارستان). وبقي الطخاريون في طرفان وشكلوا دولة صينية مستقلة (507 - 640 م)، ثم جاء الترك الأويغور من بركول (640 م) وأسسوا إمبراطورية حقيقية تسيطر على كل الترك ابتداء من عام (744 م) (تدمير التو - كيو الشرقية)، وأصبحت مانوية ابتداءً من (762 م) (مع تسرّبات بوذية عميقة).

223) شافن - بيليوت، عن (JAP)،(1913 م، 189).

224) ياقوت، الجزء (1، 840)، راجع الجزء (4، 823).

225) دي غيغنس (De Guignes, Hist. Huns)، الجزء (2، 29).

226) أ.ف.لوكوك، مصدر سبق ذكره، لوحة (30 و38).

227) بشأن التوقيت، راجع غروسيت (Grousset, Hist. Ext - orient)، (1929 م). أما في الطبوغرافيا راجع مينورسكي، طباعة حدوده عالم (كُتب نحو 982 م)، (1937 م).

228) المسعودي، الجزء (1، 288، 299).

229) بارثولد، التركستان، (241، 256)، زمبور (Zambaur, Manuel)، (206).

230) بارثولد، المصدر نفسه، (176، 241، 264).

231) القشيري: تصحيح الإسفنجاني = الإصفيجابي (أخبار الحلاج، [رقم 13]).

232) بارثولد، (94) (أعمدة نسطورية إلى جانب رباط واشغرد (وايغرد/ واجرد أيضًا في الكتب العربية والأول أصحّ)).

233) ضغطت طخارستان، التي كانت البلخ عاصمتها في عهد القرلق الرعوية (= (القبائل الخمس، نو - شه - بي)، المفصولة عن التو - كيو الغربية) بين (582 و709 م)، على الهياتلة (= Hephtalites) فأبعدتهم إلى الغرب، إلى ما وراء طالقان ومروالروذ، حتى مرغاب، أيضًا، كان هناك نخبة من الترك القرلق في طالقان كما في البلخ، تعمل على أسلمة الترك المتفارسين في قرون الإسلام الأولى، والذين كسب الحلاج منهم جماعات كانت من بين الثائرين في عام (309 هـ).

234) لوسكوت (Lescot)، اليزيدية، الصفحة (93)، الهامش.(1 و3).

235) سيديكوف (Sidikov)، عن بارثولد (عقد الجمان) طشقند، (1927 م)، الصفحة (275) (تعليق ج ديني).

236) لربما رغب بالالتحاق، في كانسو، بأحفاد المجاهدين المسلمين الذين ذابوا في العرق الصيني بعد أن استجارت بهم سلطة تانغ عام (138 هـ/ 755 م) لمواجهة أهل التيبت.

237) نذكر بعده، محمدًا بن سفيان الكلماتي (توفي قبل 350 هـ: السمعاني، عن بارثولد، 255)، وأبا العباس الهاشمي (الخطيب، الجزء 3، 121، توفي عام 357 هـ) وسعيد الأوزبانيكَثي (توفي نحو 370 هـ، بارثولد، 256).

238) عبد الملك فرج، (Relat. Médico – hispano – maghrébienes)، باريس، (1935 م)، (53) (ابن زُهر، تيسير).

239) طبعة شكوفسكي، (190).

240) النسفي أو السجزي (توفي عام 331 هـ).

241) المقنّع.

242) ونفوذه ضئيل في فصوص الفارابي.

ز) نسبة إلى جابر بن حيان.

243) فسّروا كراماته بتقنيات طلاسمهم.

244) الحسن البصري في مواجهة الباقر وأولئك (الذين يكتمون العلم تؤذي ريح بطونهم من يدخل النار) (الطبرسي، الاحتجاج، 170).

ح) يستخدم ماسينيون (transmutation): وتعني تحوّل خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه (المنهل).

245) المحاسبي، ضد (الكلاب الخرساء) (تلبيس، 124)، ديوان، الصفحة (76)، رقم (40).

246) المسعودي، كلمة قرآنية (آ 15، سورة الأنعام) (عذاب)، (آ 37، سورة مريم: مشهد يوم عظيم).

247) أوراق.

248) قائمة «الفهرست»، (192، رقم 14).

249) نزول: الرواية (22).

250) يعتمد الإسناد الإلهامي في رواياته على سلسلة من المخبرين، هم من الأموات، وشهادة ظواهرهم الطبيعية، البادية للعيان، رمزية، (السجسج عن الفجر، البرق الخاطف، خضرة النبات وألوان الأنوار)، أو حقائق مكشوفة، (الفطرة، الكروب الكبير، اللوح المحفوظ): وذلك لتأكيد صحّة الحديث، وعظ الله (حديث قدسي) وليس وعظ النبي (حديث نبوي)، وهو ما يعطي قيمة قدسيةً طاهرةً لمشعر ديني ممنوح بهذه الطريقة. وكان محمد بن عكاشة وعبد الواحد الخفّاف قد لجأا وفقًا لعلي بن الحسن الصقلي (توفي عام 403 هـ)، إلى أسانيد تصعد إلى اللوح والقلم، عبر إسرافيل (المدراسي، ذيل اللآلئ، 4، 47).

251) أخبار الحلاج، رقم (45).

252) اختيارًا: وفي قراءة أخرى اختبارًا.

253) الذين ينكرون أمر الله.

254) الملطي، مصدر سبق ذكره.

255) راجع القشيري، الجزء (3، 181) = قائمة (الفهرست)، (192). نصّ اكتشفه كراتشكوفسكي، عن مخطوطة مختصرة قرائية فيركوويتش (4885) في المكتبة الشعبية في لينينغراد.

256) حرفيًا، هي إتمام الفروض القانونية. راجع بداية (إحياء).

257) يذكّر هذا التدرّج بتعليق المحاسبي (Essai، 222) على حكمة (البذّار).

258) يشير هنا إلى نص للجنيد.

259) راجع دفاتر الشرق (Cahiers du Sud)، رقم (175)، الصفحة (71) وما يليها.

260) مقدمات كتاب (الصيدنة في الطب)، طبعة ميرهوف، (1932 م)، الصفحة (13). (تكملة: «وإن كانت كلّ أمّة تستحلي لغتها التي ألِفتها واعتادتها واستعملتها في مآربها مع أُلّافها وأشكالها. وأقيس هذا بنفسي وهي مطبوعة على لغةٍ لو خُلّد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة في العِراب. ثم منتقلة إلى العربية والفارسية فأنا في كل واحدة دخيل ولها متكلّف، والهجو بالعربية أحبّ إلي من المدح بالفارسية. وسيعرف مصداق قولي من تأمّل كتاب علم نُقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه وكَسُفَ باله واسودّ وجهه وزال الانتفاع به إذ لا تصلح هذه اللغة إلا للأخبار الكسروية والأسمار الليلية»).

261) دور منطقة الجزيرة العليا، منذ زيارة جان نصيبين للرسول في الطائف (سورة الجن)، حتى تصنيع صابئة حرّان الإسطِرلاب القانوني لبني تميم في الكوفة (هنداني، جزيرة، 132) ولِ (المهدي الصابئي) يزيد بن أنيسة.

262) كلمة لابن وحشية. (وهي لشينبوذ الذي نقل ابن وحشية كتابه للعربية، فابن وحشية مسلم صريح راجع هامشنا أدناه).

263) راجع منشورات بول كراوس القيّمة، عن كتابات فهرست جابر (بين 250 إلى 330هـ، تاريخ آخر تصنيف قام به حسين نكد الموصلي).

264) افتتان النبي في بئر ذروان (ابن سعد، الجزء 2 – 2، 4 – 6).

265) رسالة إلى أنِبون (بول كراوس).

266) جابر، طبعة كراوس، الجزء (1، 344، 350، 369). راجع محمد باشا بشير (الأسطرباذي، تحت العنوان).

267) الملطي، تنبيه، طبعة ديدرنج، (73 – 74).

268) مطابقة: الملائكة الرئيسة السامية = الأرواح الكونية اليونانية = الأولياء المدبّرون في التشيّع.

269) راجع أرخيون (Archeion)، روما، (1932 م)، تموز – أيلول، (370 – 371).

270) راجع بول كراوس، عن (Der Islam)، الذي حاول تتبع نفوذ الرازي عند المعرّي، ومعاصره الثغوري، النصراني السابق اللاذقاني، ومؤلّف الاسترشاد الذي استخدمه الداعي مؤيّد الشيرازي (مجالس)، راجع مجموع، (182 – 185).

271) راجع هنا (راجع أخبار، رقم40 و50، رقم 2 من مجموع، 186، هامش 4). [نورد لاحقًا

شرحًا للطبقات العشر والأسباب الأربعة].

272) نصارى، أفلاطونيون: راجع الفهارس ههنا.

273) الحق المخلوق به.

274) Lib. De Causis, XXI.

275) أخبار، رقم (4)، أرسطوطاليس، الميتافيزيقيا، فصل (10، ف 3، 7 – 8).

276) سيكون السهروردي الحلبي أول من اعترف بأسبقية الحلاج في ذلك (هنا فصل، 9).

277) راجع بعد ذلك.

278) إله الآلهة، هيكل، ناموس، عدد ناقص.

279) فلاحة نبطية، عن بيكاتريكس (Picatrix) (المجريطي المزيّف، طبعة ريتر 1933 م، الصفحة 381) راجع طقس رأس الرجل المنذور، المحفوظ بالزيت في حرّان وآذربيجان (البغدادي، أصول، 321). (*) يبدو أن ماسينيون لم يطّلع على مخطوطة الفلاحة النبطية، وهو كتاب علمي جادّ بالمقارنة بكتب العلوم في ذاك العصر (مثل كتاب ‹حياة الحيوان› للدميري مثلاً)، بل اطّلع على كتاب (غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم) والمعروف بالاسم اللاتيني بيكاتريكس، وهو نسخ للفلاحة مع كم كبير من الزيادة والخلط والحذف، ما جعله مدخلاً لفهم طلسمات ذلك العصر. وقد اهتم به دارسو السحر الغربيون كثيرًا عندما نشر عام (1933 م) (بالعربية تحقيق ريتر) و(1968 م) (بالألمانية ترجمة ريتر وبلسنر). إضافة إلى أنه اطلع على مخطوطة مكتبة باريس (التي يذكرها في الأسطر التالية)، وهي مخطوطة ناقصة من الكتاب الأصلي، فظن أن القصة ناقصة منه أيضًا. بينما يشير بلسنر (في ترجمة غاية إلى الألمانية عام 1968 م) أن قصة الحلاج هي من كاتب غاية على الأغلب. ولم أستطع الوصول حتى الآن لنسخة (1933 م) العربية، بينما اطلعت على الألمانية وفيها الرواية التي يوردها ماسينيون مترجمة، وطبعة القاهرة العربية بتحقيقَ محمود نصار وهي خالية من الرواية. فاعتمدت على ترجمة ماسينيون (عن العربية إلى الفرنسية) وعلى تحقيق د.توفيق فهد لكتاب ابن وحشية الأصلي فوجدت (بعد مراجعة الكتاب كاملاً . .) النص الآتي: (وأما السحرة فإنهم يزعمون أن البطيخ إذا زُرع منه شيء في جمجمة إنسان وغُطّي بالتراب ثم دفنت الجمجمة في الأرض وسُقيت الماء دائمًا على ما يسقى البطيخ، أنّه يخرج من ذلك الحب أصل وأن ذلك الأصل يحمل بطيخًا من أكل منه لم ينضرّ ولم ينفخه ولم يرطّب معدته وإن حبّ هذا البطيخ وقشوره إذا جففا وطبخا وطُلي بهما الوجه، حسّنه وأظهر فيه لونًا حسنًا جميلاً، وحدث فيه بهاء ورونق). وهذا النص هو لشينبوذ (مؤلف الكتاب الأصلي) ويبدو أن كاتب غاية الحكيم، قد أضاف من طرفه قصة الحلاج ونسبها إلى ابن وحشية (مترجم الكتاب من الكسدانية إلى العربية). أخيرًا، في الترجمة الألمانية القصة في عام (312 هـ)، وليس (311 هـ).

280) المصدر نفسه، مخطوطة باريس (2803)، ورقة. (286 أ). (*) هنا يعود ماسينيون إلى النص الأصلي فيقرأ تعليق ابن وحشية الطويل، ومنه:) . .فكيف ونحن نراكم كلّكم تتعرضون

للناس وقت عريّكم، حتى يُتصدق عليكم بالخلق من القمصان أو بالمدرعة من الصوف؟ بل أنتم قوم جهلتم معرفة الله تعالى وكيفية أفعاله).

281) نسّاك أزدها (غوتشميد Gutschmid, ZDMG، 1861 م [الصفحة 1]). المصدر نفسه، ورقة (22 ب – 23 ب) (راجع نولدكه Noldke, ZDMG, XXIX (1875 م)، الصفحة 454).

282) يفرّق الدرزة، بتأثير من الفلسفة الهلنستية، الأرواح غير المادية من الأجسام المادية الجامدة، المؤلفة من أربعة عناصر، بينما تخضع غلاة الشيعة للثنوية المادية المانوية، فتقبل بالتركيب، بالاختراق المتبادل للأصلين الاثنين – أجساد من الظلمات (التي هي شياطين مخثّرة أو بقاياها (ثفلها) = النساء)، وأرواح نيّرة (الأجساد البادية للأئمة والأخيار).

ط) Occasionnalisme: مذهب المناسبات (مذهب قائل إن المخلوقات هي وأفعالها (مناسبات) لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق). (المنهل).

283) القشيري، فصل (4، 49) (راجع السلمي، تفسير، قرآن، سورة يونس، آ 35)

284) راجع فناء الوسائط (في الفهارس).

285) «الفهرست»، (192)، كما هو عند ابن عربي.

286) راجع أدناه.

287) السلمي، جوامع، رقم (6 – 7) (عن Essai). وجوه (السلمي، تفسير، سورة الفرقان، آ2).

288) على أنه أستاذه.

289) السلمي، تفسير، (87)، الطواسين، (9، 12).

290) البيروني.

291) كراوس، رزينة (Raziana)، الجزء (2، 44 – 45).

292) وصفها الحلاج بطريقة نفسية داخلية، على مبدأ فعل التجلّي الصوفي في العنصر.

293) الطواسين، [الصفحة 1].

294) المسعودي، جابر، طبعة كراوس، الجزء (1، 36).

295) راجع أنفًا.

296) راجع الفهارس في: أهل، أصل، عين – ميم، فرع، حاجز، خط الاستواء، لاهوتية، معنى، ميم، ناسوتية، نور شعشعاني، روح ناطقة، شبح، تجلّي، تلبيس، ياهو، ياسين، يتيم، ألف مألوف ومقطوع.

297) 28 + لام – ألف راجع (Essai)، (80 – 83)، ومقدمة أخبار، طبعة (1936 م)، الصفحة (49).

298) راجع سلمان باك، (35 – 39).

299) مصطلح قرآني، وأصبحت مصطلحًا اختصاصيًا في وقت مبكر جدًا.

300) سلمان باك، (18 – 19).

301) مقدمة أخبار (4)، طبعة (1936 م)، الصفحة (50)، الهامش (5).

302) ليس الفرعان سوى واحد، محمود – علي، على أنهم كأعضاء من أهل الكساء الخمسة (أم الكتاب، الكاشي، 2)، أي شخصيات أرضية (معلّمة بالحبر الأسود).

303) ليس الأصلان سوى واحد، هو سلمان - أبو الخطّاب (صيغة من أم الكتاب)، أي شخصيات سماوية (معلّمة بالحبر الأحمر، وفقًا للاستعمال الدرزي).

304) «الفهرست»، راجع سلمان باك [الصفحة 35 - 37، راجع أيضًا الطواسين، رقم 8، الصفحة 100].

305) الطواسين [الصفحة 105 والصفحات 165 - 166].

306) هنا [فصل. 14، و4 ـ أ].

307) المصدر نفسه.

308) (آ 25) من سورة الكهف، حسين الحمداني، عن (DI).

309) اسم مذكر (راجع سورة فاطر، آ1) واسمها يعبّر عن أن فاطمة، التي يتّحد فيها محمد وصهره علي، هي الفطرة، إشارة قدر الأخيار («أم الكتاب»، ترجمة إيفانوف، الصفحة 460، قصيدة للخصيبي).

310) الطبري، شاردَن (Chardin).

311) قصيدة.

312) اعتدال، (الجزء 3، 52)، وفيه تفنيد ودحض. عقيدة البربهاري الحنبلي (توفي عام 329 هـ العكري الجزء 2، 321): (والإيمان بالمسيح والإيمان بنزول عيسى صلى الله عليه وسلّم، ينزل فيقتل الدجّال ويتزوج ويصلّي خلف القائم من آل محمد صلى الله عليه وسلّم).

313) حسن الزيات [الصليب في الإسلام] (49 - 50) (ثورات 421 و482).

314) يصرّ الحلاج على هذا (أهل، عن طاسين اليتيم، عن ديوان [الصفحة 17 (10)]، وكذلك ابن عربي الذي سيستخدم الترمذي (راجع الفهارس).

315) عاش قرب طالقان.

316) هنا [فصل14، 4 ـ أ].

317) إسناد أخروي قديم.

318) نقص في الترجمة راجع أدناه.

319) تدوير (عن الرسالة 9 من رسائل، الصفحة 98) (راجع السيوطي، خبر دالّ، 22 - 23)

320) الهجويري.

321) الفرّا، طبقات. تحت عنوان: علي بن محمد بن بشّار، توفي عام (313 هـ): رأي أحمد البرمكي.

ي) تعني بالعربية كتب المقالات الأربعة. وهو معروف عند العرب باسم كتاب الأربعة، وقد شرحه عمر بن الفرخان وفقًا لابن النديم.

ك) لم أستطع الوصول إليه، وقد استعنت في تعريب المصطلحات بكتاب البيروني، الآثار الباقية.

322) أقل بقليل من (20) سنة: (15) تشرين الثاني، (570 م) . .. (16) تشرين الأول (630 م) . .. (28) آذار (670 م) . .. (15) آب، (769 م) . .. (6) تشرين الأول (828 م) . .. (26) تشرين الأول (928 م) . .. (6) تشرين الثاني (1047 م) . .. (25) أيلول (1246 م) . .. (15) كانون الثاني (1623 م) . .. (12) آب (1742 م) . .. (22) تشرين الأول (1861

م) . . . (20) نيسان (1881 م) . . . (15) شباط (1941 م).

323) تصحيح هامشي: (31) كانون الأول (868 م) (263 درجة).

324) تصحيح هامشي: (20) آب (888 م) (145 درجة).

325) تصحيح هامشي: (25) آذار (908 م) (13 درجة).

م) راجع شرحًا لها فيما يلي (س في المتن أي مجهول).

326) تصحيح هامشي: (26) تشرين الأول (أو 10 كانون الأول) (928 م) (268 درجة).

327) يعطي (26) آذار: زحل (157 درجة 52 ق)، المشتري (36 درجة 55 ق)، مارس (346 درجة)، الزهرة (131 درجة)، عطارد (121 درجة). القمر (331 درجة)، الشمس (10 درجة 56 ق)، الدور الصاعد (50 درجة 25 ق).

328) أساس، ونعرف اليوم أن سببها هو اهتزاز محوري خفيف لكوكب الأرض.

ن) أوردها المؤلف باليونانية فقط.

س) (Thesis) باليونانية هي (Thé (se)) بالفرنسية = طريحة بالعربية. - و(anti - thése) هي النقيضة و(synthése) هي الشميلة - و(mèlo)- باليونانية بادئة تعني موسيقى أو لعب. فتكون (Mélothésie) والحالة هذه عصيّة على العربية والفرنسية. والمقصود هنا هو أنها ليست من طرائح اللغو بل طريحة لرياضة العقل. مع الأخذ في الاعتبار أن ترجمتها على أنها (طريحة لغو) لا يصدق دائمًا.

329) راجع المشكلة قبل - المذهبية للقسم والنذر.

330) الشاهد الذي ينطق بالحق (مسيحي) (آ 42 من سورة ق).

331) التوبة (48)، يوسف (51)، الإسراء (81).

332) (آ 48) من سورة القصص، (آ 28) من سورة فاطر.

333) (آ 39) من سورة النبأ، (آ 17) من سورة الشورى، (آ 78) من سورة الزخرف.

334) (آ 33) من سورة يونس.

335) آلام طبعة أولى، (569 م) [هنا فصل 12، ذ - ت]. تهانوي الصفحة (329) (الحق: مطابقة الحكم للاعتقاد) والصفحة 848 (الصدق: مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأً).

336) الكيلاني، غنية، (الجزء 2، 174).

337) ابن حزم، إحكام، (41). (تتمة: «ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحدّ فاسد بأن يقول: الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًا»).

338) ابن عربي، فتوحات.

339) أول فيض إسماعيلي (كوني) غير مسبّب.

340) العطار، الجزء (2، 87، 140).

341) تهانوي. (333) (حق = ذات، حقيقة = صفات).

342) ابن حزم، إحكام، (41). (بقوله: «وقد رأينا من يفرّق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى

على ذي فهم ينصف نفسه»).

343) الخياط، انتصار، (29)، القاسمي (43، 99). ثانوي (331).

344) أخبار، رقم (5، 26 ـ 28، 35، 48). وقبله ابن حزم أيضًا: المصدر نفسه، (41) (الأشعري، عن ابن الدعي، تبصرة). (عن ابن حزم عسى يزيد في توضيح الفكرة (بتصرّف): إن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم. فرضاء الله تعالى بهما باطل. وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فصحيح ثابت ولا شك فيه).

ع) ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ (الأنعام آ73) (ويلاحظ القارئ عدم ارتباط ما هو وارد في المتن بهذه الآية الكريمة التي تتحدث عن العزيمة (كن)، كما يلاحظ أن القوسين اللذين يتضمنان الإحالة من صنع محرري الكتاب وليس مؤلفه، والخطأ في هذه الحالة أكثر احتمالاً).

ف) يسميها ماسينيون هنا ليلة النفس الثالثة وهي في بحثه ـ المعنون (نصوص إسلامية لربما كانت متعلقة بليلة الروح)، في (O.M)، الجزء (2)، الصفحات (397 – 402)، تحمل اسم ليلة الروح الثالثة، والبحث المذكور من تاريخ (1938 م)، بينما يعد آلام أحدث من ذلك زمنيًا، وفيه حصر ماسينيون استخدام (Âme) للنفس و(Eesprit) للروح على نحو شبه مطلق.
ويتكلم في البحث عن ليال القديس يوحنا الصوفية الثلاث فيسمّي الأولى ليلة المعنى والثالثة ليلة الإكمال. ويتوسّع في الهامش فيربط بين ليال ثلاث وإشارات ثلاث، على هذا النحو: يمكن على الأغلب إيجاد تواصل، معنى بمعنى، بين الثلاثية الحركية في (الليالي الثلاث) و الثلاثية الأستاتية في (الإشارات الثلاث) (APHORISME، رقم 244 من الترجمة الفرنسية عام 1903 م): (التجرّد عن كل ما يحدث هو (ليلة) للذكرى والأمل. (البحث عن الكمال) هو ليلة للعقل والعقيدة. (التوقف عن التأمل الاستدلالي هو ليلة للإرادة والعشق.

ص) يقول ماسينيون هنا (نظرة أخيرة). من قول إبليس الوارد في الكتاب العزيز: رب أنظرني إلى يوم يبعثون. (الأعراف، آ 14). ولعلها الآية التي قصد محررو الكتاب تضمينها آنفًا.

ق) الأصح حُمس، مفردها أحمس: وهو لقب قريش وكنانة وجديلة ومن تابعهم في الجاهلية لتحمسهم في دينهم، أو لاعتصامهم في الحمساء، أي الكعبة. (الفيروزآبادي).

345) ابن حزم، نفس المصدر، الجزء (8، 279)، الحلبي، إنسان، الجزء (3، 297)، ابن سبعين، عن ابن تيمية، سبعينية، (93).

346) (الناس) (آ 95 من سورة البقرة)، ربيع بن حبيب (من الخوارج)، مسند، الجزء (2، 231).

347) وفقًا للشافعي (الكيلاني، غنية، الجزء 2، الصفحة 28 وما يليها).

348) (حل) (ابن حزم، محلّى، الجزء 7، 188)، ياقوت، (الجزء 4، 392).

349) تصدر خطبة العيد (باسم السلطان الأعظم) (ابن رشد، نهاية، الجزء 1، 204): على جبل الرحمة، ويلقيها قاضي مكة.

350) (الدم) (ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، راجع تهذيب التهذيب، الجزء 3، 253 - 254).

351) (ركعتين) (مَثَل مغربي، عن جياكوبتي Gicobetti، روايات ملغزة Receuilles enigmes، رقم 608، يضع مكانهما في منى: على عكس ربيع، مسند، مصدر سبق ذكره، ويشير الحلاج مستبقًا عن (وضوئهما) المحقق (بالدم) في منى).

352) (تعبئة) (عامر الحافظ، رسالة الحج، طبعة الإسكندرية، 1935 م، 22 - 25، 33، 39 وما يليها). ولا يقبل الظاهرية بالحج بالإنابة (ابن حزم): عكس كل المذاهب الأخرى.

353) (شهود): يوم عرفات هو الشاهد القرآني (آ 3 من سورة البروج): ابن رجب، لطائف، (291): ومن ثم (حقيقة الإخلاص) (البطنوني، 158 وما يليها): السلسل الإسماعيلي.

354) ابن رجب، لطائف، (292).

355) إكمال) وفقًا لعمر (ابن رجب، لطائف، 285).

356) أفضلية): راجع ابن رجب، لطائف، (292)، ابن عابدين، (الجزء 2، 274). ويعطي مالك الأفضلية للمدينة على مكة (ابن حزم، محلّى، الجزء 7، 279 - 290). وعند الإسماعيلية، للمدينة حرم محدد (قاسم النعمان، دعائم).

357) (أبدال) (أبو طالب المكي، قوت، الجزء 2، 120). (وإليك نسخة عربية عن الفكرة لا تشفعها كل هذه التوثيقات (عن قوت): «وحدثونا عن علي بن الموفق قال: حججت سنة، فلما كانت ليلة عرفة بِتّ بمنى في مسجد الخيف، فرأيت في المنام كأن ملكين قد نزلا من السماء عليهما ثياب خضر، فنادى أحدهما صاحبه: يا عبد الله، فقال الآخر: لبيك يا عبد الله، قال: تدري كم حجّ بيت ربنا في هذه السنة، قال: لا أدري، قال: حجّ بيت ربنا ستمئة ألف، فتدري كم قبل منهم، قال: لا، قال: قبل منهم ست أنفس، قال: ثم ارتفعا في الهواء فغابا عنّي، فانتبهت فزعًا فاغتممت غمًّا شديدًا وأهمّني أمري فقلت: إذا قبل حجّ ست أنفس، فأين أكون أنا في ستة أنفس، فلمّا أفضنا من عرفة وبتّ عند المشعر الحرام، جعلت أفكر في كثرة الخلق وقلة من قبل منهم، فحملني النوم فإذا الشخصان قد نزلا من السماء على هيئتهما، فنادى أحدهما يا عبد الله، قال: تدري كم حجّ بيت ربنا، قال: نعم ستمئة ألف، قال: فتدري كم قبل منهم، قال: نعم، ست أنفس، قال: فتدري ماذا حكم ربنا في هذه الليلة، قال: لا، قال: فانه وهب لكل واحد من الستة مئة ألف، قال: فانتبهت وبي من السرور ما يجل عن الوصف» . . ثم يستطرد المكي شارحًا: « . .فلم يذكر السابع وهو قطب الأرض والأبدال كلهم في ميزانه، ويُقال إنه هو الذي يُضاهي الخضر من هذه الأمة في الحال ويجاريه في العلم . . فإنما لم يُذكر، والله أعلم، لأنه يوهب له من مات ولم يحج من هذه الأمة لأنه أوسع جاهًا . . وأنفذ قولاً في الشفاعة من الجملة»).

358) (آل صفوان) (ابن قتيبة، معارف، 26)، ويبدو أن عائلة العباس استأثرت بعد ذلك بالإفاضة بالناس. وكان زوج خديجة الثاني من تميم.

359) (المستغيث) (الحلبي، مصدر سبق ذكره، الجزء 3، 300).

360) (الطهور (الختان) هو إجراء لا يقتصر على عرق من دون آخر، وقد خُتن إسماعيل ببلوغه الحلم (سنة لا فرضًا). وعن رمزية مناسك الحج قارن الشبلي (عن البقلي، تفسير، الجزء 1، 107، حيث الجملة على عرفات مبتورة) مع الإسماعيلية (خشب، ناصر خسرو، 216).

361) بين تلامذته الخراسانيين خاصة (الفارسية).

362) كان الحج في وقتها في تشرين الثاني، لربما كان ذلك على ضوء المشاعل (Gaud. – demombynes، الحج pélerinage،261). راجع الشبلي يوم الوقفة: في حلية، (الجزء 10، 368).

363) نص كامل عند العطار، تذكرة (الجزء 2، 139). والجملة الأولى معطاة عن أبي بكر النسّاج (ثم عن الخليفة أبي بكر، كذا) في عين القضاة الهمذاني، تمهيدات، مخطوطة ملحق فارسي (1356، 76 أ)، مخطوطة الهند (445)، ترجمة تركية (35 ب). وقد أصبح حديثًا نبويًا (كتاب ‹الصحائف›، الجزء 19، عن التهانوي، 850).

364) لهذه الجملة نسخ مختلفة (مضمّنة هنا)، عن البقلي، منطق (39 أ) = شطحيات، مخطوطة (ش أ 132)، البقلي، تفسير. رقم (17) (أصدقاء وأعداء: راجع ابن سبعين، ذيل خاتمة كتاب الإحاطة ((السلام على المنكِر والمسلم)، والششتري، ذيل خاتمة كتاب مقاليد، ورقة443).

ر) يوجد جزء من هذا الدعاء بالفارسية وحسب، في تذكرة العطار، لذلك جمعنا ما هو موجود بالعربية من مصادره المذكورة، أما الباقي فعربناه عن الفرنسية.

365) توجد هذه الجملة الثالثة عند الكلاباذي، التعرف، رقم (29)، الكلاباذي، أخبار، مخطوطة باريس (5855، 87 أ)، مع تعليق، السلمي، طبقات، رقم (11): ترجمة عن الهروي.

366) راجع ابن حنبل، في محنة ((اصنع بي ما تشكرني عليه) ابن الجوزي، ‹مناقب›، 294، ثمامة، عن الفخر الرازي، تفسير، الجزء 4، 129، غرو Grou, manuel، 306).

367) علّق على هذه الجملة علي الوفا (حقيقة الشكر الكامل أن يشهد العبد شكره لله تعالى من الله ومن شكر فإنما يشكر لنفسه فافهم، ولا يشكر الله حقيقة إلا الله. والعبد عاجز عن ذلك (الشعراني، ‹لواقح›، الجزء 2، 29).

368) جياكوبيتي (Giacobetti)، مجموع النوادر العربية الشعبية Recueil d' nigmes arabes) populaires). 1916، رقم (608).

369) الوقفة هي إكمال الدين، والمغفرة (العتق من النار) وإتمام النعمة (ابن رجب، لطائف، 287). على عكس ابن حنبل (الذي يقول إنه العاشر من ذي الحجة = النحر، مع أبي داود والنسائي). ويقول جابر إن التاسع هو اليوم الأفضل (أعظم الأيام عند الله يوم النحر) (المصدر نفسه 290)، ولا يصام ففيه زيارة إلى الله (لأنهم زوّار الله وأضيافه، ولا ينبغي للكريم أن يجوّع أضيافه) (ابن عُيينه: المصدر نفسه، 290) فهو يوم نزول الله (يباهي الملائكة بالمعرّفين، (ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء) المصدر نفسه 292)، يوم الدعاء الكامل (ابن منده: المصدر نفسه 295).

إنه التصوّر السابق لزيارة الأخيار لله في يوم الجمعة في الفردوس (وأما أعياد المؤمنين في الجنّة

فهي أيام زيارتهم لربّهم عزّ وجلّ) (المصدر نفسه الصفحة 289: دخول الجمعة في التعريف) (قال بن عباس: إن آية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم . .﴾ قال: نزلت في يوم عيدين، يوم جمعة ويوم عرفة).

4) في بغداد: حماسة الدعوة والإدانة السياسية

1) أخبار، رقم (40 و42 و39).

2) الخطيب، (الجزء 7، الصفحة 390، تلبيس، 258).

3) الخطيب، (الجزء 14، 390)، بن القارح.

4) الخطيب، (الجزء 1، 273).

5) الهجويري، كشف، ترجمة (الصفحة 150).

6) الطوسي، الغيبة، (251) (في دار ابن يسار مستشار السيدة).

7) رحب بها فيه الكفاية، لأنه احتوى على فناء للطواف حول كعبة مصغّرة.

8) لغة السين عند الإسماعيلية في براثا.

9) نقد بغداد: ياقوت، (الجزء 1، 691)، في مديح بغداد، متأخّر، (ياقوت، الجزء 1، 685)، تدميرها محفوظ للمهدي (الخصيبي). النعماني، غيبة، (73 – 75): دمار الري (= الزوراء) ثم بغداد (= المزوّرة): سيظهر زنجي يدّعي أنه علوي في سنة الغيبة: بغداد (دار الفراعنة، مسكين الزبابرة، مأوى ولاة الظلمة، أم البلاء، أخت العار). الخصيبي، بداية، (282 أ): سيأتي الحسني من طالقان (الديلم) ويدمّر بغداد.

10) أرشيف أُحرق عام (315 هـ).

11) سترِك (Streck, Alt. Landasch)، (15 – 16).

12) رأى هذا سترِك (51).

13) فُرضه (سالمون، 97، 120، لسترنج، 89).

14) لم يكن هناك سوى باب شعير واحد (لسترنج، 139).

15) أصلح لسترنج (الصفحة 56، لوحة 4) ما ذكره سترك، وبدقة شديدة، وكانت حديقة نجمي قرب قصر عيسى، كما سوف نرى.

16) (سورين) (راجع سالمون، 113 – 114)، الطبري، (الجزء 3، 906 و909 و916 و2251)، ياقوت، (الجزء 1، 799)، و(الجزء 3، 185).

17) (نشوار)، (الجزء 1، 74 – 75): بعد عام (308 هـ).

18) الصابي، (371 و435 و564 و482 و483)، وسيشرح مسكويه اسم (باب الطاق) بطاق أسماء (الضفة الشرقية). (وباب الطاق على الضفة الشرقية (نشوار، الجزء 1، 221) والورّاقون هناك بعد عام 300 هـ).

19) وشيعة من النوبختية (الطوسي، غيبة).

20) سترِك، (107).

21) هيثم السهارسوجي (اليعقوبي، 247 - 248). وكان هناك قطيعة أم جعفر ثانية (= القرار، غربي السراة: حيث نهر أبي عتّاب، سترك، 108، وسالمون، 114).

22) من وصف لمسجد عتّاب (وقصر أبي كاب): الجاحظ، الحيوان، (الجزء 3، 8).

23) وكان موقعًا للزيارة، واعتاد السمنون زيارته (حلية، الجزء 10، 311).

24) اسم عتيق للمقبرة، تقليدي في مكة والكوفة، لربما كان هنا الكناسة؟.

25) (الفواتي، 184) أو مقابر الشهداء الحنفية (كذا).

26) التسمية ذاتها في الرقّة (مقابر أهل صفّين، التنوخي، الفرج، الجزء 1، 183) وفي الفسطاط (ياقوت). وسُمّي موقعهم في بغداد المستجدّة (مصطفى جواد، الجواهر المضيئة، الجزء 2، 99، الصفدي 2064، 114 ب).

27) الخطيب، (الجزء 1، 126 - 127) (راجع الجزء 1، 190) = سالمون، نص، (87)، ترجمة. (74 - 75)، ياقوت، (الجزء 4، 586)، ابن الجوزي، مقابر بغداد، (29).

28) يسميهم الهروي، مخطوطة باريس (5 . . .)، ورقة (35 أ)، (قبور الشهداء الحنفية) ويعيّنهم في الشنيزية، لأن مقابر قريش تسمّى (الشنيزي الصغير)، ولا تعني الحنفية بالضرورة فقهاء المذهب الحنفي (المدفونين في الشنيز، جواهر مضية، (الجزء 1، 194، 207، 287، 350)، (الجزء 2، 48، 141)، وقد عيّن مصطفى جواد ستة، أكيدة كلها لكن لا شهداء بينهم)، لكن يمكن أن تشير إلى مسلمين أتقياء (دين حنفي)، أو أنصار كيسانية لمحمد بن الحنفية.

29) الخطيب، المصدر نفسه = سبط بن الجوزي، مرآة، (الطبعة 1907 م، الصفحة 109، عام 536 هـ). راجع ابن العديم، مخطوطة باريس. (1666، ورقة. 46)، البنداري، مخطوطة باريس (6156، ورقة 26، 57 - 58)، ياقوت، (الجزء 7، 595)، الدبيثي، مخطوطة باريس (5921، ورقة 17 - 18، 55 - 56)، و(5922، ورقة 178 و191 - 192) (مرجع يعود لمصطفى جواد).

30) أحسن الوديعة، (الجزء 2، 225) (راجع محمد قاسم الحلّي، فُلك، 326، ابن بطوطة، 141)، ابن الساعي، (الجزء 9، 189، 259، 295)، ابن جبير، (226) والبندنيجي، (497) (= الباشية).

31) ظنه لسترنج خطأً أنه قبر زبيدة. أما المنتقى، فقد وجدت صعوبة في الاتفاق مع الشيخ الألوسي على أنه مطابق لبراثا (المتوضعة في قلب الكرخ، راجع مهمة Mission، الجزء 2، 102 - 103، ولسترنج، 165، 350، 352 هامش).

32) الصابي، (262)، عُريب، (64).

33) عُريب، (61)، الصابي، (179، 210 - 211)، لسترنج، (221).

34) مخطوطة باريس (1570، ورقة 34 أ، راجع الصابي، 287).

35) مسكويه، (الجزء 1، 193) (عام 317 هـ)، التنوخي، فرج، (الجزء 2، 169)، سبط بن الجوزي، مخطوطة باريس (5909، ورقة 119 ب) (سنة 306 هـ).

36) عُريب، (127)، لسترنج، (223).

37) مخطوطة باريس (1570، ورقة 35 أ) (بني الرمّان)، الهمذاني، مخطوطة باريس (1469، ورقة 17 أ). في باب خراسان، دار الهجرة (الصابي، 242). في باب البصرة، قرب دار أبي القاسم التنوخي (اشتراها نازوك عام 311 هـ: مخطوطة باريس 1570، ورقة 35 ب) (الصابي، 423).

38) الخطيب، (الجزء 7، 456).

39) مسكويه، (الجزء 1، 247، فيشل، 10 هـ).

40) الأغاني، طبعة ثانية، (الجزء 13، 125).

41) لا تخلطها مع آمرية الشرطة على الضفة الشرقية (الطبري، الجزء 3، 1663 - 1665: عام 252 هـ = دار علي ابن جهشيار، على الشرطة وقتذاك)، الهمذاني، مخطوطة (1469).

42) مضرب عام (277 هـ) (الطبري، الجزء 3، 2116)، معسكر عام (450 هـ).

43) عن الكناني، قاموس الشعراء، سترك، (68)، الخطيب (الجزء 1، 79، 91، 95).

44) = المُتَرَف، راجع الطبري، (الجزء 3، 1521 - 22)، عُريب، (61)، التنبيه، سالمون، (110).

45) باب الطاق، وهو طاق أسماء (ضفة شرقية) وليس طاق حرّاني (ضفة غربية، حيث تُباع الكتب، ‹الفهرست›، 150).

46) الخطيب، (الجزء 1، 121) = سالمون، نص، (79)، ترجمة (167).

47) آلام، طبعة أولى، (121).

48) الخطيب، (الجزء 4، 323)، الفرّا، (293).

49) الرضي الطاووسي، طرائف، (103) (مقطع في ثابت بن سنان)، الأثير، (الجزء 8، 230)، مسكويه، (الجزء 1، 322).

50) ابن الساعي، مقابر بغداد (تحت عنوان مقابر قريش)، عن ابن جنيد، شد الإزار، 14. وقد جرى الظن بزيارة الله الحق لها مرة في العام (الفرّا، 454).

51) مهمة، (الجزء 2، 101 - 102).

52) التنوخي، ‹نشوار›، (الجزء 1، 65)، ‹الفهرست› (262)، (كتاب فضائل بغداد وأخبارها).

53) ‹الفهرست›، (153).

54) مسكويه، (الجزء 1، 157، 186)، ابن بابويه، غيبة، (146، 191)، الفرج، (الجزء 1، 103)، إشارة في الصابي، (375).

55) الصفدي، الوافي (تحت عنوان يزدجرد) راجع حاجي خليفة، كشف، طبعة فلوجل، (الجزء 2، 120)، رقم (2179).

56) رغيفين وتمرات (ابن الحربي، الفرّا، 5).

57) أ.جيوفروي (A. Geofferoy, Arabes pasteurs nomades)، باريس، (1887 م) (رقم 54 من طباعة (Le Play, Les ouvriers des deux mondes) = هامشنا رقم 8).

58) جوسن (Jaussen)، الصوالحة (Les sualha) (في مَدَبَه)، باريس، (1914 م) (كُتيب رقم

114 من مجموعة ديمولين Demolins، العلم الاجتماعي La science sociale).

59) غرابينيت (Grapinet)، في نشـرة المغرب الاقتصادية (بالفرنسية)، رقم (1) (اقتباس في هوفهير Hoffherr, Revenues et niveaux de vie indignes au Maroc، 1934، الصفحة 15)، غوديهار، (Bulletine inst. Hyg)، المغرب، (1933 م).

60) الصابي، (286)، نص غير كامل (كريمر، Ein. 51، هامش 1)، تجب تكملته من مخطوطة باريس (1570، ورقة 33 ب)، عن (المستغلات في مدينة السلام وعليها نحو (13000) دينار في كل شهر).

61) جابي هذه الضريبة (sitophylacte)(*) التي ارتفعت عام (330 هـ) إلى (5) دنانير على الكور: فضل بن الحسن الواسطي حتى عام (297 هـ)، وعبد الوهاب بن ماشاالله بين (297 و311 هـ) وأعدم في (311 هـ) لخيانته الوزير ابن الفرات الذي استأثر بهذا المصدر منذ ابن البلبل (الصابي، 213). (*) يوناني: (sito) القمح و(phylacte) حارس. وهي وظيفة لخمسة عشر من كبار أثينا، كانت مهمتهم منع الناس من شراء ما يزيد على حاجتهم من القمح حتى يبقى متوافرًا، لأن أثينا كانت في أرض قليلة الخصب.

أ) (315.276.000) كيلو غرام في الواقع، ولربما هو خطأ في الطباعة، لأن حسابات لاحقة تقوم على أساس هذا الرقم

62) يقلّص الجو الحار في بغداد الاستهلاك عن فاس بمقدار (1 إلى 6) تقريبًا. ولا نستطيع، على العكس، الاحتجاج بالمتوسط الفردي لابن باريس (بين 450 و474 غرامًا من الخبز بين (1845 – 1860 م): روبرت دو ماسي Robert de Massy Des halles et des marchés de Paris، (1862، 135 – 136)، لأن الباريسي يضيف اللحم إلى الخبز عادة). ويساوي اللحم قياسًا بالخبز (6) أضعاف القيمة عام (415) (بيكر).

63) وهو ما يكلّفه (66) دينارًا، (6) لكور الخبز (كور الخبز 50 + 33 ٪)، (1.15) درهم لعشرة أرطال (= 397 كيلو غرامًا) من الخبز عام (303 هـ).

64) في استنبول، 585 غرامًا عام (1815 م).

65) Des halles et marchés، الصفحة (66)، (75) كيلو غرامًا من القمح بـِ (20.66) فرنكًا تعطي (57) كيلو غرامًا من الطحين المباع بـِ (21.66) فرنكًا (المصدر نفسه، الصفحة 111)، بزيادة (37 ٪).

66) اليعقوبي، (254).

67) التنوخي، (نشوار)، الجزء (1، 66)، سالمون، (164).

68) غرابينيت (Grapinet)، في (Hoffherr)، المصدر نفسه، الصفحة (15).

69) التنوخي، (نشوار)، الجزء (1، 66).

70) التنوخي، (نشوار)، الجزء (1، 65).

71) تُثبت هذه الكمية المحصودة في الواقع أن الجريب ليس قطعة أرض زراعية مربعة الشكل، بل

هي على شكل لسان بِ (26) ذراعًا (مكسّر = 0.60 متر) طول مضروبة بِ (6) أذرع عرض (من أراضي الطمي) = (2160) مترًا مربعًا (راجع الخوارزمي، عن سالمون، نص، الصفحة 74 هامش 2) و راجع الفدّان المصري (1200 ذراعًا 630 ذراعًا).

72) Des halles، الصفحات (117، 123، 130، 131).

73) هنا آنفًا.

74) الطبري، الجزء (3، 1661).

75) مسكويه، (الجزء 1، الصفحة 73) (8 أرطال من الخبز بدرهم واحد)، والصفحة (75) (خُفّض كور القمح من 55 إلى 50 دينارًا).

76) الأثير، السنجاري، شاهي.

77) كريمر (Ein) (42)، هامش (2)، ظنه بقيمة (1/ 15) شي[بي؟]: (1/ 12) في مصر (سوفير الجزء 4، 202).

78) دينار أميري حمداني (سوفير، الجزء 1، 273: ارتفع إلى 1/ 13، (كان قديمًا 1/ 10)، ويسجل الزبيري في البصرة 1/ 10).

79) التنوخي، 'نشوار'، (الجزء 1، 66، السطر 1).

80) بن حوقل (عن سوفير، المصدر نفسه).

81) سوفير، الجزء (1، 204).

82) خدمة الدفاع المدني، آمرية الشرطة: (2.830.000) قاطن. وفي عهد ترجان (Trajan) في روما وُجد (1797) نزلاً خاصًا (domi) و(46602) سكنًا مجمّعًا (insulae) (في كل منها 5 أو 6 عائلات = cenaculae).

83) العطار، ترجمة باريت، الصفحة (125).

84) Rs. Statist. recens 1901 (فرنسا)، الصفحة (324) (المقدار المئوي في الصفحة 15): فيما يخص باريس (1901 م). بخصوص القاهرة، (1798 م)، (L' Egypte, La description de l' é tat moderne)، الجزء (2 – 2، 1822)، الصفحة [365]، راجع الصفحة (580) (جومارد Jomard). بخصوص القاهرة، (1927 م)، (Ann. Stat. Egypte)، (1935 م)، الصفحة (40).

85) السبكي، الجزء (2، 103).

86) ذلك لأن المسألة كانت متعلقة بالحج، أو على الأغلب، لوجود هاشمي واحد من الحلاجيين على الأقل، هو أبو عمارة، سيّد الجماعة.

87) كان الزينبيون وبنو سليمان بن علي (من عائلة زينب، أرملة إبراهيم) أكثر الهواشم عداءً للشيعة.

88) جعفر بن محمد الحسني، وجه الطالبيين (224 هـ، وتوفي عام 308 هـ)، أستاذ الجبائي (المامُقاني، تحت العنوان)، واستشار تلّ؟ العكبري أولاده يحيى بن عمر وأبو قيراط محمد بن جعفر الحسني (المامقاني، رقم10520).

89) من نسل إبراهيم الإمام الشهيد.

90) حفيده هارون بن عيسى بن المطلب الخطيب عام (373 هـ) (الخطيب، الاسم كعنوان).

91) كانت وكالة الملكيين قد أُلغيت في بغداد نحو عام (300 هـ)، ولابد من أن يكون هذا المجلس قد انعقد في إحدى وزارتي ابن عيسى (Marie et Salibae, De patr. Nestor، الصفحة 91).

92) (7) رمضان (201 هـ) = (29) آذار (817 م).

93) (23) صفر (202 هـ) = (10) أيلول (817 هـ) (البيروني، تاريخ، 328 هـ).

94) كان آل وهب معروفين بتعاطفهم مع ابن المعتز (الصولي، أولاد، 113)، وأظن أن سر الدولة الذي يقع على عاتقهم (إعدام السرخصي وبدر) يعود إلى أن القاسم فكر بنقل الخلافة إلى ابن المعتز قبل أن يخضع صاغرًا للمكتفي.

ب) عام (208 هـ) خطأ مطبعي بالتأكيد، وكان المعتضد والقاسم في آمد في عام (286 هـ)، ولربما دخل بغداد آيبًا في أوائل (287 هـ) (راجع الطبري عام 286 هـ وما يليه).

ج) Maphrien: عند السريان، أسقف قلاية البطرك، ينوب عنه في مصالحه ويخلفه. ومعنى الكلمة: مثمر. وقلاّيه هي سكن البطرك. (عن البستاني).

د) دور الأستاذ (المؤدِّب): الزجاج اللغوي، والذي درّس سابقاً أولاد الكاتب النصراني الشهير أحمد بن مارمّه (توفي عام .251 هـ) في السراة عند الوزير القاسم (ياقوت، الجزء 1، 48؛jab.، الجزء ج3، 1641)؛ ثم اليزيدي ثم الصولي.

95) الصابي، (الجزء 2، 22)، سرّاخوص، محمد بن أحمد بن محمد بن موسى بن عبّاس (توفي عام 324 هـ، مؤرّخ: أدباء، الجزء 2، 66).

96) راجع الصولي، أخبار الراضي، (8، 149). بنو الطاهر، عائلة الأمراء السنية الكبيرة، بنو المنجّم، الأدباء ذوو الميول المعتزلية وحتى الفلسفية (وكان يحيى بن علي إلى جوار المكتفي، الصولي، المصدر نفسه، 137)، وبنو حمدون بن إسماعيل (أبو محمد عبد الله بن أحمد، توفي عام 309 هـ، نديم المعتضد، ثم صديق الخاقاني، الفرج، الجزء 1، 38، الجزء 2، 2، عُريب، 42، وولده محمد، الخطيب، الجزء 7، 230، ومولاه سوسنجردي، كاتب شيعي)، والشاعر الحسن ابن أحمد بن العلاف (توفي عام 319 هـ).

97) حيّة في أعوام (232 و256 هـ) (الطبري، الجزء 3، 1365، 1809). وتلاميذها زرياب ونشر، وسلعة تلميذ زرياب (عند المقتدر، الأغاني الجزء 5، 30 والجزء 9 136). شاجي (عند عبيد الله بن طاهر، الأغاني، الجزء 8، 42، تغنّى بها ابن الرومي). دُريرة، خليلة المعتضد (الصابي، 182). وفضّل مدرسة عُريب ثمانية خلفاء: بدعة (242 هـ وتوفي عام 302 هـ) (انشوار)، 132)، بدعة الحمدونية (250 هـ، وتوفي عام 342 هـ) (الهمذاني)، متيّم وبنفسجها (الأغاني، الجزء 7، 132). سُريرة الرايقية (توفي عام 348 هـ) (الهمذاني (وعنده هي سَريرة)). وكتب ابن المعتز أخبار شارية وكتب جهزة البرمكي (توفي عام 326 هـ) كتاب الطنبوريات (الأغاني، الجزء 14، 106، الجزء 19، 135). المغنون: جهزة، صديق ابن البلبل، وابن طرخان (عين القضاة، (نشوار)، رقم139) ((الفهرست)، 145، و156).

98) الهمذاني، مخطوطة باريس (1469، 112 أ)، الخطيب، (الجزء 2، 149).
99) انخفضت شهريتهم من دينار واحد (الموفق) إلى ربع دينار (المعتضد) (الصابي، الصفحة 20)، ووعدهم ابن المعتز بعشرة (أوراق، الصفحة 109).
100) تحول إلى الإسلام في عام (265 هـ)، وحاجبه هو سعد، قبل الخاقانيين (توفي عام 263 هـ).
101) عن التركات (ماري و. . ، De Patr. Nestor.، 1896 م).
102) بار هبراوس، (Chron. Eccl)، (240).
103) ماري. . ، مصدر سبق ذكره، (91). (قدّم ابن عيسى معاشًا من ماله الخاص لنصراني سابق مهتد إلى الإسلام. (راجع الفصل الخامس: تحت الاسم)).
104) نصّ العهد النجراني (اكتشف عام (265 هـ) في برمشا)؟= بُراثا؟)): وفيه قول النبي: «أهل نجران . . كسّروا ما احتج اليهود في تكذيبي ومخالفة أمري وقولي . .. » (Patr. Or., XIII، 606). راجع البحتري، (الجزء 1، 991 و217)، (الجزء 2، 242).
هـ) استخدم ماسينيون تعبير (sweating) بالإنغليزية.
105) ومن ثم ما مجموعه ديناران.
106) مصر (1935 م)، الصفحة (395): (1) فدّان بمساحة (4200) متر مربّع تعطي (5) أوداب = (750) كيلو غرامًا، ويزن الرطل (0.4) كيلو غرام، ويعطي الجريب (628) رطلاً.
107) من ثم (156.000) كور.، (312.000) هكتار مزروع: (48٪)؟.
108) الجبائي في (نشوار)، (الجزء 1، 109).
109) مهنة الغيشته.
110) الصابي، (291)، كريمر، (29).
111) الصابي، (255)، فيشل، (4).
112) الصابي، (38).
113) مسكويه، الجزء (1، 69 – 73).
114) وأمكن خلط القمح بالشعير (بقيمة 2/ 3 أو 3/ 4 من القمح).
و) وترد في الكتب القديمة أيضًا على أنها: (المصادرات).
115) ماري، الصفحة (84)، الفرج، (الجزء 1، 91).
116) (نشوار)، الجزء (2، 84).
117) (نشوار)، رقم (14)، (IC) نيسان [19] (31). •
118) (نشوار)، الجزء (8)، رقم (11)، (IC) كانون الثاني (30)، [؟] الصفحة (82).
119) المقدّسي، (33).
120) المقدّسي، (34).
121) الطبري، (301).
122) ياقوت (الجزء 4، 985): «بخل أهل أصبهان ووقاحة أهل الري وفدامة أهل نهاوند وغلظ

طبع أهل همذان. »، (تفسير على الترتيب: خصائص: الخمر الجيّدة/ الغرج لا معنى لها مكتوب (وفي بعض التحقيقات هي الفرج) (الشار: العسل) (أعفط: ألكن في الكلام) (فدامة (في الهامش 1): الحمق).

123) (Enquête)، الصفحة (42)، الهامش (1). لائحة الإخوة (Taeschner): المنجّم، شارب الخمر، غلام الحمّام، المنادي، الحائك، الجزّار، الجرّاح، الصيّاد، الجمركي، محتكر القمح (ت).

124) راجع أخبار، رقم (50).

125) المقدّسي، (41).

126) راجع السبكي، طبقات، (الجزء 3، 182 – 188)، ابن الجوزي، حمقاء، طبعة دمشق، (1345 م)، الصفحة (127).

127) مقارن بأبي القاسم الأزدي. راجع طبعتنا، القاهرة، (1913 م).

128) كان شهر بن حوشب قد قال: «تُرفع قراءة القرآن عن أهل الجنة غير طه وياسين» (حلية، الجزء 6، 61) (يا هو – سين).

ز) يضربونه مثلاً للشديد الصعب الذي لا يُطمع فيه. وكعك فيد لرجوع الحجيج فهو يزداد كل يوم جفافًا وزبد البحر رخوٌ (انتهى). وهذا الشرح وكذا الشروح على الأمثال في المتن ـ بين (. ..) – هي صنعة الطالقاني لكن ماسينيون لم يذكرها.

129) الشوربجي بالتركية (Ronzevalli تحت العنوان، 1912 م).

130) يشغّل دولابه.

131) ندف [العملية التالية للحلج](*) والمتن ترجمة لأننا لم نصل إلى المخطوط الأصلي لباب نثر الدرّ والذي يبدو من اسمه أنه مختصر لكتاب نثر الدرّ للمؤلف نفسه. وقد راجعنا نثر الدرّ بكامله (محقق في 7 مجلدات ضخمة) بمساعدة فهارسه القيّمة، وقرأنا فصل الشطار كاملاً فلم نجد هذه الرواية فيه بل وجدنا في فصل الصناعات الخسيسة ما يبدو أنه نصف الرواية، لكأن الكاتب قد تخلّى عن شطرها الأول': (تخاصم رجلان، وكان أحدهما ندّافًا، فقال الآخر (كذا): والله لو وضعت إحدى رجليك على حراء والأخرى على ثبير ثم أخذت قوس قزح وندفت الغيم على حباب الملائكة ما كنت إلا ندّافًا).

132) ويضيف ابن حزم: إلى شيبان الراعي وأبي مسلم الخولاني وابن مبارك (الجزء 2، 74).

133) خاصة أنها لا تشير بشيء لمصلحة مؤلفيها، راجع هنا، فصل (4، 1)، (ث – 3)، ووفقًا للباقلاني (فصل 8، 5، ب – 4).

134) كفضيحة كبرى عند أغلب المتصوفة، حيث ينفي نذر الحياة الكاملة عندهم حق الملكية.راجع كلمة ابن أبي الهواري عن داود الطائي (لم يكن زاهدًا حقيقيًا، لأنه عاش عشرين سنة على عشرين دينارًا تأتيه من والده) (قوت، الجزء 1، 270). راجع في الكنيسة الكاثوليكية، هرطقة الفراتيسيل (Fraticelle) عن (الفقر الإنجيلي للمسيح الذي لم يمتلك شيئًا) (إدانة ميشيل دو سيزين (Michel de Cesene)، (13) تشرين الثاني، (1323 م)، عن دينزينغر (Denzinger)،

طبعة 1908 م، رقم 494). راجع هنا الصفحة (45).

135) تمثّلت، راجع هنا، الصفحات (6 – 7) كلمة قرآنية لآدم والمسيح عليهما السلام.

136) نيابة المهدي في قم: ثم إمام وقطبية في مكة، أخيرًا اتحاد و ربوبية في بغداد (الخنصري، روضة الجنات، الجزء 2، 234). داع ثم مهدي ثم إله (خطط المقريزي).

137) راجع هنا فصل (12، و6) (تَ 5): وقارن فصل (11، و6 ب).

138) في مكة، في ذلك العصر:

1) أمير الحجاز عاج بن الحاج، مولى المعتضد (281 هـ، وتوفي عام 306 هـ، ومؤنس، مفوّض منذ عام 300 هـ). ثم: نزار بن محمد (306 – 312 هـ)، ابن محريب (أم متحد) (312 هـ، وتوفي عام 317 هـ).

2) أمراء الحج (القافلة السنوية): فضل بن عبد الملك الهاشمي (289 – 305 هـ و 311 – 312 هـ)، أحمد بن عباس الهاشمي (أخو أم موسى) (306 – 309 هـ)، وإسحاق بن عبد الملك الهاشمي (310 هـ).

3) القضاة (راجع النهروالي): صاحب اللقب، يوسف بن يعقوب (284 هـ)، المقيمين محمد بن عبد الله المقدسي ومحمد بن موسى (304 – 306 هـ).

139) الشبلي، حلية، الجزء (10، 368).

140) لربما جبل التهمة حاليًا (البطناوي، رحلة، 1911 م، الصفحة 186: مخطط)، أو جبل قزح.

141) تمامه، عن الفخر الرازي، الجزء (4، 129).

142) تقليدًا عن ابن حنبل في محنته: اصنع بي ما تشكرني عليه (ابن الجوزي، 'مناقب'، الجزء 2، 294).

143) غرو (Grou, Manuel des ames interieures)، (306).

144) الكلاباذي، أخبار، ورقة (87 أ) (مع تعليق)، التعرّف، رقم(29)، البقلي، شطحيات، ورقة (132) مخطوطة شهيد علي (بتحرير مختلف)، السلمي، طبقات، العطار، (الجزء 2، 139).

145) بيت للحلاج، عن مخطوطة لندن، (888)، ورقة (327 أ).

ح) (Idolatrique)، مشتقة من عبادة الأوثان.

146) راجع الطواسين، الصفحات (133 – 134)، وراجع هنا، فصل (14، 3). ولدينا عن هذه الدعوة وثيقة لا مثيل لها، حررها شاكر على الأغلب بين عامي (301 و309 هـ): عن نبوءة حسّية بالرغبة في الشهادة قبل ثلاثة عشر عامًا.

ط) المفتون بالله.

147) لسترنج، (234). ابن عبد ربّه، العقد الفريد، طبعة (1316 م)، الجزء (3، 257).

148) عن أسماء هذه المناطق، راجع المخطط المرفق، راجع لسترنج، بغداد، (97 و115 – 116) و(140 – 141)، والخطيب، تاريخ، المقدمة. ترجمة سالمون، (149، 45).

149) الجاحظ، الحيوان، (الجزء 3، 7 – 8)، وفيه يشير إلى قاصّ، هو أبو كعب، نحو (230 هـ)، ووعظ فيه كل أربعاء، واقفًا أمام المحراب.

150) ابن فاتك، أبو الحسن الطبري.
151) شاكر.
152) شبيه (؟)، (152).
153) سفينة، الجزء (2، 63).
154) راجع الحلاج نفسه وتهكمه بالمؤلّف وتهكمه بإبليس.
ي) ترجمة عن الفرنسية والأصل فارسي.
155) راجع رسالة من الوزير إلى المقتدر، هنا، فصل 6 [5 ـ خ].
156) (Annales)، طبعة غوتوالدت، الجزء (2، 155).
157) أبو يوسف القزويني، عن ابن الجوزي، في عُريب، طبعة دي خويه، الصفحات (105، 120)، وهنا، فصل (6) [5 ـ ث].
158) راجع باتون (Patton)، أحمد بن حنبل ومحنته، ليدن، (1897 م)، الصفحات (117 – 119).و(Mm. Inst. Fr. Archol. Or)، القاهرة، مجلد (31)، الصفحات (101 – 102)، الجاحظ، مختارات، (الجزء 2، 132) وما يليها، مخطوطة دمشق، مجموع (48)، نحو الموقع الدقيق لقبر ابن حنبل، من جهة أخرى دُفن ابن نصر على الضفة الشرقية (في المالكية، السمعاني، أنساب، تحت العنوان) ودُفن ابن نوح في الرقة.
159) راجع هنا، فصل (12، 2 – ث).
160) أخبار، رقم (10)، أعاد تحريرها المناوي في الكواكب الدرّية، تحت العنوان.
161) راجع الطواسين، (206)، هامش (4). جاء إلى بغداد يحمل استقالة أستاذه ابن حربويه، كبير قضاة مصر، ولم يقبلها الوزير حتى عام (311 هـ/ 923 م) (السبكي، الجزء 2، 302).
162) اعتدال، إحدى حركات الصلاة.
163) عزل، وتعني حرفيًا (الطرد من الاختيار. راجع الطواسين رقم (6، 26 و30).
164) اعتزال: عكس المعتزلة، التي تتوضع في ما بين الاثنين (هنا الصفحة 708) راجع الجنيد، في الخرغوشي، ورقة (160 أ) (إذا اعتزلت نفسك).
165) مبدأ فردانية الخلائق، راجع هنا، فصل (12، 5).
166) إشارة إلى نهاية الحال (إمبرت – غوربير، Imbert – Gourbeyre، الجزء 2، 273 و290).
ك) يغيب عن الفقرة الإحالات. وفيها ما ينافي الحوادث التاريخية. فقد تزوجت أسماء، على سبيل المثال، من جعفر الطيّار رضي الله عنه ثم من أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد استشهاد الأول في مؤته، ثم من علي أمير المؤمنين بعد وفاة أبي بكر. وطلّق عبد الرحمن بن أبي بكر عائشة ثم ردّها. ولم أجد في كتب التاريخ ما يسمّى معرض غلمان الأنصار.
167) الهروي، لامنس (Lammens).
168) منذ عام (262 هـ) في مكة، (انتفاضة) الحناطين في مواجهة الجزّارين (الطبري، المصدر نفسه).
169) أحجبة فاخرة، سجّاد، ستور مرتفعة (ابن رسته، 153: تحت العنوان، أصبهان).

170) بزّ = كمال (ابن مجاهد).

171) ذكر ابن الأثير وجودها قبل عام (300 هـ) وقتًا طويلاً.

172) هم من السنّة العنيفين عام (363 هـ) (الأثير، الجزء 8، الصفحة 464) قرب؟ ن دجاج؟ (لم يُذكر اسم هذه المحلّة ولا قريب منها عند ابن الأثير.): نبويّة، فتيان في مواجهة الأغنياء الشيعة) (وإليك ما ذكره ابن الأثير: ووقعت فتنة عظيمة بين السنة والشيعة، وحمل أهل سوق الطعام، وهم من السنة، امرأة على جمل وسمّوها عائشة، وسمّى بعضهم نفسه طلحة، وبعضهم الزبير، وقاتلوا الفرقة الأخرى، وجعلوا يقولون: «نقاتل أصحاب علي بن أبي طالب»، وأمثال هذا الشرّ).

173) ثورة في الموصل عام (307 هـ) وعام (317 هـ) (ابن الأثير، الجزء 8، 89، 157).

174) كانت خراسان هي (بلد القطن). راجع القاسمي: لبّادين: من اختصاصات طالقان.

175) يقترح لسترنج سميًّا آخر اسمه عتّاب، أموي.

176) الإصطخري، (199).

177) لسترنج، (137 – 138).

178) قرب مقابر الشهداء وقبر ابن حنبل.

179) أخبار، رقم (10).

180) أخبار، رقم (10، 36) (القحتبة في رواية أخرى)، الطبري، الجزء (3، 1562).

181) ابن عساكر، الجزء (5، 242)، الخطيب، (الجزء 8، 390)، الطغربردي، (الجزء 2، 362)، خالكان، (199). في عام (353 هـ)، انتفاضة سنيّة على عاشوراء في قطيعة أم جعفر، على الطريق إلى مقابر قريش (السنجاري، شاهي، تحت العام نفسه).

182) سالمون، (149).

183) سالمون، (150).

184) لربما كان نبوّية انتفاضة عام (361 هـ)، الذين نجدهم في دمشق عام (580 هـ)، على علاقة بهؤلاء الصناع البغداديين في باب الشام.

185) أخبار، رقم (15). راجع الحديث: (لم أجد الحديث في الكتب التسعة، وهو بما معناه «يضاعف الله لمن يذكره في الأسواق إلى مئة ضعف» وفي الترمذي وابن ماجة ما يشبه ذلك: (عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «من قال في السوق لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير كتب الله له ألف حسنة ومحا عنه ألف ألف سيئة وبنى له بيتًا في الجنة») (مختلق من عمر بن راشد عند ابن عطا ووضعه ابن الجوزي)، راجع الششتري.

186) خطأ ويجب إكماله.

187) راجع لسترانج، بغداد، (115)، أربعة نصوص. . ، الصفحة (23).

188) هياكل. راجع هنا الفصل (11، 2 – ب).

189) أحكام، تعريفات عملية، أحكام مجرّدة عن العقل.

190) راجع آلام، الطبعة أولى، الصفحة (540) [هنا. فصل 12، 1 - أ - 2]، أربعة نصوص، الصفحة (36).

191) السير: من سَير السّر (البقلي، شطحيات).

192) راجع هنا. فصل (12، 1، أ - 3).

193) مصباح، راجع القرآن، سورة النور، وتعليق الخرّاز (هنا. فصل 12، 3 ـ أ).

194) مشكاة، راجع المصدر السابق.

ل) الأحكام في مخطوط آخر الأجسام. اللهوة والسير في تحقيق آخر الهو والسين. جلدي في تحقيق آخر هي خلدي.

195) صور يوم القيامة. راجع نظرية القيامات الثلاث، فصل (12، 2، أ - 23)، وكلمة ابن ماخِلا: (إذا نفخ في الصور قال المريد الصادق سمعت هذا منذ زمان) (الشعراوي، طبقات، الجزء 1، 199).

196) أخبار. رقم (35).

197) راجع لسترنج، بغداد، الصفحة (140)، لبس في (قطيعة)؟.

198) الخاطران: المتزامنان، الصالح والطالح: راجع نظرية المعتزلة (آلام، الطبعة أولى، الصفحة 492 [هنا، فصل 11، 3 - ب]).

199) أخبار، رقم (36).

200) لربما مسجد عتّاب.

201) يفسّر تلميذه فارس الآية (41)، من سورة طه(واصطنعتك لنفسي) (البقلي، تفسير) راجع الجنيد و قوت القلوب، (الجزء 2، 56).

م) ثمّة في تحقيق آخر شمّة.

202) عن نظرية التقليب، راجع آلام، طبعة أولى، فصل (11، 2 - ث). قبس من كشكول، (96).

203) وبأني كسرت السفينة.

204) [هنا، فصل 12، 6 ـ ث 3].

205) أخبار، رقم (39).

206) قوّال، المنفّذ للسماع.

207) كالنفخ في المزمار (Schofar) عند اليهود. المعنى الذي يُغنّى له.

208) في التاء حرف كلمة واجد الصوتي ذاته.

209) ياء.

210) الواحدية الإلهية، وكلمة اللغز هي (التوحيد) (الفرق، 249).

211) أخبار، رقم (40). أول بيت عن البسطامي، الفوائح (الفصل الأخير).

212) عبارة، كلمة اللغز هي ناموسي (ويقترح المسابكي، في مجلة ‹المشرق› (عدد آب 1908 م)، الجزء (11، الصفحة 880: إيهان). راجع كتاب ‹الدرزة›، كتاب ‹النقط›، الصفحة (52)، في استخدام هذه الصفة.

213) النون والياء (مؤكّد بتشديد).

214) ألف.

215) أنا موسى = أ + ناموسي. راجع الصولي (آلام، طبعة أولى، الصفحة 260، هامش 1): الصفحة (124)، الدسوقي (طبقات الشعراني، الجزء 1، 180).

216) راجع حكاية خاتم الخليفة المتوكل (كذا) الذي أسقطه أحد غلمانه من على الجسر إلى دجلة، فأعاده الحلاج (البقلي، شطحيات، مخطوطة قاضي عسكر، 14 أ).

217) في البصرة، أخبار، رقم (54)، عن شفاء أخي أبي موسى الطرسوسي)؟) (السبكي، الجزء 2، 110) أستاذ كل من ابن حبان ووالد أبي نعيم (ليد 311، ورقة 172 ب).

218) أخبار، رقم (41).

219) (المال أفعى سامّة لعباد الله).

220) أخبار، رقم (11، 16) (إضافة من المخطوطة A، لوجودها في أخبار، رقم 5).

221) راجع المحاسبي، رعاية، ورقة (36 ب) (قطرة من ألم الموت . .).

222) عرض الجملة مشتق من المحاسبي لكن الموضوع من فكرة لرابعة، تركض بشعلة وإبريق ماء (لتشعل الجنة وتطفئ النار) (يطابقها بارّس Barrs، في تحقيقه، الجزء 2، 170، الجزء 2، 208 مع المغفل اسمه في جوانفيل، فصل 87): الأفلاكي، كاشف الأسرار، ترجمة هيوارت، الجزء (1، 310) = مخطوطة باريس، فارسية، (114)، ورقة (114 أ).

223) كلّي (= أنا نفسي)، في مواجهة بعضي (= إلهي).

224) إنجيل، (72: 26)، إلخ، الفرغاني، (الجزء 2، 37)، الشبستري.

225) سورة نوح، (آ 19)، البقلي، الجزء (2، 168)، مصارع، للسراج، (179).

226) أخبار، رقم (50، 17). علّق على هذه القصيدة سجعًا وأبياتًا عز الدين المقدسي الشافعي (في. شرح حال الأولياء وحل الرموز): راجع أربعة نصوص. . ، الصفحة (22).

227) اسم الإمام (258 هـ، وتوفي عام 308 هـ) محمد بن هارون بن عباس بن عيسى بن منصور (الذهبي 58، ورقة 4 ب). ورواية عبد الودود هذه، موجودة بأسلوب مباشر (عن نفسه) في مخطوطة تيمور.

228) لا يمكن أن يكون عبد الغني بن سعيد (توفي عام 409 هـ)، فهو تلميذ عدوٍ لابن الحداد.

229) مجاهدين.

230) أدناه، ألّف عز الدين المقدسي أبياتًا، راجع الطبعة الأولى، الصفحة (759)، هامش (2) [أدناه، فصل 12، 6 – ث 2] و[أدناه، فصل 10، 1 – أ 2].

231) أخبار، رقم (46، 51).

232) نطاق.

233) أي مع (الاتحاد).

234) الياء.

235) (أين)،هناك حين يكون، لكنه لا يجده مكان راجع (Essai)، بخصوص الألف والنون،

الصفحات (80، 82).

236) راجع آلام، طبعة أولى، الصفحة (886)، هامش (4) [هنا، فصل 14، 3 – ح].

237) عن تطبيق النظرية الحلاجية في (الطول والعرض) على الأحرف، ابن العربي (فتوحات، الجزء 1، 188)، والطواسين، الصفحة (142)، هامش رقم (6).

238) التنوخي، (نشوار)، ورقة (56 ب).

239) زمر، قارن بأنين إبليس عند السراج، مصارع، (98 – 99). و راجع الرومي على العكس من ذلك (ترجمة جونز، عن تايلور، 280).

240) ما هو المقصود بالذات؟ (راجع آلام،طبعة أولى، الصفحة 905، هامش 4 [هنا فصل 14، 5 – أ 1] والبناني، في كشف، 411). ويُفهم ما اختاره التنوخي من المقارنة مع (القصة التي تليها) جواب بصري مسافر لولده الذي سأله بعد أن استطاب صوت عود سمعه «يا أبت ما هذا؟» فأجابه الوالد: «يا بني، هذا صوت الهيت (الهيب) في أصول النخل». وتحديدًا هو المقصّ القاطع، بطول (1.5) متر، يخدم في فصل النقيلة و فِلك النخلة (رسالة من الدكتور ج شوينفرُرث G. Schweinfurth، 23 نيسان 1911 م). وتحولت كلمة هيت (أو بالأحرى هيب) إلى شكل هِم عند الحرّات غربي نجد، بذات المعنى (ج ج هِسّ J.J.Hess). هل بكى الشيطان على الدنيا لأنه خسرها؟ أم لأن العالم خسر نفسه؟ الشرح الأول مطابق تمامًا للمنطق الحنفي: لأنّه خسر الدنيا والآخرة.

241) عجائب، طبعة ووستنفلد، الجزء (2، 111).

242) (وكان قبيحًا) كما تضيف مخطوطة أخرى، لكي تفسّر. ونحن نورد هذه النادرة هنا، لأن فيها إيحاء لمثل شعبي مشهور (مسخه الله قردًا) (يهودا، بغداد. سبريشورتر Sprichworter، 408). وهو نوع من المسخ، يأخذ بالشخص عند غلاة الشيعة، وبالشكل عند الدرزة.

243) كذا (ثمار القلوب، طبعة. 1908 م، الصفحة 324).

244) وفقًا لفارس. قارن، آلام طبعة أولى، الصفحات (814 و739) [هنا، فصل 14، 1 – ت مع فصل 12، 6 – ت] (Essai، 281).

245) الهجويري، كشف، ترجمة نيكلسون، الصفحة (226).

246) المصدر نفسه – راجع سورة النساء، (آ 83).

247) تطبيق نظرية الجنيد والترمذي والواسطي والسيّاري (كشف).

248) لا تتكلم الحقيقة (الحق) بالسوء عن نفسها (مارك Marc،الجزء 9، 38)، راجع أفكار باسكال، طبعة (Brunschvicg)، (1897 م)، أرقام (803 و843). وتظاهر رينان (Renan) بالتفكير العكسي: (تصوّر الخير وحده لا يكفي في الواقع، بل يجب أن نجعله ناجحًا بين الناس. لذلك تبدو أساليب أقل نقاءً ضرورية. لأن الإنجيل لا يترك شاردة ولا واردة بالتأكيد . . لكن ترى، هل كان ليهدي العالم من دون المعجزات؟) (حياة يسوع، فصل 5، طبعة 13، من ليفي، 1867 م، الصفحة 96). لا تسمح الولاية بالرياء، ويعد تفسير رينان هنا تفسيرًا نفسيًا وهميًا تنقضه

حالة الحلاج بشكل دقيق (راجع آلام، طبعة أولى، الصفحة 94).

249) التنوخي، (نشوار)، ورقة (56 ب).

ن) (Asymptote) (بالفرنسية): وهو الخط الذي يقترب من أحد المحاور على نحو متزايد حيث لا نهاية، من دون أن يلتقي به.

250) كلمة تقنية أرسطوية (راجع هنا، فصل،11، 4، ب ـ 1).

251) راجع فناء الأوصاف البشرية (السلمي، أصول الملامتية وغلطات، 79 ب) القشيري، رسالة، فصل (4، 11)، الجامي، نفحات، (146).

252) المسعودي، مروج، الجزء (3، 267).

253) راجع آلام، الصفحة (37)، هامش (3).

254) هل كانوا صادقين؟ لقد ظن الحلاج أنه لا يزال يستطيع الاعتماد على الجريري، خليفة الجنيد، في أثناء المحاكمة.

255) لربما أخوه، إبراهيم بن فاتك.

256) مثل النبي سليمان ـ راجع د.ب.مكدونالد، موقف الدين والحياة في الإسلام (D.B. Macdonald, The religious attitude and life in Islam)، (1908 م)، الصفحات (135 - 153).السحر الأبيض والمعرفة بالكلمات السرية والطلسمات التي تخوّل صاحبها أن يأمر الأرواح، والروحانيات مقبولة عند معظم علماء السنّة. ويقبل ابن خفيف تمامًا أن الحلاج تدرّب في الهند، لكي يدعم مهمته التبشيرية بألاعيب الخفة. و الجنّ ليسوا ملائكة من رسل الله، بل مخلوقات (ماديّة) ذات أخلاق متباينة، لذلك تجدهم بوفرة في تراجم الأولياء الإسلامية (حياة الكيلاني). وقد قبل علماء كلام من الحنابلة، مثل العكبري والصيرفي، وشوافعة، مثل السبكي، بإمكانية، بل بوجوب، هدايتهم للإسلام، وبإمكانية الصلاة معهم (الحيتمي، الفتاوى الحديثية، 166 - 167). وذهب السبكي إلى مشروعية مضاجعة الجن للرجال والنساء في أثناء النوم (Incubat et succubat) (المصدر نفسه 167) (ويشير السبكي في طبقات إلى ذلك أيضًا).راجع غولدزيهر (Vorlesungen)، الصفحات (78 - 79)، هامش (6).

257) لقد كان في بغداد في ذلك الوقت رواج خارق للروايات الروحانية (الأسمار والخرافات)، عن تاريخ الحب بين الإنس والجن، سجّلها الورّاق (لقب ابن النديم) في قائمة ضمن كتابه (الفهرست) (الصفحة 308)، وكان ابن العطار وابن دلان أشهر رومانسيَين روحيين في زمن المقتدر.

258) هذه الكلمة (صابئية) غامضة عن قصد على لسان الراوي وتشير إلى الجن / أشخاص، أزلام/ ، ملائكة نجمية/ .

259) باكويه، (21).

260) يمكن تقدير أهميتها من المكانة التي خصّها بها ابن حزم برفضه لها (الفصل الجزء 1، 76 و109 و110، الجزء 2، 74).

261) عن هذه التعريفات راجع هنا، الفصل (12، 6، ت - 5).

262) رفض الجبائي وأبو هاشم كل كرامات الأولياء والصحابة (الشهرستاني، الجزء 1، 107).

263) راجع هنا، فصل (8 [2 - خ]). تفسيرها بالشيطانية (راجع آلام، طبعة أولى، الصفحات 792، 934 [هنا، فصل 13، 2 - أ 2 وفصل 14، 5 - ب - 4]، وبالسحر الأبيض، الصفحات 420، 417، 932 [هنا، فصل 9، 2 - ي وفصل 14، 5 - ب - 3]، وبالكيمياء، الصفحة 792، هامش 4، و928 [هنا، فصل 13، 2 - أ - 2 وفصل 14، 5 - ب - 2]).

264) راجع آلام، طبعة أولى، الصفحة (31) [وهنا. فصل2، 2 - ب (سهل التستري)].

265) وهو ذات معنى فتوى ابن داود.

266) راجع آلام،طبعة أولى، فصل (8، 5 أ - ب) [هنا، فصل 8، 2 ح - د].

267) هي إشارة الدجّال (ابن حزم، الجزء 1، 109).

268) دقرطة (أ) الولاية ودعوة إلى المناقبية المكسِبة للمزايا الفطرية، ليس انبثاث (حلول) مزايا غير مولّدة وحسب. (أ) (democratisation) جعل الشيء ممكن البلوغ شعبيًا من دون اختصاص نخبة ما به. (والاشتقاق عن المنهل).

269) لقد نسخ السنة قوائم الغلاة من مؤرخي الهرطقة الإماميين على نحو دقيق (راجع الفرق، 223، وما يليها)، من دون وجود لمفهوم الاتهام المضاعف، الزمني والروحي، عندهم. ويتم إعدام الثائر من دون لعنه. كما أبقت الديمقراطية السنية على الحق بنقد الإمام (= الخليفة) وإعطائه النصائح وممارسة الأمر بالمعروف لجميع أعضاء الأمة (راجع آلام، طبعة أولى، فصل 12، 6)، وهو حق محصور بالإمام العلوي عند الإماميين، وتحت غرامة عقوبة الدعوى. وهو ما يفسّر هذه الوفرة في المهديين الحنفيين (المرابطين والموحدين) عند السنّة، من الداعين إلى العودة إلى السلف الأول.

270) التنوخي، الفرج.

271) قرآن، راجع النوبختي، عن ابن بابويه، الغيبة.

272) قصيدة معِدان.

273) النوبختي، فرق.

274) حمداني، إكليل.

275) راجع شرح خريطة الكوفة.

276) المصدر السابق.

277) معنى آل، هم الورثة العصبيون (التهانوي، 87 - 88)، يتميزون من أهل الورثة بالإضافة (المضافون إلى المهنة مثلاً) ومن ثم يتميزون من الأمة، وهي المجموع العالمي للمؤمنين، و آل حم، آل ياسين، آل ص، كلها مرادفات للعلويين. وعن آل و أمّة، راجع النرماشيري والمستعطِف (الأستراباذي، منهاج، 285، 256).

278) الإصطخري.

279) إخوان الصفا.

280) راجع مؤلفنا: سلمان باك، وفي كل الأحوال، هناك أبو صالح باذان، بجانب أم هانئ وأولاد أخت علي.
281) مثل دعوة الآدميين في الميثاق، ومثل موسى على الطور.
282) المخمسة هم (الذين يتقلب بينهم) السر الإلهي، أي الصورة العُلْوية، راجع الطبراني، مجموع الأعياد.
283) هيئة ملائكية، سماوية، لسلمان (= جبريل = سلسل = السلسلة الدرزية في القدس).
284) حديث قبله البخاري (ابن تيمية، منهاج الجزء 2، 250) والطبري.
285) عكس نداء (الطبراني، مجموع الأعياد، 48 ب).
286) طريحة الميمية.
287) طريحة العينية، العُليائية (ابن أبي الحديد، الجزء 4، 100 و104، أم الكتاب، 448).
288) ابن مسرّة، الفارابي.
س) لعل الأصح ممسوحة من الله، فالمس يكون عادة من الشيطان.
ع) مضافة من ماسينيون. وقد وضعناها لأنها تساعد على تقريب الجملة بحق.
289) هشام، عن ابن قتيبة، عيون، (الجزء 2، 153).
290) ابن حنبل، ردّ على الزنادقة.
291) الكاشي، (252، 359).
292) ابن عساكر، الجزء (5، 460)، الجزء (4، 166)، ابن طاووس، طرائف، (79)، مشجّر كُشّاف، مخطوطة أحمد تيمور، (1206)، الطبري، الجزء (2، 1668).
293) 1) صيارفة: معيرين الذهب والفضة . .= المتحرّزون على الجواهر الحقيقية والنقود في (ديار السكّة)، الحكام في الذهب الفضة (بقانون جائر على الفضة: بمقدار 34 ٪ وفقًا لِ س برنارد . S. Bernard)، مستوردون، معيّرون: عون العبادي (عهد المهدي)، وولده، من نصارى الحيرة، 2) يهود، 3) شيعة: بنو الزبير وغيرهم.
294) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، الجزء (8، 125) (وعن علاقته بمغنّية ابن رامين، زنقا، الطبري، الجزء 3، 295).
295) راجع (Z.D.M.G).
ف) وهو ما يسميه المؤرخون العرب (الاستخراج).
296) راجع وظيفة الفنداري (alphandari) في الغيتو (Ghetto) في كومتا - فينيسّين (Comtat Venessain -). (لم أجد تعريفًا لفنداري في قواميس شتى بالفرنسية (وتعني باليونانية مجنّد)، والغيتو هو منطقة تجمّع اليهود عادة، أما كومتا - فينّيسين فهي فرنسا القديمة في منطقة فوكلوز (Vaucluse)، وكانت من أملاك البابا مع آفينيون بين عامي (1274 - 1791 م)، فيتضّح معنى هذه المقارنة). وعن هدفهم الأهم (ما كانوا فيه من الدنيا، راجع الطوسي، غيبة، 199).
297) ابن بابويه، غيبة، (25).
ص) آل ستيوارت هم الأدعياء المحاربون لنيل التاج البريطاني، الفيغ هم حزب سياسي مندثر،

السلطة الهانوفرية، أحد بيوتات التاج البريطاني الألمانية الأصل (من هانوفر Hanover).

298) الكاشي.

299) آمن الفضل بوفاة المهدي، ثم ببعثه (الطوسي، الغيبة، 275)، وطُرد الدهقان.

300) الكاشي.

301) في نحو عام (290 هـ/ 902 م)، كانت ست منهم محددة: بغداد والكوفة والري وآذربيجان ونيشابور (ابن بابويه، غيبة، 246).

302) الحسن بن علي بن الفضل (الكاشي. 319، 349).

303) قارن فيما يتعلق بمختلف طرائحهم، القائمة وفقًا للنوبختي (فرق الشيعة) ووفقًا لسعد القمّي الأشعري (المجلسي، بحار، الجزء 9، 175: ونقد القائمة عند عباس إقبال في خاندانه نوبخت، 79 - 95. وتعتمد هذه القائمة على كتاب فرق الشيعة لأبي القاسم نصر بن صبّاح البلخي (توفي نحو 290 هـ)، والتي عرفها سعد الأشعري من طريق علان الكلياني (= علي بن محمد) مؤلّف كتاب أخبار القايم (ابن بابويه، غيبة، 261، النجاشي).

304) ابن بابويه، غيبة، (247).

305) تشكيلها العَمري (وليس العُمري)، راجع للتأكيد (الكاشي، 330، أحسن الوديعة، الجزء 2، 228).

306) جزء عند ابن بابويه، غيبة، (53 - 56).

307) ‹الفهرست›.

308) أقامت العائلة في الكرخ: وكان حي النوبختية بجانب جسر يسمّى قنطرة الشوك (الطوسي، غيبة 252: راجع لسترنج، 79)، قريبًا من قبر الحلاج الحالي.

309) سميت صيقل ريحانةً أيضًا وسوسن ونرجس (من عرق الرسول القديس بطرس (يوناني))، ومريم بنت زيد (أخت اثنين من أدعياء زيدية الديلم).

310) مالي معاون لأحمد بن إسرائيل ولوزراء بني وهب وبني خاقان وبني الفرات، ومفوّض شيعي ثانٍ لتكليف الوكيل الثالث عام (305 هـ) (الطوسي، الغيبة، 242، الصابي، وعن كاتبه النصراني أبي عمرو سليمان جمال، راجع ماري وصليبا).

311) وكان الزعيم الشيعي المتطرف أحمد بن الفرات معاونًا له.

ق) رواه مسلم، وللحديث روايات مختلفة كثيرة، منها أيضًا: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر . .».

312) الأصعاب لأبي منصور العجلي وعبد الله بن الحارث، والدوائر (والأئمة) السبعة عند الإسماعيليين وغلاة الشيعة - (الأسبوع). وحده الرقم (5) لم يُستخدم للتتابع الزمني (الصلوات الخمس، أصحاب الكساء الخمسة).

313) الطب[راني]، أعياد، (8 أ). الديلمي، الصفحة (26)، راجع سورة عام (278 هـ) عند الطبري، تأويل الزكاة، (38) (7 + 5)، ابن بابويه، المصدر نفسه، (40)، الخصيبي، هداية، (515).

ر) (وروى جابر الجعفي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام (= الباقر) عن تأويل قوله تعالى . . قال: فتنفّس سيدي الصعداء ثم قال: يا جابر أما السنة فهي جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم، وشهورها اثنا عشر شهرًا، فهو أمير المؤمنين . . اثنا عشر إمامًا حجج الله في خلقه وأمناؤه على وحيه وعلمه. والأربعة الحرم الذين هم الدين القيّم، أربعة منهم يخرجون باسم واحد: عليّ أمير المؤمنين و . .)

314) السنا = النبي (الطوسي، الغيبة، 104، الطبراني، أعياد، 12 ب، الخصيبي، هداية، 515).

315) مخطوطة المكتبة الوطنية (1450، ورقة 122 أ).

316) حديث أحمد بن عبد الله البرقي (الكليني، الكافي، الطوسي، غيبة، 100، ابن زينب، غيبة، 29، الطبراني، أعياد، 128 أ). راجع الحُجّة الاثني عشر الدرزة (من شطنيل إلى قيدِر = عاقر الناقة).

317) البدء، طبعة هيوارت.

318) ولد (237 هـ/ 851 م)، توفي (311 هـ/ 923 م)، في شهر شوّال: وكان الصولي (راجع [هنا. فصل 10، ملحق. 2 – ب – 1]) وأبو علي الكوكبي من رواته (الذهبي، مخطوطة باريس 1581، ورقة 60 ب).

319) جرى اتهامه بدس السم للشاعر الكبير ابن الرومي (بعد 284 هـ/ 897 م، مروج، الجزء 8، 230 – 233).

320) راجع تلميذه، ناشي أصغر. ومع المتهكمين السنة (راجع فرق، الصفحة 100)، الذين ذكّروا الشيعة كم عاب الفكر المعتزلي في بداياته إمامهم الأول، استمر الإعجاب الشيعي بالفكر المعتزلي. راجع الكتاب الصادر مؤخرًا من محمد الكاشف الغطاء الجعفري عن (العدل والتوحيد) (تحليل له في دورية العالم الإسلامي RMM، من باريس، مجلد 13 – 2، الصفحات 369، 370).

321) إقبال، (101).

322) ‹الفهرست›، (176 – 177). راجع قائمة الطوسي، (56 – 57).

323) تاريخ الأئمة – و السنة (كذا) في الإمامة.

324) لائحة الطوسي، (216). راجع ‹الفهرست›، (177)، وهامش في الجزء (2، 68).

325) راجع ابن بابويه، طبعة مولدر، الصفحة (39)، عن الملاحظة القيمة ل إي س فريد لاندر (The Heterodoxies . ., Is. Friedlander)، الجزء (2، 50 – 52).

326) صُنف الحلاج بين الغلاة بسبب مؤرخي الهرطقة من الشيعة.

327) وجاء هذا في أوانه، لأن الروافض كانوا من الغلاة مقارنةً بأوائل الزيديين.

328) القياس حجةً في القانون وعلم الكلام.

329) راجع آلام، الطبعة الأولى، الصفحة (167).

330) مبادرة في موضوع الحلول القانونية: بالاستخدام السهل لمنطق القياس (الاحتمالية).

331) توفي (298 هـ/ 910 م). راجع ملحوظة شديدة الأهمية عن أعماله في ابن القارح، (552):

حيث وضعت العناوين على شكل سجع مقفّى في رد على المعرّي (غفران، 157 - 161)، وعن نظرية الحركة، راجع الفرق، (144 - 145).

332) عن الاستطاعة (لائحة الطوسي، الصفحة 57).

333) رؤيا، لائحة الطوسي، الصفحة (57). راجع مرسوم الواثق، بالتّون (Patton)، الصفحة (117).

334) ردّ على ابن الراوندي وعلى أبي موسى محمد بن هارون الورّاق (راجع فرق، 49 و 51)، الذي قبل بأبدية الأجساد، وجادل ضد النصارى: وهو آخر زنديق في ‹الفهرست› (338). (راجع مقتبس في الشهرستاني، الجزء 2، الصفحات 81 و 86). وردّ على المقترح الحنفي: الله خالق بالأزل.

335) توفي عام (303 هـ/ 915 م). راجع فرقٍ، (167). ابن مرتضى، معيار، الصفحة (45).

336) راجع هنا، فصل (15، 2)، رقم (113 أ).

337) لائحة الطوسي، الصفحة (57)، توفي عام (298 هـ/ 910 م).

348) ‹الفهرست›، (177): ترجم لأرسطوطالس. الطوسي، (99).

339) التوحيد.

340) توفي عام (213 هـ/ 828 م) ونذكر نسخة الجزء الأول من هذا الديوان، طبعة بيروت، (1888 م، 307) صفحات.

341) والصوفية أيضًا. هكذا بدأ اسم الحق عنده يتحدد بمفهوم (الحق الأعظم)، الله (راجع الصفحات: 151، 202، 229، 235، 243، 253، 277). وطوّر فيه مفاهيم الورع، والزهد. راجع الأغاني، الجزء 3، 124: فهو يعلّم: أ) الثنوية، ب) كسب المعارف، ت) الوعيد، ث) تحريم المكاسب، ج) الوقف لعثمان كونه زيديًا بتريًا.

342) وكذلك في الدوبيت الأخير في آلام، الطبعة الأولى، الصفحة (95). راجع هنا. فصل (80، 3). ت. قارن أيضًا خطبة الحلاج (راجع آلام، الطبعة الأولى، الصفحة 116)، مع بيت الديوان (الصفحة 270): «مالي بشكرك طاقةٌ - يا سيدي إن لم تُعنّي».

343) الحلاج، عن العكبي، ‹مناقب› (320 ـ أ). ويؤكّد المناوي على (ألفه) (فإذا استعذبوا العذاب استراحوا من أليم العذاب(*) ثم يزيد (وذلك رحمة الله بأهل النار من حيث لا يشعرون). (*) القول لابن عربي.

344) راجع المصدر نفسه، الصفحات (119، 173، 190).(*)في بعض الروايات (تعوّضت)، وهنا عن الأغاني، وفي الترجمة الفرنسية المقصود: تعوّدت.

345) ابن الداعي، تبصرة، (422)، راجع هنا. فصل (12، 3 - ب).

346) ترمزان إلى الجوهرين الخالقين الأولين (الأغاني، الجزء 3، 124). راجع الجبرية في الديوان، الصفحات (270، 119، 138، 290، 301)، طبعة بيروت، (1888 م)، راجع آلام، طبعة أولى، فصل (50، 1 - أ).

347) راجع عباس إقبال، خاند انه نوبخت، (222 - 238).

348) يبدو أن ابن روح كان في البداية فتحيًا (فهو تلميذ ابن بلال الطوسي، غيبة، (241). وتبدو أقوال

ابن روح عند محمد بن الحسن الصفّار في البصائر، وعند الكاشي، الصفحة (345)، مدسوسة.

349) حاكم مصر العسكري باسم مؤنس عام (302 – 306 هـ) (الرومي)، وولده أبو الفضل أحمد، (مولى علي بن الفرات) (الغيبة، 268).

350) ذكرها ابن أبي طي (توفي عام 630 هـ)، عن الصفدي، الوافي، مخطوطة بودل (Bodl)، ورقة. (70 أ)، راجع الذهبي، تحت العام.

351) الطوسي، غيبة، (251).

352) المصدر نفسه، (255).

353) راوي صفّينيات الخديجي ([. ..] 235 هـ)، ومن ثم تلميذه، ذُكرت عند الطوسي، غيبة، (243، 242) (الأسطر 4 ـ 5)، (238)، وصحح في موضوعه لائحة النسب التي كتبها عباس إقبال (وفيها خالي وعم أبي معكوستان).

354) التنوخي، ‹نشوار›، الجزء (2)، رقم (96)، شاهد رئيس لأبي الحسين الحارثي النهرسابسي (نهر سابس، فوق واسط بيوم)، ترجمة مرغليوث، عن (Isl. Cult)، عدد كانون الثاني (1932 م).

355) الطوسي، غيبة، (255).

356) المصدر نفسه، (255).

357) المصدر نفسه، (254).

358) شكّل مذهبه في الزندقة (حلول) قبل عام (305 هـ) (أول تقريب: في الواقع الرسول ذاته خائن: راجع العليائية). راجع الطوسي، غيبة، (264).

359) كان ابن أبي عون في البلاط منذ العام (309 هـ) (ابن سنان، عن ياقوت، ‹أدباء›، الجزء 1، 297)، وراجع التنوخي، ‹نشوار›، (33)، عن صدقات صهره رزق الله. (وفي ال‹نشوار› اسمه ابن أبي عوف).

360) الصابي، (42).

361) الأردبيلي، حديقة، عن الخوئي، الجزء (6، 177)، راجع مفيد، وفقًا للبهبهاني.

362) كان أحمد بن محمد الزجُزجي نائبًا له في الكوفة عام (309 هـ).

363) التنوخي، ‹نشوار›، الجزء (2)، رقم (96).

364) مسكويه، الجزء (1، 123)، عُريب، (114).

365) الخطيب، الجزء (3، 365).

366) أبو محمد الحسن بن موسى الشريعي (توفي نحو 255 هـ)، تلميذ علي بن حسكة: قال إنه وكيل الإمام العاشر: (وكل هؤلاء المدّعين إنما يكون كذبهم أولاً على الإمام وأنّهم وكلاؤه، فيدعون الضعفة بهذا القول إلى موالاتهم، ثم يترقّى الأمر بهم إلى قول الحلاجية، كما اشتهر من أبي جعفر الشلمغاني) (= حلول: عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، توفي عام 385 هـ، عن الطوسي، غيبة، 258).

367) محمد بن نصير النميري الفهري (أحد كبار البصرة) كما يقول القاضي ابن الجبائي (الكاشي،

مؤسس فرقة من غلاة الشيعة، مع والد وأخي الوزير علي بن الفرات).

368) أحمد بن هلال العبرتائي، متصوف، توفي عام (267 هـ)، من دون رغبة بالاعتراف الوكيل العمري الثاني (الكاشي، 332)، تلميذ يونس من طريق أحمد بن الكرخي (الكاشي، 350): وأدانه ابن روح سرًا ثلاث مرات، ثم علنًا.

369) أبو طاهر محمد بن علي بن بلال: رفض الاعتراف بالعمري كوصي على أملاك الإمام، فتحي جعفري على الأغلب (الكاشي، 357، غيبة، 261).

370) (وآخرين): يقصد به الحلاج.

371) الطوسي، غيبة، (263). من المدهش رؤية التمييز الفلسفي منذ ذلك الوقت بين الحلول (دخول الإلهية حادثًا في جوهر مخلوق) والاتحاد (راجع ابن أبي الحديد. راجع رسالة الخليفة الراضي، عن. ياقوت، (أدباء)، الجزء 1).

372) مؤامرة الكعكي لشخص كاذب اسمه محمد بن إسماعيل (سبط بن الجوزي، مخطوطة باريس، 1506، ورقة 143 أ)، والخطيب.

373) ابن حوقل، (211) [هامش بلا جدوى].

374) عباس إقبال، المصدر نفسه [هامش بلا جدوى].

375) لسان الميزان، الجزء (2، 283)، سجن مطمورة (مذكور في عام 287 هـ: المطامير).

376) ابن أبي طيّ، عن الصفدي، المصدر نفسه، هنا [هامش بلا جدوى].

377) كتب إلى ابن روح (الطوسي، غيبة،200)، يسأله ليستثيره لمباهلة: (أنا صاحب الرجل (الإمام (رجل = الإمام: الكاشي، 317، السطر 7، و327، السطر 5))، وقد أُمرت بإظهار العلم، وقد أظهرته باطنًا وظاهرًا، فباهلني، فأنفذ إليه الشيخ رضي الله عنه في جواب ذلك أيّنا تقدّم صاحبه فهو المخصوم). لقد صدق الشلمغاني وأظهر مذهبه.

ش) عن الفرق: (وأباح اللواط وزعم أنه إيلاج الفاضل نوره بالمفضول).

378) مسكويه، الجزء (1، 160، 271). وكان ولده، الحسين بن علي، واليًا على المال في واسط (322 – 326 هـ) [هامش بلا إشارة في المتن].

379) الذهبي، مخطوطة باريس (1581)، ورقة (105 أ) [هامش بلا إشارة في المتن]

380) ابن الأثير، الكامل، ياقوت، (أدباء)، (الجزء 1) [هامش بلا إشارة في المتن].

381) الطوسي، غيبة، (255) [هامش بلا إشارة في المتن].

382) ياقوت، (أدباء)، (الجزء 1، 303) [هامش بلا إشارة في المتن].

383) الطوسي، المصدر نفسه، (263)، الذهبي، نفس المصدر، (105 – أ) [هامش بلا إشارة في المتن]. (وانظر هامش رقم (381) في الصفحة السابقة).

384) ميال للشيعة معتدل (وتوفي ولده قرب كربلاء، في زيارة).

385) لأن للأنبياء التحدّي أيضًا، لكن ابن تيمية سيفعلها في دمشق عام (705 هـ).

386) الصولي، أخبار الراضي، (87).

387) ابن الأثير، تحت العام.

388) الطوسي، غيبة، (252).

389) كان العمري الثالث هذا منفّذ وصية عمه المخمّسي السابق، وعاش في البصرة طويلاً بجانب البريدي (الطوسي، المصدر نفسه، 271).

390) الطوسي، المصدر نفسه، (258).

391) المصدر نفسه، (271)، الحلّي.

392) حوّل ابن بابويه والقمّي ركنَ الدولة عن مذهبه (ابن بابويه، غيبة، 52)، وحوّل الظاهريون عضد الدولة.

393) خُلع النقيب الأول خمس مرات.

394) حاولوا إقناع أحد العلويين بإزاحة المطيع (البيروني، جماهير،23)، لكنها الغيبة. قارن بين مفهوم الدولة عند بني النوبخت (ميم، حاجز - المال حاجز)، ومفهوم الثروة عند الحلاج (ميم واسطة من الوسائط - المال عارية).

395) الكندي، قضاة مصر، عباس إقبال، المصدر نفسه.

396) لقد كان القاضي هو السنّي الوحيد، وهو أمير من إصطخر (السبكي الجزء 2، 194).

397) كان الإماميون الرئيسون لاجئين من الكوفة (لائحة الطوسي، 17، 19، 37، 104. وكان الحميري بينهم: المصدر نفسه، 189).

398) المقدسي، البدء والتاريخ، الجزء (5، 126) (نص)، (132) (ترجمة). راجع استخدام القرآن، آية (185) من سورة البقرة عند فرج بن عثمان القرمطي.

399) المصدر نفسه، الجزء (5، 129) (نص)، (135) (ترجمة). ونشكر السيد م. هيوارت عرفانًا بجميله لما أمدنا به من نسخ عن هذين المقطعين الفريدين.

400) أمير أول: طلحة بن أحوس الأشعري، نحو (160 هـ). وكان الأمير الوريث على قم في هذا الوقت كوفيًا أشعريًا طلحيًّا هو محمد بن علي بن عيسى.

401) «الفهرست»، الجزء (1، 176)، امتداد لطريحة القطّيعية.

402) لم يكن لديهم في ذلك الوقت ما يشير إلى أن الرقم لن يتجاوز الاثني عشر: وقد أورد سالم بن قيس الهلالي («الفهرست»، 219) حديثًا، أنه سيكون اثنا عشر إمامًا من أبناء علي، فيكون المجموع ثلاثة عشر (لائحة الطوسي . .354. وهو ما فسره هبة الله بإضافة زيد). ولن يجد ابن بابويه (توفي عام 381 هـ/ 991 م) حديثين يحددان الأئمة باثني عشر إلا متأخرًا، على عدد أنبياء إسرائيل وحواريي المسيح (مخطوطة باريس، 2018، ورقة. 213 أ و 227 ب).

403) عن أبي جعفر الطوسي، كتاب «الغيبة»، الصفحة (262)، اقتباس في الخونساري، روضات، الجزء (2، 235)، وحر آملي، الرسالة الاثنا عشرية، ورقة (112 أ).

404) عن أبي جعفر الطوسي، من كتاب «الاقتصاد»، يعود على دور علي بن بابويه (توفي عام 328 هـ/

939 م) بطرد الحلاج من قم (الخونساري، روضات، الجزء 3، 378). راجع طرد أبي سُمَينة (لائحة الطوسي، 302) إقبال، (115 - 116).

405) أوردها أحمد بن علي بن نوح السيرافي البصري نحو عام (375 هـ) في كتابه أخبار الوكلاء الأربعة (نقله حسين بن إبراهيم القمّي (راجع المجلسي، الجزء 13، 95) إلى الطوسي الذي نشره في الغيبة = الخونساري، روضات، الجزء 1، 31). وكانت هذه الرواية قد نُشرت في أمكنة أخرى، لأنها تظهر عند الصولي وعند ابن أبي الطاهر، كما رواها ابن الأزرق للتنوخي (نشوار) = الخطيب، الجزء 8، 124)، ونسبها (الفهرست) خطأً للشلمغاني (الجزء 1، 176).

406) لائحة الطوسي، (345).

407) حيًا عام (326 هـ) (الطوسي، الغيبة، 243).

408) وكان جوابه وفقًا لابن أبي الطاهر: «أنا رأس مذهب، وخلفي ألوف من الناس يتبعونه باتباعي له».

409) في ادعاءاته، مثل بقية الغلاة.

410) يضيف التنوخي: «وأنا مبتلى بالصلع، حتى إني أطوّل شعر قحفي، وأجذبه إلى جبيني، وأشدّه بالعمامة . .».

411) يضيف التنوخي: «فإن جعل لي شعرًا . .».

412) يضيف التنوخي: «إن شاء قلت إنه باب الإمام، وإن شاء الإمام، وإن شاء قلت إنه النبي، وإن شاء قلت إنه الله تعالى».

413) وراوي القصة هو هبة الله المذكور في لائحة الطوسي . . (الصفحة 354)، الذي ظن وجود ثلاثة عشر إمامًا، بمن فيهم زيد، وألّف كتابًا في ذلك.

414) ابن نوبخت، وفقًا لتأويل عُريب (الصفحة 93) لنص الصولي (وخلق كثير معي) وهي الجملة الآتية من القول: (وخلفي ألوف).

415) نقرأ فيها: قل هو الله أحد (سورة الصمد) وهي المضروبة في عهد الأمويين (كوردينجتون Cordington، 23، 27) لا الفاطميين. وكانت من ثم قطعًا عادية، كما لاحظ ريسك (Reiske) (الجزء 2، 745 - 746، عن شولتنز Schultens). وكان الحلاج يسميها دراهم القدرة.

ت) ترجمة: لأنها تأويل ماسينيون لفحوى الحديث مع النوبخت.

أ أ) (Nominalisme): الاسمانية: مذهب فلسفي يقول إن المفاهيم المجرّدة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي، وإنها مجرد أسماء ليس غير. (المنهل).

ب ب) مما قاله البيروني: «وجرى على الألسن: إن الجائد بالدرهم جائد بجميع الخير، لأنه في ضمنه، وإن لم يكن ذلك في طبعه».

ج ج) (Mammon)، هو اسم للثراء في الإنجيل (إنجيل متى، فصل 6، 24). وهو اسم لشيطان الثراء في فردوس ملتون (Milton) المفقود. والكلمة ذات أصل آرامي (مامونه [مذكّر] = ثراء).

د د) في القاموس: سحل = نقد، سحله دراهمَ: نقده.

416) انحطاط الذهب إلى نحاس والفضة إلى حديد (راجع سورة الحديد آ 25، سورة سبأ آ 10،

سورة الكهف آ 96). ثم الرصاص والقصدير. أما الآيات فترد فيها كلمة (الحديد) فحسب، ولا نعرف التأويل الذي اعتمده ماسينيون مرجعًا لذكر هذه الآيات الثلاث).

هـ هـ) هي: اللمفا والصفراء والسوداء.

و و) المصدر هنا شرح الشطحيات للبقلي، وهو بالفارسية والجملة هنا ترجمة عن الفرنسية. إلا أن كلمتي (حرفة) و(دنيا) وردتا بالعربية في النص الفارسي، كما وردت كلمة (السؤال) في بعض أقوال الحلاج الأخرى.

417) إن كراهية الإمامية الشديدة للمتصوفة هي أمر بالغ الأهمية، ذلك أنهم لم يكنّوها للمعتزلة الذين كانوا معادين لأئمتهم. وكان مأخذ الإماميين على الحسن البصري وسفيان الثوري والحلاج والكيلاني أنهم أظهروا للسنّة أن الولاية (مهما كان تعريفها) ليست حكرًا أرستقراطيًا للعلويين الصلبيين، بل هي منّة إلهية تنتقي أخيارها بحرية (راجع الخونساري، روضات، الجزء 2، 209، 226، 316، الجزء 3، 442). ونسب الإمامي مفيد (توفي عام 403 هـ/ 1012 م)، وهو خصم الحلاج، إلى علي وعلي الرضا حديثين يردّان المتصوفة (ردّ، مقطع في الخونساري، روضات، الجزء 2، 233).

418) لائحة الطوسي، الصفحة (233)، «الفهرست»، الجزء (1، 178).

419) عضد الدولة، شيعي مقاتل، دعم القاضي الظاهري الجزري في بغداد، وضاعف المدارس الظاهرية في فارس (المقدّسي) واضطهد ابن خفيف وابن سمعون (ياقوت، «أدباء»، الجزء 5، 235).

420) قال البغدادي عنه إنه شافعي (أصول، 317): وهذا خطأ.

421) تلميذ ناشي أكبر في الكلام (توفي عام 293 هـ/ 905 م): «الفهرست»، الجزء (1، 272)، الجزء (2، 64). وُلد عام (244 هـ)، وتوفي عام (323 هـ/ 934 م) («الفهرست»، الجزء 1، 81، ياقوت، «أدباء»، الجزء 1، 309) وغسّله البربهاري. راجع الحالة المماثلة لأبي الفرج حسين نامي شيرازي، توفي عام (350 هـ) (ابن فضل الله، فقهاء، الجزء 5).

422) راجع ابن عساكر، (الجزء 5، 78).

423) مخطوط باريس، (5838، 68 أ).

424) في الفترة ما بين (289 – 296 هـ): غضب على مؤنس وعلى ابن المعتز.

425) ثائر متواطئ مع الساجي.

426) راجع السبكي، الجزء (2، 136) (صنع الطبري للمكتفي اختلاف الفقهاء).

427) مخطوطة باريس، (1570، 30 ب).

428) مخطوطة باريس، (1570، 30 أ).

429) عام (293 هـ)، انتفاضة حنبلية ضد الطبري (السبب: عدم ذكر ابن حنبل في اختلاف الفقهاء).

5) الاتهام والمحكمة ولاعبو المأساة

1) حلول الروح في الناسوت، خارج إطار التشريع المنزل: هذا هو تعريف هرطقة الزندقة وفقًا لابن حنبل، الذي يرى أن كلام الله موجود في الكتاب (أي القرآن) فقط.

أ) إشارة إلى حديث الرسول: «لا رهبانية في الإسلام».

ب) تآخي المهاجرين والأنصار.

2) ابن مدا، رد على النُحاة.

3) إسخيلوس؟ (Eschyles) مؤلف أغاممنون (Agamemnon)، الصفحة (743). (وهي جزء من ثلاثية (The Orestia) من المسرح الإغريقي القديم للمؤلف المذكور).

4) الزهرة. راجع غيلبرت و ليربوليت (Gilbert et Lerboullet)، الأصل الصفراوي للكآبة (Origine biliaire de la mancolie) (عن. Soc. Md. Des Hopitaux، 31 / حزيران / يونيو/ 1903 م - والكوليميا (كمية المرّة/ الصفراء في الدم) القليلة والعائلية (La Cholmie simple et familiale)، عن (Sem. Med).(24 حزيران 1901 م)، أدالبرت مركس (Adalbert Merx)، دور الكبد في الأدب عند الشعوب السامية (le role du foie dans la litterature des peuples semitiques)، عن (Florilege Melchior de Vogu)، (1909 م)، موريس غيراردو، الكبد والصفراء في كتاب ‹ألف ليلة وليلة› (Le foie labile dans le livre des mille et une nuits)، باريس، (Rousset)، (1910 م).

ج) الخضوع لعنفوان العشق. (باليونانية).

د) السوداء تُعطي الكآبة والصفراء تسبب الغضب والغيظ. ويلاحظ القارئ أن الجملة قبل الاقتباس غير منتهية، فقد تممها ماسينيون بالاقتباس، وهو ما تعذّر علينا صياغته بالعربية من دون تحريف في نص ابن داود، فأضفنا ما بين (. ..)، لأنه إعادة شطر الجملة الفرنسية بلغة ابن داود.

5) أكّد الصولي ذلك في كتابه ‹أخبار أبي تمام› (الصفحة 65)، حيث يستخدمه باستمرار (الصفحات 21 - 22، لكتابه ‹الزهرة›، الصفحات 209، 244، 263، 269، وهناك يبدل الصولي البيت المذكور سهوًا). ونعرف بالفعل الحالة التي صنعها ابن داود من ميول فلسفية لأبي تمام (خلط محررو كتاب الصولي خطأً بين ابن داود موضع حديثنا وسميّه ابن الجرّاح، المؤرخ المعاصر المعادي للتشيّع، وزيرًا عام 296 هـ/ 908 م).

هـ) عند الفيروزآبادي، العشق هو: إفراط الحب، ويكون في عفاف أو دعارة. وتعقيبًا على الناقة الضارب فهي: الناقة المغتلمة التي تضرب حالبها بذيلها.

6) الخُلّة، وهي الدرجة العليا التي نالها إبراهيم وفقًا لقدامى الروحانيين المسلمين (راجع الملطي، التنبيه، مجموع، الصفحة 7)، والتي تختزل عند ابن داود إلى إسقاط السرائر، من دون أن يضع فيها المعنى العميق الذي ربطه الحلاج بها، أي الاستحكام (أي السلام الشفاف الذي يوحد قلبين) (الشعراوي، طبقات).

7) ابن حزم، مداواة النفوس، الصفحة (36).

8) مغلطاي، الواضح، (42).

9) الزهرة. أفلاطون، المائدة، (16).

10) عوارف، (4، 276، 290). ويُنسب لذي النون أيضًا سلسلة من (19) درجة (حلية، الجزء 10، 242)، وسلسلة من ثماني درجات (المصدر نفسه، الجزء 9، 341 - 342، 359)، اختزلها يحيى الرازي إلى سبع وإلى أربع (حلية، الجزء 10، 64). يضمر هذا التحليل للمقامات تطفلاً فلسفيًا رواقيًا، كما هو الحال عند القديس جان كليماك (Saint Jean Climaque) (30).عجار في النصرانية قصور تيريز السبعة (ودرجات جما جلجاني الثماني، وعظات الجبل الثماني، وهبات الروح القدس السبع).

و) يريد ماسينيون القول: هل يكتسب شيء اكتسابًا عند الله؟ (ووضع ماسينيون في الترجمة الإنغليزية: لكن ماذا عن دور الله في كل هذا؟) لأن الفكرة السابقة للسؤال تعني أن الوصول إلى الولاية يتم بالجهد الشخصي.

11) عوارف، (4، 253). تتضمن اللائحة التقليدية مجموعتين متوازيتين من (10) مقامات و(9) أحوال (الأحوال عكس المقامات)، والمقامات من وجهة نظر النفس. والأحوال من وجهة نظر المنّة (وهي: توبة وورع وزهد (صبر) وفقر وشكر وخوف (رجاء) وتوكّل ورضا، أما التسعة: محبّة وشوق وأُنس وقُرب وحياء واتصال وقبض (بسط) وفناء (بقاء) وجمع (تفرقة)، وفقًا للسراج، لمع، (42)، والقشيري، (38)، عوارف، 4، و232، و276، و290). ويذكر الكلاباذي (17). ويذكر الهروي مئة يسميها منازل (في عشر مجموعات).

12) متصوّفين. يشير ابن داود هنا إلى حكايات أبي حمزة، المتصوّف البغدادي، المشبوهة عن الشيوخ الذين قادتهم رؤية وجوه (الزهاد) الجميلة إلى محبّة الله، لأحقيته، بعد كثير من الإغواء والعذاب (السراج، مصارع، في مواضع مختلفة: بخاصة (161 - 162، 214، 229). راجع هنا، فصل 13، 2، أ - 4).

13) خضع أبو حمزة والنوري للمساءلة القضائية وقتذاك (قضية غلام خليل، راجع ابن الجوزي، تلبيس، 181، 183). وسيتناول فارس الحلاجي هذا الموضوع (البقلي، تفسير، ورقة 240 ب).

14) غير ممتن عليهم. في النص المنقول عن المسعودي، مروج، (الجزء 7، 385).

15) الزهرة.

16) المسعودي، مروج، الجزء (8، 384 - 385)، ترجمة رين (Rinn)، الصفحة (318).

17) مغلطاي، الواضح، طبعة سبايس (Spies)، (29).

18) الزهرة.

19) الصولي، أخبار أبي تمام.

20) مغلطاي، المصدر نفسه، (47).

ز) وضعنا [...] هنا تجاوزًا بقصد ربط طرفي هذه الجملة الطويلة.

21) من الطويل، عن ديوانه، مخطوطة باريس، أدب (1965، 282 أ)، وأعاد تحريرها إخوان الصفا، الجزء (3، 64 و65): وقد أراد الإسماعيليون (روحنة) هذه الثلاثية. (لاحظ أنها أربعة أبيات كما وردت في الديوان).

ح) لاشخصي (Impersonel): هنا بمعنى موضوعي = عكس ذاتي.

ط) في المصدر: (قال الحسين قول «بسم الله . .» منك بمنزلة «كُنْ» منه. فإذا آمنت [أن] أحسنت قول «بسم الله» تحققت الأشياء بقولك «بسم الله» كما يتحقق بقوله «كُنْ») ويساعد هذا على فهم الشرح المعرّب في كلا المقطعين أول الصفحة.

22) اقرأ: راجع إبراهيم الحربي ودورية الصليب الأحمر الدولية (Rev. Int'l. de la Croix Rouge)، (1952 م) (حزيران/ يونيو)، الصفحة (448 - 468).

ي) لم ينطق بها الحلاج على هذه الشاكلة، ولم يقرنها بمقولته (فاشكر . .). وقد جمعهما ماسينيون هنا في مطابقة فكرتين عند الحلاج من حيث المبدأ: فكرته في العشق (عن: فصل في المحبة. أورده الديلمي). ودعائه على عرفات (عن سيرته عند العطار، وما ورد منها عند البقلي).

23) اشكر نفسك عنّي. فصل ذكره الديلمي في عطف، (28 ب - 30 ب) (قريب من البقلي، منطق، 56 ب - 57 ب)، ترجمة وتعليق في دراستنا تداخلات فلسفية واختراقات ميتافيزيقية في التصوّف الحلاجي (rces mtaphysiques dans la interférences philosophiques et pé mystique hallagienne): مفهوم عين العشق (في مجموع جوزيف مارشال (Mlanges Joseph Marchal)، بروكسل، 1950 م، جلد 2، الصفحة 263 - 296).

ك) استوحى ماسينيون هذا التعبير من قول الحلاج: «وذلك أن السنة الواحدة من سنيه، لو اجتمع أهل السموات والأرضين أن يعرفوا مقدارها على ما يعرف الحساب لعجزوا، لأنها أوقات أزلية لا يحاط بها إلا بالأزلية ولا يضبطها حساب الحدث». راجع فصل في المحبة، عند الديلمي، مصدر سبق ذكره.

24) قصيدة ذكرها الديلمي، عطف، (48 أ).

ل) شرح ماسينيون هنا مأخوذ من قول للحلاج عند الديلمي: راجع هامش (2). وهنا: الصفحات (424 - 425). ويستطيع القارئ المقارنة بينهما. أما البيت الذي ذكرناه بين (. . .) أعلاه ترجمةً إنما هو اختصار شارح لقول الحلاج: (والأبيات كاملة لاحقًا).

العشق لا حَدَثٌ إذ كان هو صفةً
من الصفات لمن قتلاه أحياء.

25) الجاحظ، مختارات، طبعة القاهرة (1323 م، الجزء 2، 51 - 52).

26) منهاج، الجزء (3، 98 - 99).

27) راجع مجموع جوزيف مارشال، سبق ذكره [الصفحات 263 - 295، خاصة، الصفحات 270 - 273].

28) هنا الرواية الشهيرة عن التزمّت في التوكّل. ويطابق النص الحلاجي عن الدواعي الاثني عشر البروج الاثني عشر في تفسير جعفر السنّي، مع أربعة تصويبات تقريبًا، شديدة الأهمية من الناحية الكلامية، عن ابن عطا: إيمان، وإحسان (جعفر: معرفة)، وفهم (جعفر: عقل) وعقل (جعفر: يقين) وعلم (جعفر: إسلام) ومعرفة (جعفر: إحسان) وتوكّل وخوف ورجاء ومحبّة وشوق ووله..

29) منشورة في أربعة أصول، (1914 م)، (3)، رقم (7).

30) يظهر هذا أن النعماني كان ظاهريًا أيضًا.

31) راجع (آ 81) من سورة الإسراء. واتخذ كتخودا زاده (Rev. ET. Isl.) هذا التعارض بين كلمتي (حق) و(باطل) لتسويغ قول الحلاج (أنا الحق). والبرهان ذو الحدّين الذي فرضه ابن داود بين النبي والحلاج، يذكّر ببرهان عمرو مكّي الذي فرضه بين القرآن وكتابات الحلاج الأولى. (أ) Dilemme بالفرنسية: برهان ذو حدين يجبر الخصم على اختيار واحد من بديلين كلاهما في غير مصلحته.

32) فرق، (247)، سطر (12 - 13)، (248)، سطر (17).

33) المرسوم عن الطبري. وضُرب النوري ومُنع في البصرة.

34) توضعت دار الهجرة القرمطية هذه في قصر لا اسم له ولا لقب، وأظن أنه من تاريخ سابق للإسلام، ولا يزال يحمل اسم الأخيضر (راجع مهمتي في ما بين النهرين، الجزء 1، 1910 م، ج ل بيل، روتير G.L. Bell Reuther). ويحتوي على مسجد أظن أنه أُضيف إلى الصالة حيث حُفر فيها المنبر تجاه القبلة، لأن المنبر لا يواجه ممر الأعمدة، ولا يتوضع عند أكبر محاورها.

35) الحلاج، ديوان، الصفحة (60).

36) مجموعة أُمجانج (Umgang)، نورمبرغ، (1949 م)، الجزء (2، 34).

م) قرآن، سورة الرحمن، (آ 27).

37) مصارع، الصفحات (351 و114)، راجع الأغاني، طبعة (2)، الجزء (1، 161). (وترجمة ماسينيون بتصرّف، فتصرّفنا في الصياغة العربية أيضًا لتوائم سياق النص والشواهد كثيرة في مصارع).

38) الديلمي، عطف، في مجموع جوزيف مارشال، المصدر نفسه، الصفحات (288 - 290).

ن) زيادة شارحة اقترحها ماسينيون، وارتأينا إضافتها.

39) الزبيرية.

س) هي معنى البخور في إحدى اللغات الشرقية. ولها تحريفات عدّة في لغة الضاد، مثل: ينجوج ومنجوج.

40) جهن.

ع) تنبّه ماسينيون إلى هذه الملاحظة أيضًا.

41) الزهرة.

42) إشارة من الحلاج، عن. الديوان، الصفحة (31).

ف) مذهب ديني هندي، يعطي القدرة الأنثوية الخالقة دورًا عظيمًا. (المنهل).

43) زنادقة.

44) فورييل (Fauriel) (في Stendhal de l'amour، طبعة C. Leyy 177 - 182)، ج ريبيرا / J. R. Ac. Esp. 26 ... Ribera Discurso أيار 1912 م، 41)، ويشسلر (Wechssler).

ص) بالإيطالية، وتعني: (الأسلوب العذب الجديد). وهو أسلوب جماعة من شعراء القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، غالبيتهم من فلورنسا. وقد (حفلت أشعارهم بنظرة مثالية عن الحب والمرأة بطريقة عُدَّت صادقة وعذبة وموسيقية). (عن دائرة المعارف البريطانية).

45) راجع دراستنا عن الششتري، عن. مجموع و. مارسيه (W. Marcais)، (1950 م)، الصفحات (251 - 276).

46) والذي يظن أنه اكتشف عند غيلهلم (توفي عام 1117 م)، مؤسس طريقة (Fontverault)، حيث السلطة فيها غائبة، خالقة المثل الأعلى للحب الغزلي. وقد هدت هذه الطريقة النساء اللواتي أحبهن غيلهلم وأدخلتهن إلى الرهبنة. ويلاحظ نيكل (Nykl) أن حبك القافية عند غيلهلم ينحدر من الترانيم العربية التي سمعها في الشام.

47) اكتشفه الأب أنستاس، ثم نالينو (مخطوطة تورين، شرقيات، 68، راجع Oriente Moderno، 1933 م، 490). راجع أ نيكل، عن أندلس (Andalus)، (1936 م)، الصفحات (147 - 154).

48) نهاية الجزء الأول.

49) هو أمية بن أبي الصلت، حيث المقاطع التي نقلها شولتز (Schulthesse)، وهيوارت (Huart)، وشيخو، هي شروح قديمة للقرآن، تسبق أكثر التفاسير قدمًا (وليست أحد (مصادر) القرآن).

ق) وقد جاء الحديث في طبعة كتاب (الزهرة)، تحقيق الدكتور السامرائي، على هذا النحو: (عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن من الشعر لحكمة وإن من البيان لسحرًا»).

50) هكذا يشير ابن داود إلى نفسه. عن ابن داود، الزهرة، الجزء (2)، ونفطويه، في الخطيب (عن ابن فضل الله) ـ وانتخبت هذه النسخة الثانية لترتيب الأبيات.

ر) هذا ترتيب الأبيات وفقًا لماسينيون (أي عن نفطويه)، في حين يضع تحقيق السامرائي للزهرة، البيت الأول ثالثًا، والثاني أولاً + أن ماسينيون استبدل (عيون) بِ (فؤاد) وفي هوامشه إشارة لذلك. (الجزء (1) من الزهرة، الباب الثاني).

51) أبو حسين محمد بن جامع بن زخرف الصيدلاني. وذكر ابن الرومي أخاه وهبًا (ديوان، مخطوط القاهرة 1965، ورقة 49أ): وأبوه أبو محمد جامع الصيدلاني، وكان موضع سخرية لسذاجته (ابن الجوزي، حمقاء، 29 ـ 30).

52) الزهرة، فصل (8).

53) أو علي بن عاصم (توفي عام 201 هـ): نقل روايات عن عشاق في الكوفة.

54) راجع غولدزيهر، (Die Zahiriten)، الصفحة (29): عن روايات الحديث المتعددة عن العشق = كفارة الذنب (الديلمي، فردوس، عن النابلسي غيبة)؟، (45): نص السبكي: (من عشق فعفّ فكتم فمات فهو شهيد) انظر حديثًا مماثلاً عن المنفي، إلخ. (غولدزيهر، RHR، الجزء 18، 187، Muh. Stud.، الجزء 2، 388 (راجع المتنبي، إشارة، الصفحة 14). وأصبح هذا الحديث مشهورًا في الإسلام بفضل الظاهريين والحنابلة (الكلاباذي، مخطوطة باريس، 5855، ورقة 284 ب). وقدّمه بن الجوزي مع اثني عشر إسنادًا مختلفًا (فصل 28 من كتاب 'ذمّ الهوى'، مخطوطة باريس 1296). وسخر منه أبو النواس في أبيات (السرّاج، مصارع، 420)، وقبله الخطيب والرافعي والنووي ونصير الدين الطوسي (مقامات)، ورفضه بن حبّان (تحت ترجمة سويد بن سعيد: من عفا)، والبيهقي والجرجاني وابن حسين والحاكم، وحسّنه مغلطاي، ووضعه كثيرون في أبيات (راجع السرّاج، مصارع، 3 - 4، 63 الإبشيهي، المستطرف، ترجمة رات. (Rat)، الجزء 2، 421، - بن أبي حجله، 'ديوان الصحابة'. القاهرة، 1328، الصفحات 214 - 215، داود أنطاكي، تزيين الأسواق، 1328، الصفحة 6)، السيوطي، درر، راغب باشا، سفينة، (322). ودرسه بن عربي (محاضرات، الجزء 2، 359) وأعطاه نصّين مختلفين: الأول عن السلفي «من أحب فعفّ فمات، مات شهيدًا»، والآخر عن نفطويه (راجع الخطيب) الذي دخل على بن داود في المرض الذي مات فيه، والذي يردد فيه بن داود نص الحديث: «كيف تجدك؟ فقال: حب من تعلم أورثني ما ترى. فقلت: ما منعك من الاستمتاع به مع القدرة عليه؟ فقال: الاستمتاع على وجهين، أحدهما النظر المباح، والثاني اللذة المحظورة. فأما النظر المباح فأورثني ما ترى، وأما اللذة المحظورة، فإنه منعني منها ما حدثني به أبي . . عن النبي: 'من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنةŽ. والنظر: حرام وفقًا للمتصوفة ووفقًا للمنطق «فليس من المباح مشاهدة ما هو حرام الاستمتاع به» (س غريغوار.S. Gregoire). العبدري، مدخل، (الجزء 1، 266 - 267)، (الجزء 2، 264، 274). راجع 'آلام'، طبعة أولى، (الصفحة 15، والقشيري، 217).

55) ذكره السراج، مصارع، (62).

56) محرّم عند ابن حنبل (البرد (الرداء) اليماني).

57) نفس: الروح الحسيّة، أدنى رتبة وأمّارة بالسوء (إشارة إلى غياب الفرق بين الروح والنفس في الفرنسية).

58) الخطيب، الجزء (5، 256 - 263)، راجع ابن فضل الله، مسالك، الجزء (4) (الفقهاء)، مخطوطة الحاج علي بن نعمان الألوسي، قرأتها معه في عام (1907 - 1908 م).

59) ظاهري ومتصوف، وانتهى قاضيًا.

60) كلمة بغدادية لا تزال قيد الاستخدام. راجع باربير دو مينارد (Barbier de Meynard)، الألقاب والكنى في الأدب العربي (Surnoms et sobriquets dans la littrature arabe)، عن (JAP)، الجزء (10، 86).

ش) (Onomaturgie): لعله اصطلاح ابتكره ماسينيون، فلم أجده في المنهل ولا المورد ولا اللاروس اللغوي (Lexis) ولا في ويبستر الإنغليزي (Whebster's) ولا في (Le Littre) أكبر قواميس اللغة الفرنسية. والمصطلح تركيب من كلمتين يونانيتين (Onoma) اسم العَلَم، و(urgie) وهو تحريف لاتيني للكلمة اليونانية (Ergon) أي العمل، وهذا التحريف مستخدم في كلمة (Metallurgie) أي عِدانة أو تعدين حيث (Metal) هو المعدن، فيقصد من المصطلح والحالة هذه: تشكيل/ صياغة [تعدين؟] اسم العلم.

61) يشير «الفهرست» لها (الصفحة 217، السطر 25)، لكن خطأ: والتصحيح في هامش (2، 94) على أبياته، الوطواط، غُرر، 281).

62) ياقوت، «أدباء»، الجزء (6، 451).

63) المسعودي، مروج، الجزء (8، 255)، من جهة أخرى فهو مجهول.

64) «الفهرست»، (217).

65) الكندي، (577).

66) الخطيب، الجزء (8، 20).

67) (تشبيه بزنا المحارم).

ت) قال ابن سريج: «من مذهبي أن المُقرّ إذا أقرّ إقرارًا وناطه بصفة، كان إقراره موكولاً إلى صفته» وهذا رأيه في الجواب على ابن داود صاحب الزهرة عندما سأله أحد الشافعيين اليافعين عن (العود الموجب للكفارة في الظهار) فأجاب ابن داود: «إنه إعادة القول ثانيًا».السبكي، (الجزء 3، الصفحة 26). والظهار كأن يقول لزوجه أنت علي كظهر أمي. أما قول ابن سريج: «ناطه بصفة» فيعني تعليقه على شرط.

أ أ) نسبة للفيلسوف والشاعر المولود في جزيرة كريت اليونانية، أما مُغالطته فهي: (كل أهل كريت كاذبون).

68) السبكي، الجزء (2، 197)، ابن حزم، محلّى، (10)، الصفحة (49)، ابن رشد، الجزء (2، 64)، الشعراوي، ميزان، الجزء (2، 115 و119) [هنا، فصل 12، 1 - ت - 2 و 5 - ب، فصل 13، 1 - ث].

69) راجع دراستنا تحت هذا العنوان في: (Mardis de Dar el - Salam)، القاهرة، الجزء (1) (1951 م)، الصفحة (9 - 15).

70) خلط محررو الصولي خطأً بين محمد بن داود والمؤرخ المعاصر ابن الجرّاح (معاد للشيعة).

ب ب) استخدم ماسينيون: شاهنشِن، بالفارسية.

71) وصية القوصي: أن يدفن دون كفن لكي يمثل عاريًا أمام الديّان.

ج ج) وقول الواعظ ترجمة، فقد وجدنا ما قبله في مجموع ماسينيون.

72) الطواسين، الصفحة (171).

73) فتوحات.

74) مجموع، الصفحة (40)، رقم (6). «إن إبليس سجد في الثانية ».

75) مجموع، الصفحة (40)، رقم (10). «إن الله تعالى لمّا كلّم موسى أُعجب موسى بنفسه فأوحى الله إليه: يا موسى، أتعجبك نفسك؟ مُدّ عينيك. فمد موسى عينيه فنظر وإذا قدّامه مئة طور . .».

د د) من دعوة الحلاج تلميذه شاكرًا: «أن يهدم الكعبة ويبنيها بالحكمة لكي تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين».

هـ هـ) كونه (صفة من صفات الذات)، أي الخالق.

76) هويّة: وفقًا للحلاج (الطواسين، الجزء 11، 20، أخبار، رقم 10، 28، 46)، وبعض المتكلمين (المقدسي، البدء)، الصفة الإلهية الوحيدة وفقًا لأنبادقلس.

77) إنيّة: راجع (Théologie dite d'Aristote)، ابن سينا، الشفاء، الجزء (2، 579 - 580)، الحلاج (ديوان، الصفحة 88، Essai، عن رقم 169).

78) (إنّي، هوّي، عشق) - حقّ - شخص - صورة - كمال - انفراد (الديلمي) - أنّية (إنّية) (شطحيات. 168) - هوّية = شخص (أخبار، 1، 10، 28، 46، طواسين، 11، 15، 20).

و و) استبدل ماسينيون (يُنتج أثره).بالفعل (يعمل).

79) يصنّف يوسف الهمذاني عقلية أحمد الغزالي بأنها شيطانيّة (سبط بن الجوزي، طبعة 1907 م).

ز ز) (Retroviser) من (Retroviseur)، أي المرآة الارتدادية: مرآة يرى فيها الناظر ما وراءه. (المنهل).

ح ح) في الميثولوجيا الهلنستية يقال أن ورد النرجس تفتّح في المكان الذي مات فيه نرجس. (لاروس).

ط ط) Narcissistes en platonisant

80) سوفوكليس (Sophocle Oedipe Colone)، الجزء (5، 671 - 674).

ي ي) يبدل ماسينيون إلى (برعمها الجنسي).

81) ابن الرومي، سفينة شيخ شيراب، طبعة (1309 م)، الصفحة (429)، (تفتّحٌ أتانيٌ) لثقب آخر. (من أتان أنثى الحمار). (*) لا أدري ما هو سفينة شيخ شيراب. وقد بحثت في ديوان ابن الرومي عما يشبه هذا المعنى، فراجعت أجزاءه الستة بمساعدة فهارسه القيّمة (تحقيق د.حسين نصّار)، فلم أعثر على شيء. وتجد في الديوان ثلاثة مقاطع هجاء في الورد: في الجزء (2)، الصفحات (643 - 644)، ومعها رّد ابن يونس الكاتب عليه، والجزء (4)، الصفحة (1452)، مع ردّ ابن المعتز عليه، والصفحة (1458) في الجزء ذاته.

82) توجه النباتات، على عكس الحيوانات، أعضاءها التناسلية نحو السماء، لا رؤوسها.

83) قصيدة القستموني، (Rev. Et. Isl)، (1946 م)، الصفحة (74). (ترجمة والأصل تركي).

84) (Rev. Et. Isl)، (1946 م)، الصفحة (96). منذ العطار، الدم (لون الوردة الحمراء).

85) السبكي، الجزء (2، 88) وما يليها، الخطيب.

86) السبكي، في ووستفيلد، (Der Imam Schafei)، الجزء (2، 110)، رقم (75).

87) ابن حزم، إبطال القياس، عن إحكام.

88) يجب إذًا، إلهام باطني من الروح الإلهي من الداخل يؤكّد لنا الكشف الخارجي (عن الملاك)، وليس اللجوء إلى الخبراء (كسلمان عند الإسماعيلية).

ك ك) (immatérielles) يستخدم ماسينيون (Durée) بالفرنسية، وتترجم إلى العربية (مدّة/ وقت/ دوام/ بقاء) (المنهل). ويشير قاموس (Le Littr)، إلى أن المدة (Durées) تعرض فكرة الديمومة ويضيف لها الزمن (Temps) فكرة الرقم أي أن (المدة) ترد على الوقت الذي لا يقاس بالواحدة. ولذلك يصحّ أن نضيف إلى المتن (إن هناك مددًا مجردة (من الزمن')).

89) البغدادي، أصول الدين.

90) راجع (آ 85)، من سورة الإسراء: الروح من أمر ربّي.

91) ابن خلكان، وفيات، الجزء (1، 423)، السيوطي، قمع، ورقة. (102 أ)، البندنيجي.

92) المتنبي.

93) السمعاني، (204 ب)، كان الداركي متولّي وقفه في نيشابور عام (343 هـ)، قبل مجيئه إلى وقف ابن سريج في بغداد (السمعاني، 217 ب).

ل ل) وضع ماسينيون (التصوف) بدلاً من (الحقيقة). ولعلّه اطلع على نسخة مخطوط تحوي هذه الكلمة.

94) تضع مقدمة رقم (71) من الأخبار هذا الحوار في عام (309 هـ/ 922 م)، وقت تنفيذ الحكم، وظن البقلي أيضًا أن ابن سريج كان حيًا في عام (309 هـ) (منطق، 8 أ): «فلم يقبل بقتله، ورفض التوقيع على إهدار دمه».

95) بغداد، الضفة الغربية، سويقة غالب، حي بين السورين، في طعمة القطيعة (= قطيعة الربعي، لا قطيعة أم جعفر)، وتسمّى أحيانًا قطيعة الفقهاء، بسبب مسجد ابن مبارك، ومسجد ابن سريج. الخطيب، (الجزء 8، 391)، ابن عساكر، (الجزء 5، 242)، التغربردي، (الجزء 2، 362 - 363)، ابن خلكان. (199)، السجزي، شاهي.

96) دعلج، مؤسس وقف الحديث في مكة، روى الحديث عنه ولدَي البشران (علي توفي عام 415 هـ/ 1024 م) وعبد الملك (توفي عام 430 هـ/ 1038 م): الروضاني، ورقة (114 أ، 136 ب).

97) افتدي عام (332 هـ)، وترك دعلج (300.000) مثقال ذهبًا.

98) الخطيب.

99) الخطيب، الجزء (10، 463).

101) مخطوطة باريس (1469، 116 ب). وسيدفن قرب ابن سريج أيضًا كل من عمر الزنجاني (توفي عام 459 هـ) والقاضي الكبير الشامي (توفي عام 488 هـ).

102) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي (توفي عام 330 هـ/ 941 م)، صديق لابن عيسى أيضًا

(«الفهرست»، 213، السبكي، الجزء 2، 169).

103) ابن الزيّات

م م) (Mnmotechnique) بالفرنسية. وأصلها يوناني: (Mnemo) أي ذاكرة، و(techno) أي فن.

ن ن) (Extrioriste) مصطلح من الفلسفة الكاثوليكية يجوز تعميمه. ويشار به إلى الفلاسفة الذين يظنون أن كل فكرة وكل حقيقة وكل مبدأ يأتي إلى الإنسان من الخارج. وهو مرادف للسلفي (Traditionaliste). لأن ما يأتي عن السلف يأتي من الخارج (Le Littr). أما مرادفه بالعربية (خارجاني) فمن المنهل.

104) أسس الطبري مذهبًا منشقًا هو الجريري لأنه لم يستطع عزل ابن سريج.

105) الكلمة هي للمرحوم مصطفى عبد الرازق (ت).

106) ابن حزم، إحكام، الجزء (7)، الصفحات (2 و3 - 4 و10 - 12 و14 و29 و34 و45 و54)، والقرافي وصفيّ الدين، في مجموع أصول، (55 و112).

107) البغدادي، أصول الدين، (223). (توسّع على الهامشين 3و4: (قالت طائفة: إذا ورد نصّ من الله تعالى أو رسوله معلّقًا بصفة ما أو بزمان ما أو بعدد ما، فإن ما عدا تلك الصفة وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد فواجب أن يُحكم فيه بخلاف الحكم في هذا النصوص، وتعليق الأحكام بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها) ـ ثم يورد إمكانية الأخذ على التطابق عند الطائفة نفسها ـ ثم يستطرد (وقالت طائفة أخرى: . .وابن سريج: إن الخطاب إذا ورد كما ذكرنا لم يدلّ على أن ما عداه بخلافه، بل كان موقوفًا على دليل) (ابن حزم).

108) رد على كتاب الجاروف، لجابر المزيّف، وكان قد هاجمه قبله ابن الراوندي (البغدادي، أصول الدين)، الصفحة (309): راجع فيستوجيير (Festugiere)، السيمياء (hermetisme)، الصفحة 396، «الفهرست»، 357).

109) الغزالي، المشتمل، شفاء العليل (تهانوي. 1154، غولدزيهر، الزهرة، 184، السبكي، الجزء 3، 198). اللغة تُثبت بالقياس (يخدم القياس الفقهي العقلي في تحديد قيمة المصطلحات التقنية في مواجهة ظاهر نقلي، مبدأ ابن سريج الذي استخدمه من بعده أبو علي بن أبي هريرة (توفي عام 345 هـ) وأبو إسحق الشيرازي والفخر الرازي فقط (المراغي، دروس في اللغة، الصفحة 25). وهو ما آخذه الطبري عليه (آنفًا)، وكذلك القاضي الإسماعيلي النعمان (فيزيه، عن JRAS، 1934 م، الصفحة 16). راجع تفسيره العقلي لحديث عن سورة الإخلاص (ابن تيمية، جواب 102) لكن عقيدته تؤكّد البلكفية (الذهبي، علو، 262).

س س) الترجمة الحرفية تقول:(وسائط) مجازية حبلى بحقائق الأشياء.

110) مسألة التضمين (راجع محمد خضر حسين، عن مجلة «مجمع اللغة»، القاهرة، الجزء (1) (1934 م)، الصفحات 33 و291 - 302).

111) لأن الله عنده (ضارّ) أيضًا (راجع أبو طالب المكّي). لكن ابن سريج قبل بأن الاستطاعة هي واحدة، في الخير والشر (ومعه أبو حنيفة وابن الراوندي والقلانيسي) (شيخلي زاده، خلافيات، 48).

112) السبكي، الجزء (2، 170 و177)، أخبار الحلاج، رقم (1) (أربعة نصوص، الصفحة (24 - 26)، آلام، طبعة 1، الصفحة 303).

113) راجع الترمذي، (أمرين) (عن ابن عربي، فتوحات، الجزء 1، 204).

114) لقد كان غولدزيهر أول من أظهر الأهمية الفلسفية لموقف ابن سريج (Streitschr . .. Batin. = طبعة. فضائح . . للغزالي، 78: عن ابن حجر، تحفة المنهاج (مع تفسير لعبد الحميد الشرواني، الجزء 7، الصفحات 112 - 113). راجع الإسماعيلي ابن الوليد، الجزء (2، 338)، والإمامي ابن الداعي، طبعة (2)، الصفحة (271). ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، الجزء (3)، الصفحات (220 - 235).

ع ع) الجملة الأولى في هذه الفقرة مقتبسة من كتاب (فضائح الباطنية) للإمام الغزالي، إذ يذكر في كتابه (الحيلة السريجية) على أنها واحدة من الحيل الجائز استخدامها للتحلل من اليمين ممن عقده لهم إذ يورد القول الذي اقترحه ابن سريج في المسألة السريجية: (مهما وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثًا). أما جملة ابن عقيل، فهي من كتاب إعلام الموقعين لابن القيم من قول ابن عقيل: (فالمتكلّم به يتكلّم بالمحال قاصدًا للمحال). وواضح هنا أن المقصود هو المسألة السريجية وليس جواب ابن سريج على الطلاق المعقود على شرط، والمشروح قبلاً على أنه المسألة السريجية.

115) الخطيب، الجزء (4، 287 - 290)، السبكي، الجزء (2، 87 - 96 و155)، الجزء (4، 267)، التغربردي، الجزء (1، 709).

116) ووستنفليد. السبكي، الجزء (2، 213)، يُعطي رواية أخرى.

117) قاضي قم ثم محتسب بغداد (عهد القاهر): وأراد إعدام كل الصابئة (السبكي، الجزء 2، 193 - 194).

118) غولدزيهر، (JRAS)، (1912 م)، الصفحة (557).

119) السبكي، (الجزء 2، 307)، ابن الداعي، (392).

120) في كتابه (تقريب).

121) الروضاني، صلة، ورقة (550 ب).

122) السبكي، الجزء (2)، الصفحات (103 و99 و314)، الجزء (3)، الصفحة (890). القشيري، الصفحة (21).

123) أبو حامد الإسفرائيني (344 هـ، وتوفي عام 406 هـ)، صديق الأبي وردي، وتلميذ الداركي: في الوقف السريجي.

124) راجع Rev). Et. (Isl، (1946 م)، الصفحة (151 - 157).

125) ومع أنهم من المعتزلة (انظر مؤلفهم: الشامل في حقائق الأدّلة، مخطوطة ليد (Leyde)، (1945)، ورقة (75 أ - 108 ب) (إكفار)).

126) هم المرجئة: مدارس أبي حنيفة (ماتريدية، الكيلاني، غنية، الجزء 1، 80) والأشعري (راجع الشامل، 95 أ - 95 ب): الذي استخدم لحظة وفاته كلمة الشافعي (بما معناه): «ما كفرت أحدا من أهل القبلة»، راجع الشعراوي، يواقيت، (272).

127) النراقي، الصفحة (307) [هامش بلا إشارة في المتن].

128) ابن تيمية (سيف) صارم.

129) تعبير مجازي عن مقطع من آفستا [= كتاب الزارادشتيين المقدس]. راجع كلمة زنديق في دائرة المعارف الإسلامية. (هامش من ماسينيون).

ف ف) راجع مِنوخِرات، (36)، مقطع (16)، شايَست، لا، شايست، الجزء السادس، (7)، حيث الزنديق (في قانون النذالة) مصنّف قرب الترَسَك (النصراني) والبهوت (يهودي)، فنديداد، (18، 117)، ياتشنا، (60، 2). [هذا مقطع من المتن أنزلناه إلى الهامش'].

130) عرف سيبويه الكلمة (لسان، الجزء 12، الصفحة 12).

131) مدانون منذ الشريعي وإسحاق (الأشعري، مقالات، 14، الصفحات 213 و 288: دعوة).

132) الكاشي.

133) الطبري، الجزء (3، 517 - 522، 588)، أوخذ الوالي الطائي على عدم ملاحقته القرامطة إلا على الخروج فحسب (الطبري، الجزء 3، 212).

134) استقامة، أورده الملطي في. تنبيه.

135) سمّى زميل كافر (اسمه خاسر) الشاعر المتصوف أبا العتاهية بأنّه زنديق (الصفدي، شرح رسالة ابن زيدون، بغداد 1327 م، الصفحة 232، 'الفهرست'. 388).

136) الأشعري يدين عبد الواحد بن زيد (مقالات).

137) الغزالي، 'إحياء'، الجزء (4، 119 - 120).

ص ص) يترجمها عباس محمود في كتاب 'إقبال' تجديد الفكر الديني، بالذات بدلا من الأنا، ويرفقها بالمصطلح اللاتيني . . وهو مصطلح إغريقي في الأصل: (EGW) تعني أنا.

ق ق) هذه المقولة ترجمة فلم نجدها فيما توافر لنا من تراجم عن مكحول الدمشقي، وتلاحظ أن ماسينيون لم يذكر مرجعًا لها . . على أن هناك ما يؤيدها في حلية الأولياء مثلا (ترجمة مكحول): (كتب ابن منبه إلى مكحول: إنك امرؤ قد أبت بما ظهر من علم الإسلام شرفا، فاطلب بما بطن من علم الإسلام محبة وزلفى).

ر ر) لاحظ أن النفس عند ذي النون تعبر عن الأنا المذكور آنفا.

138) الهجويري، كشف، (404).

139) السبزوري، 147. [ترجمة فالأصل فارسي].

140) القوسي، وحيد.

141) ابن الزيات

142) جرّمه السهروردي (عوارف، الجزء 4، 302) اتحاد (تحوّلي) (صرف في التوحيد).

143) ج فاغدا الزنادقة في بداية العهد العباسي (Riv. Les zindiqs au debut de la periode abbasside).

144) فلاسفة معرّبون عن الفارسية (ابن المقفّع)، أو ارتيابيون (صالح بن عبد القدّوس، راجع أيضًا

البيروني، ما للهند، (132). وتشير الزنديق حاليًا لصاحب (التفكير الحر) (1908 م، ومهملة عام 1953 م).

145) ويقال على نحو أكبر: ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي والمعرّي.

146) اقتبس الباقلاني مسلّمات المدرسية الأشعرية الأولى من الذرّية [مبدأ الجوهر الفرد الفلسفي] الرواقيّة التي أخذ بها غالبية المعتزلة، والتي عدّها من ضمن أساس العقيدة (ليس هناك جواهر روحيّة، فالمادة مكوّنة من مجموع جواهر أفراد في الخلاء، ليس هناك من أسباب ثانية (حادث الحادث: مذهب المناسبات Occasionnalisme [المذهب القائل إن المخلوقات وأفعالها هي (مناسبات) لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق]، ليس هناك من مدّة بل آنات [جمع آن]) وهي تدين قطعًا المفهوم الفلسفي عن الصورة الأولية/ الهيولية [: هي المادة في حالتها الأولية أو ما يسمّى بالهيولية] لمادة الصورة، وحلول الصورة في المادّة، والجواهر الروحية المخلوقة للناسوت، والحال والوجود والأنفس (سر ويقين وفائدة وحقيقة وبداية وخاطر) (أبَد وملأ) وطوامِس الأنوار والنَوْط والطوت.

ش ش) زيادة اقترحها ماسينيون.

147) تأثير ساساني؟ كان الأول، أي الخلاّل، (زعيم الدعوة للثورة) من أجل العدالة.

148) حتى عام (311 هـ/ 923 م)، عندما اضطر ابن الفرات للتذلل أمام أمير الجيش مؤنس. أشارت كلمة السلطان حتى ذلك الوقت (سلطان تعني إثباتًا فعليًا [= ما أنزل الله بها من سلطان]) إلى الوزير، نائب الخليفة لا الخليفة بعينه. وانتهى الوزير ابن المسلمة (صديق الماوردي) إلى نزع هذا اللقب من الأمراء البويهيين في عهد الخليفة القيّم، لكنه اضطر بعد ذلك إلى تقديمه لطغرل التركي.

149) حمزة الأصبهاني. [ت فالأصل فارسي].

150) الماوردي، أحكام سلطانية، طبعة القاهرة، الوطن، الصفحة (68)، راجع الصفحة (180): (مدد من السلطان إلى الفقهاء في مواجهة دعوات الهرطقة في المساجد) [يذكر ما سينيون هنا اسم فصل غير موجود في الكتاب الأصلي، ولا حتى هو جملة من الكتاب الذي اضطررنا لمراجعته كاملاً بحثًا عنها. ولربما القصد هو فصل (التعزير أو الحسبة) كونها واسطة بين نظر القضاة ونظر المظالم]. ترجم هذا الفصل وعلّق عليه. آميدروز (توفي في لندن ليلة (المنطاد)). ـ وأستطيع أن أثبت لآميدروز أن أيًا من بيانات قضية الحلاج لم تستخدم كلمة (مظالم). وقد جرت الإشارة إلى ابن الزنجي، الكاتب المساعد في قضية الحلاج عام (309 هـ/ 922 م) كاتبًا للمظالم عام (312 هـ/ 924 م) (الصابي، 52)، وهي وظيفة شغلها والده: غير أن والده كان الكاتب الرسمي في قضية الحلاج.

151) الماوردي، المصدر نفسه.

152) أو حتى امرأة، قهرمانة في القصر، هي ثمل (عُريب، الصفحة 71) في عام [6] 30.

153) عام (301 هـ/ 913 م)، تحولت الإدانة الواضحة للراسي (وبقصد إنهاك الخصم) إلى امتحان

في نهاية الدراسة على يد الوزير.

154) ملاحقات جرت ودُبّرت في السر من دون تحقيقات منذ عام (308 هـ/ 921 م): في بغداد ودينور، وطلبات إرسال من خراسان.

155) عقوبات جسدية وتعذيب (السمرِّي وابن عطا) في مجلس المحكمة المنعقدة نهاية عام (309 هـ/ 922 م)، كان الأول متواطئا والثاني شاهدا حرا يحترمه الجميع.

156) وهو التفسير الوحيد الممكن لإدامة اعتقال الحلاج في الحبس عام (301 هـ/ 913 م)، بعد التغرير والتشهير على الجذع.

157) شهادة بنت السمرِّي، من دون أن يتبعها احتجاجات.

158) طلب القسم من السجانة، بعد زيارة ابن عطا التي لا تفسير لها.

159) رسالة الحلاج إلى شاكر، نهبت من (صلحاء) غير متهمين.

160) راجع عقيدة البربهاري، ابن بطة.

ت ت) أسقط ماسينيون هذه الكلمة، ويأتي شرحها لاحقًا في ترجمة ابن الفرات.

161) وتوقيعه ضروري للتنفيذ: ويبدو أنه احتفظ لنفسه بالخاتم منذ وفاة وزيره الأول (للتفويض)، العباس، ووزير خراجه مؤنس الخازن (توفي عام 301 هـ/ 913 م): قارن هنا، فصل 6، [5 - خ]، مع المسعودي، تنبيه، (443).

162) راجع القاضي ابن أبي داود (220 هـ/ 935 م إلى 237 هـ/ 951 م) والقاضي ابن يعقوب عام (277 هـ/ 890 م).

163) راجع مخاوف حامد [هنا، فصل 6، 5 - خ].

164) راجع [هنا، فصل 6، 4 - ب].

165) انظر مبادرة الحاكم الشرعي (عند الرومان).

166) ملحوظة التغربردي، الجزء (2، 134) (عام 289 هـ) قصيدة ابن الرومي: عن القلم الأمضى من السيف.

167) راجع المسعودي، تنبيه. لم يكن أمير الجند طرفًا بعد: إذ لا يزال مأمورًا من الوزير: راجع مسير الوزير ابن الفرات أمام مؤنس عام (312 هـ/ 924 م) (الصابي، نص، الصفحة 50). ولهذا المشهد رمزية كبيرة: إنها نهاية التفوق المدني.

168) عندما سيؤسس مؤنس مجلسًا مصغرًا، سيتخذ وزيرًا هو النوبختي وحاجبًا هو علي بن يلبق.

169) النعمان وقتذاك (الصابي، 41).

170) كتاب الوزراء، طبعة هـ. ف. آميدروز، مع مقدمة مهمّة: منشورات لييد، (1904 م). راجع أربعة نصوص، الصفحات (6 - 7).

171) العقد الفريد.

172) مسكويه.

173) 189: لامّ، ويت (Lamm, Wiet).

174) وضده، كلمة المرّوذي (أخبار، الصفحة 106).

175) الصابي، الصفحة (65)، عُريب، الصفحة (176).

176) مسكويه، (234 - 235).

177) تقسيمه في أعوام (302 و310 و318 هـ).

178) مثل ابن البلبل.

179) دون عادات سيئة (كلمة عنه: أخبار)؟)، 107).

180) هل الدينار (زخرفة بويند Bowend) هو ديناره؟.

181) المراسم والكياسة.

182) كلمته عن واجباته (الثعالبي، خوص)؟)،22).

183) أخبار، الصفحة (129).(المقولة ترجمة لأنها من أخبار المقتدر، وللكتاب مخطوطة وحيدة اكتشفها كراتشكوفسكي، وهي محفوظة في مكتبة لينينغراد الشعبية (مكتبة بطرسبرغ حاليًا)، ولم نستطع الاتصال بهم حتى الآن).

184) الطبري، الجزء (3، 2148)، الأغاني، الجزء (18، 177).

185) بن أبي أصيبعة.

186) JRAS، (1912 م)، (5669 رقم (2).

187) الخطيب، الاسم كعنوان.

188) مروج الذهب، الجزء (8، 182، و248).

189) عام (697 هـ): عبد الرحمن بن هبة الله بن غريب الخال (لسان) الجزء (3)، الصفحة (441): محدّث ضعيف.

190) الخطيب، الجزء (5)، الصفحة (146).

191) أتلف (300.000) دينار كل عام (ابن حمدون، مخطوطة باريس، 3324، ورقة.19 ب)، وكان كاتبه مولى لابن الفرات هو هشام بن عبد الله.

192) سبط بن الجوزي، مخطوطة باريس، (5909)، ورقة. (184 أ)، ابن أبي أُصيبعة.

193) أجلستها شغب على محكمة المظالم عام (306 هـ) في موقع تربتها، أمر مستغرب (عُريب، الصفحة71): واستحسنه الطبري.

أأأ) ويترجم ماسينيون (خليلته).

194) الأثير، الجزء (8)، الصفحة (116).

195) ‹الفهرست›، (137).

196) أبو هيثم بن ثوابة (299 هـ، وتوفي عام 302 هـ/ 915 م: الصابي، الصفحة 262)، ثم علي بن محمد بن الحوّاري (توفي عام 311 هـ/ 924 م)، الصابي، طبعة آميدروز، (32)، إلخ.

197) مع حامد (راجع آلام، الطبعة الأولى، فصل 6، 3 – ج) كما مع ابن الفرات (الصابي).

198) الأثير، الفرج.

199) الذهبي، مخطوطة باريس، (1584)، ورقة (108 ب).

200) الكندي.

201) مسكويه، (181)، كانت رحيمة بالقاهر عام (317 هـ)، وكيف جمعت بين خطيبين (الفرج، الجزء 11، 169).

202) مسكويه. (245)، الأثير.

203) أضافت: وفي بيمارستان السعيدي (من سعيد بن مخلد) وفي سويقات يحيى وباب الشام وباب خراسان (سبط بن الجوزي، مخطوطة باريس، 5909، 118 ب).

204) مسكويه. (238). أفهم القاضي ابن بهلول السيدة شغب بطلان إيقاف الوقف (انشوار، 119)، وكان القاضي عمر الحمادي من سمح بهذا الباطل ضد شغب في عام (320 هـ) (مسكويه، 245). وقصّة الوحل من (خزائن المسوك والعنابر) ملفّقة (انشوار، 142).

205) بني، الذي هرب وقتذاك إلى بيزنطة، وعاد فيها إلى النصرانية فترة قصيرة، لربما في ذات الوقت مع أحد مجاهدي طرسوس، هاشمي و(فارس مشهور) هو محمد بن عبيد الله، حفيد القاضي الكبير جعفر بن الواحد (توفي عام 258 هـ) (ابن حزم، مخطوطة باريس، 5829، 12 ب).

206) اثنان من بني النوبخت: إسحق بن إسماعيل وعلي بن العباس.

207) الخطيب (رواية دمنة).

208) حجّ نصر مرتين.

209) المقدّسي، (169).

210) عُريب، (176).

211) عُريب، (184).

212) كان للحريم في ذلك الوقت منظومة معقدة، مدير عام، غالبًا خصيّ، يُلقب (الحُرميّ) (صافي توفي عام 298 هـ، نذير 298 (311)، استعيض عنه بمفلح، الذي خلفه، في أثناء مهمّته في بلغار (309 - 310 هـ))، ورئيس حرس (رشيق ثم فايق وجه القصعه) وكبير كتبة (كِلوى، الفرج، الجزء 1، 109).

ب ب ب) (Reversibilit): يترجمها المنهل بالمعكوسية والانقلابية. لكن معناها اللاهوتي (الكلامي) يدل على: عمومية المزايا، أي أن تنعكس المزايا التي نالها بعضهم، باسم جماعة الأولياء (كومونة القديسين)، على عامة المؤمنين.

213) عُريب، (176).

214) الفرج، الجزء (2، 169).

215) سبط بن الجوزي، مخطوطة باريس. (5866، 115 ب).

216) يضعها الصولي في قصر عيسى (أخبار الراضي): حيث يرتفع البناء الرئيس بعيدًا عن باب خراسان، وتصل أطراف الحديقة إلى بستان النجمي.

217) الخطيب.

218) راجع فقرة نظر المظالم.

219) مسكويه الصفحة (260)، ولم تعتقل عند محمد بن ياقوت (العيني، مخطوطة ولي الدين، 2386، الصفحة 402)، الذي هرب في الأول من جمادى الثانية حتى الأول من شعبان.

220) راجع عُريب والفخري، لائحة متممة هنا.

221) معاد للكرّامية (لسان الميزان، الجزء 5، 356).

222) هارولد بوين، حياة وزمان الوزير الصالح علي بن عيسى (The life and time of ali ibn isa the good vizier)، كامبريدج، (1928 م).

223) فقد سأل ابن عيسى البطرك متجاهلاً: (أي طائفة نصرانية تتناول القربان بالملعقة؟ فأجابه: أنت تعرف جيدًا أن النساطرة لا تستعملها) (إنهم الملكيون) (ت لأن الأصل سرياني) (هبراوس، (أساس) مختصر الدول، الصفحة 240).

224) مخطوطة باريس، (1570، 28 ب).

225) ستتكلّم لاحقًا عن (هدايته). أما أسفه على منعه من الصلاة يوم الجمعة فالحادثة عن ابن كرّام (ياقوت [أدباء] الجزء 5، 279، Essai، 231). ونُسب له كشوف في الحلم (انشوار)، الصفحة 225).

226) راجع دراستنا: السياسة الإسلامية - المسيحية لكتبة دير قناء من النساطرة في بلاط بغداد في القرن التاسع الميلادي (La politique islamo – chretienne des scribes nestoriens deir qunnä la Cour de Bagdad au IXe siécle de notre ére) (عن. Vivre et penser) [دورية كتابية، السلسلة الثانية، الجزء 2، 1942 م، الصفحات 7 - 14].

227) فون كريمر، (Ueber das Einnahmebudget des Abbasidereiches vom Jahr 306) (عن Denkschr. phil. Hist. Cl. Wien. Acad.، الجزء 36 (1887 م)، الصفحات 283 - 362).

228) وقف في عام (303 هـ) للحرمين والثغور (مستغلات بقيمة 13.000 دينار شهريًا)، من الضياع الموروثة في السواد وارتفاعها نيّف وثمانون ألف دينار في الشهر (ياقوت، (أدباء)، الجزء 5، 279، مخطوطة باريس 1570، 33 أ).

229) الصابي، (286).

230) ياقوت، بلدان، تحت الاسم.

231) مسكويه، الصفحة (110).

232) بوين، الصفحة (40)، وقد صحح لي في هذه النقطة.

233) (الفهرست)، (136).

234) (الفهرست). (298).

235) (الفهرست) (327).

236) الدولابي، (الفهرست) (325)، البيروني، (5) (جماهير، 153، مؤلّف كتاب الكُنى).

237) «الفهرست». (213) (الصيرفي).

238) «الفهرست». (34 و82).

239) الفخري، (366). (كان يناديه: الأستاذ).

240) الصابي، (296).

241) مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس. (169)، ورقة. (30 ب). وردّ ابن مقلة في نفقة للأخفش. (ياقوت، «أدباء»).

242) «نشوار»، الجزء (8)، الصفحة (50).

243) الصابي، (4، 315)، عُريب، (151)، «الفهرست». (12 و127 و304). في الحج عام (317 هـ).

244) مسكويه. (34 و125 و186).

245) البجا (عبر أسوان وعيذاب)، سفالة الزنج، السودان الغربي (عبر سجلماسة - تاهرت) والأوسط (عبر زويلة الفزّان) (البيروني، جماهير) وأهملت مناجم الفضّة الأفغانية (بنجهير، زرّان مع نحاس، وقليل من الذهب أيضًا في زرفُيان (زرنج؟) في زابلستان (نضب) وفي الخُتّل).

ج ج ج) (مخطوطة wien 959، وراجع لندن ملحقات. 23517 و7625، وآسيوية في بطرسبرغ 567 = اللوحات I ـ III (في 3 مجموعات). عن: A. von Kremer ueber das Einnahmebudget des Abb. Reiches vom jahre 306 Wien Denkschr. Phil. – hist. CL. K. Akad. Wiss.، جزء 36، عام 1887 م، الصفحة 82). (كانت هذه الإحالة المرجعية في المتن في الأصل).

246) راجع غوتشالك (Gottschalk die Madara'ijjun)، برلين، (1931 م).

247) مخطوطة باريس (1570، 28 ب) (ابن الهيثم (كذا) = ابن رستم؟).

248) الصابي، (320).

249) كان فيما يبدو لعلي ولد آخر، اسمه أحمد، لُقب (الكردي الأعور، الكوبكي): والي ضرائب على الشام (ومعاون في مصر) أعوام (290 - 293 هـ) و(300 - 303 هـ)، توفّي عندما عيّنه مؤنس وزيرًا، ويفترض أنه كان صديق الوزير الحسن بن مخلد (توفي عام 269 هـ) واللغوي المبرّد (توفي عام 285 هـ) وهو أمر صعب وفقًا للتواريخ، وروى عنه راويان مشهوران، أبو بكر محمد بن جعفر الخرائطي (توفي عام 327 هـ في عسقلان: مؤلف اعتدال القلوب وحواتف الجان) ومحمد بن العباس الشلمغاني، شيعي (راجع الكتبي، تحت عام 303 هـ وياقوت، «أدباء» الجزء 2، 41 و43، والسمعاني، تحت الاسم).

250) المقريزي، خطط، الجزء (2، 152 - 159، 289)، شمال بساتين الوزير (= المغربي).

251) المصدر نفسه، الجزء (2، 147، 165).

252) المصدر نفسه، الجزء (1، 481)، الجزء (2، 129، 185)، راجع الجزء (1، 365).

253) المصدر نفسه، الجزء (1، 457).

254) المصدر نفسه، الجزء (2، 152 – 153)،بدأت أعمال هذا الوقف منذ العام (303 هـ)، بالتوازي مع أعمال مكة (غُذيت من وقف في أسيوط)، مما يربط أعمال أبي بكر الماذرّائي في البرّ مع ديوان البرّ الذي أنشأه صديقه علي بن عيسى في تلك السنة. وعن قصر الماذرائي في القاهرة، ياقوت، «أدباء»، الجزء (2، 409).

255) المصدر نفسه، الجزء (2، 453). قرب قبره على الأغلب (ياقوت، [أدباء] الجزء (4، 48): في القرافة الكبرى قرب مصلّى خولان.

256) لذلك كان الماذرائيون أول من تكلّم عنهم الإصطخري في حديثه عن (ولاة الأمصار) الذين آمنوا بمهمة الحلاج.

257) الصابي.

258) ياقوت، بلدان، الجزء (4، 381).

259) الصولي، أوراق، (246).

260) ياقوت، بلدان، الجزء (2، 901)، الطبري، الجزء (3، 2148)، جعفري؟ ابن كبرياء، مخطوطة باريس (2591).

261) شبه تشيّع ملطّف يكتفي بوضع علي قبل عثمان. ويؤكّد مع الشافعي أن لا مهدي إلا عيسى (السبكي، الجزء 1، 281).

262) ابن الرومي، (303)، الصولي، المصدر نفسه، (210) (حيث ابن علي هي هفوة قلم).

263) كان ماذرائي آخر هو أبو الحسين أحمد بن خالد كاتبًا لبدر (الخطيب، الجزء 8، الصفحة 20، «الفهرست»، الصفحة 168).

264) مليونان من الدنانير ربع خراج سنوي (مخطوطة باريس. 1570، 30 أ).

265) عمر بن الفرات هو الباب العاشر لغلاة الشيعة. وخلط بعض كتّاب التراجم الإماميين بين عمر ومحمد بن موسى الذي عمل مع ابن النصير، وكان عند بعضهم خليفةً له. أخيرًا، عدّ الغلاة أحمد بن الفرات واحدًا من يتامى الباب الحادي عشر الخمسة (دراستنا في Melanges Gaudefrou – Demombynes: الأصول الشيعية لعائلة بني الفرات الوزارية Les origines shi'ites de la famille vizirale des B – Furat، الصفحة 27، CIA Wiet (مصر)، 1929 م، الجزء 2، العدد 1، الصفحة 95).

266) الفرج، الجزء (1، 55 و62)، بعد بغا الشرابي (249 – 254) وابن السلاسل (250)، الصابي، (27)، وكان الوكيع راويًا له.

267) إكمال، الصفحة (271).

268) كسب الوزير القاسم، بأن دبّر مكيدة لندّه الحسين بن عمرو أدّت لقتله (انشوار)، الجزء 8، رقم 135).

269) ترجمته عند الصابي (مناقب) ثم عند الصاحب بن عبّاد (مقطع في مخطوطة باريس رقم 1570، 31 أ)، ملحقات تركية (1129، ورقة 36).

270) كسب الوزير العباس بإعطائه (500.000) دينار (لكي يبني قصرًا لولده) (مخطوطة باريس، 1570، 30 أ).

271) محمد بن سليمان، كاتب الجيش واستعاد مصر في (291 هـ)، وسُجن في (292 هـ) بتهمة الاختلاس، وكان والي الضرائب على الريّ (304 هـ وتوفي عام 307 هـ).

272) مقولته الكلبية (الصابي، 116، السطر 7).

273) عُريب، (114)، مسكويه، (123).

274) أبو محمد حامد بن العباس.

275) قال الصولي إنه من عائلة خراسانية، من الأثرياء الأشراف (شهادرة) (الذهبي، مخطوطة باريس. 1581، 61 أ). وتكلّم ابنه أحمد إلى الصولي (الخطيب، تطفيل، 181).

د د د) والأبيات في ذلك هي:

وحامدٌ ياقوم لو أمْرهُ
إليّ لألزمْتُه الزاوية
نعمْ و لأرجعْتهُ صاغرًا
إلى بَيعِ رمّان خُسراويه

والزاوية بلدة بواسط في القاموس، فسّرها ماسينيون بأنها الركن حيث يقف من يسقي الماء. وكذلك خسراويّه هي قرية بواسط في القاموس، فسّرها ماسينيون بأنها صفة للرمان. وقد يكون ماسينيون قد وقع على ترجمة رديئة لهذه الأبيات على نحو سهل أو أنه فسّرها بالعجلة على النحو المذكور في المتن. ولا ينفي هذا التصويب السهل أن حامدًا كان بائع رمان على أيّ حال (والأبيات عثرنا عليها في أدباء، ياقوت: تحت ترجمة ابن بسام).

276) (نشوار)، الجزء (8، 89).

277) مخطوطة باريس (1570، ورقة. 35 أ – ب).

278) مسكويه، (25).

279) مسكويه، (93).

280) واسط، (282 – 286): (نشوار)، الجزء (8، 65).

281) مسكويه، (22)، الصابي، (272).

282) عُريب، (79): 1). رد على هجوم ابن الفرات (الذي أراد منه أن يفتدي نفسه). وضلل نصرًا. 2). وزير أصبح جابيًا.

هـ هـ هـ) تريمالكيون: جزء من عمل لبترونيوس أربيتر (Petronius Arbiter) (توفي عام 66 م)، الكاتب الروماني، يحكي عن وليمة أولمها عبد معتَق حديث الثراء. وتدور أحداثها حول الضيوف الذين يحاولون عبثًا تحويل حديث المضيف إلى الفلسفة والأدب. (عن دائرة المعارف البريطانية): ويقصد هنا أنه محدث نعمة من الضرائب (Pére Ubu) (أو الأب أوبو): شخصية خارجة من

هرجات (هرجة: تمثيلية ساخرة قصيرة) القرن التاسع عشر، وتُضرب مثلاً للحماقة المرتبطة بالشمولية والتسلّط. (عن موسوعة لاروس): ويربطها ماسينيون بكونه فلاحًا تنقصه المدنية.

(283 «نشوار»، الجزء (8)، تحت العنوان، ابن حمدون، مخطوطة باريس رقم (3324)، ورقة (128 أ).

(284 الهروي، عن جامي.

(285 يعود إلى أيام البصرة وديري.

(286 مؤيد ذلك أنه كان أمردَ (مسكويه، 160).

(287 الطبري، الجزء (3، 2198).

(288 ابن أبي أصيبعة.

(289 الذهبي، مخطوطة باريس (1584، 102 أ).

(290 عُريب، (169).

(291 مسكويه، (115).

(292 مسكويه، (122)، الصابي.

(293 عُريب، (141).

(294 عُريب، (159)، الصولي، أخبار الراضي. السجزي، شاهي.

(295 كان مؤنس يعضد ابن روح في عام (317 هـ)، في حين أيّد أبو الهيجاء الشلمغاني (أظن أن المقصود هو أبو الهيجاء الحمداني) (فهو شيعي معاد للحلاجية منذ أيام دينور)، وشيّد قبر كربلاء عندما كان والي طريق الحج، (309 – 312 هـ).

(296 راجع في اليونانية (Koutsouros) أو (Koutsouris) وتعني (المشجوج) (H. Gregoire Callerghis) (وعندي تعني: الأبله والأبتر ولربما المجدوع). و قشور هو لقب حشرة مثل جُعَل، راجع «الفهرست»، (174).

(297 الطبري، (2144).

(298 راجع ZDMG، الجزء (41، 245). هارون، زعيم الشراة («الفهرست»، 236)، توفي في السجن عام (304 هـ)، وأُخرجت جثته مغطاة على أنها لابن الفرات (مسكويه، 40).

(299 الصابي، (48)، وليس (عشرة) (مسكويه، 119).

(300 السنجاري، تحت العنوان.

(301 (في عام (310 هـ) وقدم أخٌ لنصر الحاجب من بلاد الروم وأسلم، فخُلع عليه) (الهمذاني، مخطوطة باريس. 1469، 22 أ).

(302 الذهبي، مخطوطة باريس (1581، 3 أ)، ابن بابويه، إكمال، (300 – 301) (الهمذاني، 23): في موضوع الأعجمي. (وقصة الأعجمي مشهورة في عام (312 هـ)، لكن الحج انقطع من بغداد في هذه السنة والتي تليها باتفاق المؤرخين بسبب الجنابي القرمطي. وعند الهمذاني أن نصرًا حجّ ثانيًا عام 310 هـ).

(303 «الفهرست»، (19). فترة حظوته في بلاط بغداد.

304) أخبار، رقم (51). وهو الأمير الوحيد الذي ذُكر اسمه في الأخبار، والدور المنسوب له مشكوك فيه.

305) قال المؤرخ الحمداني (صفة، 133) بفظاظة إن عائلة الأمراء الحمدانيين لم تكن سوى موالي لبني تغلب (والتغالبة نصارى سابقًا من اليعاقبة): وهذا محتمل.

306) عُريب، (169).

307) ديوان، مخطوطة كامبريدج، ماف (4أ)، راجع كانارد (Canard)، سيف الدولة، (116) هامش (4).

و و و) يترجم ماسينيون هنا عن ابن الزنجي من دون أن يحدد أنه اقتباس، فنقلناه بصياغة ابن الزنجي.

ز ز ز) ترجمة مع استخدام مفردات الذهبي، فلم أجدها في سير أعلام النبلاء ولا في تاريخ الإسلام ولا تذكرة الحفاظ ولا ميزان الاعتدال ولا دول الإسلام، وهو ما وقعت عليه من مؤلفات الذهبي.

308) الخطيب، الجزء (5، 144 – 148)، السبكي، الجزء (2، 102 – 103)، ابن الجزري، الجزء (1، 139 – 142)، ياقوت، ‹أدباء›، الجزء (2، 116 – 119)، نولديكه – شوالّي (Noldeke – Schwally Gesch. Qor)، الجزء (3، 166 و179 و180 و184 و210).

309) ياقوت، ‹أدباء›، الجزء (6، 302، 499). وأدان قراءة ابن عامر والكسائي لِ (فَيَكون) (الألوسي، الجزء 1، 130).

310) ياقوت، ‹أدباء›، الجزء (2، 118). (عن أبي الحسن بن سالم قال: سمعت أبا بكر محمد بن مجاهد المقرئ يقول: رأيت رب العزّة في المنام، فختمت عليه ختمتين، فلحنت في موضعين، فاغتممت، فقال: يا بن مجاهد: الكمال لي الكمال لي).

311) كان القاضي الجعابي شيعيًا حماسيًا (الخطيب، الجزء 4، 147) ومتطرّفًا، وعرف محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني، راوي الشلمغاني، ابن مجاهد (الخطيب، الجزء 4، 145).

ح ح ح) لاحظ غياب مراجع الاقتباسات. والأولى عن أدباء والثانية عن الخطيب والثالثة عن السبكي.

312) آخذه الألوسي (تفسير، الجزء 1، 330) لإدانته قراءة (فيكون) (آية (العزيمة (كن فيكون)) عند ابن عامر والكسائي.

313) ابن الجزري، رقم (176 ؟)

314) وعلى رأسها (من الرحمن الرحيم)، في الورقة التي عُثر عليها في دينور. (وهذا ما لا علاقة له بالقصائد الساخرة. ويجب إبدال هذا الهامش هنا بالهامش رقم (315) في الصفحة التالية. ثم إنزال إحالة هذا الهامش في الصفحة التالية إلى اسم محمد القُنَّائي، لأن الرسالة صودرت عنده. أما القصائد الساخرة فبعضها لابن بسام وسترد في متن الكتاب إن شاء الله).

315) وقد أنصفه ابن عيسى بقوله إنه أحب فيه: (وجدته متواضعًا في علمه، هشًّا في نسكه كتومًا لسرّه، حافظًا لمروءته، شفيقًا على خليطه، حسن الحديث في حينه، محمود الصمت في وقته، بَعيد القرين في عصره، والله لو لم يكن فيه من هذه الأخلاق إلا واحدة لكان محبوبًا ومقبولاً)

(التوحيدي، رسالة الصدق، الصفحة 72). وفي الواقع، أجلّه ابن عيسى منذ أن جاء ابن مجاهد لابن عيسى برجل ظهر له النبي في الحلم يخبره بعدد المرّات التي زار ابن عيسى فيها قبره (قبر النبي)، وهو منفي في المدينة (النيسابوري).

ط ط ط) نشير هنا، للتذكرة، إلى وجود مقدمة كاتبها مجهول تسبق رواية الزنجي كما وردت عند المؤرخين: الخطيب، تاريخ بغداد، مسكويه، تجارب الأمم، الهمذاني، تكملة الطبري، وتاريخ ثابت بن سنان الصابي المفقود.

316) [هذه اللائحة التي أعدّها لويس ماسينيون على هامش الطبعة الأولى من آلام (الصفحة 214 – 216) ليست على ترتيب تلك التي نشرها عام (1948 م)، (Cadis et naqibs bagdadiens)، في (WZK: m) فهي تتضمّن قائمة بقضاة الأهواز (الطسوج السبعة). أشار لويس ماسينيون من جهة أخرى، إلى رغبته في استخدام هذه اللائحة في ملحوظة مسجلة في (12) كانون الأول (1960 م)، فهي تعود لتاريخ لاحق لهوامش الطبعة الأولى من آلام].

317) الجانب الغربي: مدينة المنصور، ويرتبط بها عادة: قطربّل ومسكِن وبُزُرْجسابور والرذانين (الطبري، 2161). ولا تخلط بينها وبين الشرقية = الكرخ (عُريب، 47).

318) ياقوت، «أدباء»، الجزء (1، الصفحة 92)، راجع الصفحة (83، السطر 10).

319) الأثير، الجزء (8، 158)، أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي الشيباني الأشناني (التغربردي، الجزء 2، 191)، يُصحح عُريب أيضًا، (76، السطر 14). ويبدو أن هناك خطأ آخر في عُريب، 139، 1، 3، يجعل من الحسن بن عبد الله بن أبي الشوارب الخليفة المباشر لابن بهلول قاضيًا على الغربية.

320) الجانب الشرقي، يتضمّن أيضًا عسكر المهدي والنهروانات والزوابي (عُريب،47).

321) راجع آلام، الصفحة (27) من النسخة الفرنسية (1914)

322) عُريب، الصفحة (27). وكان من العائلة القريشية التي حكمت في المنصورة (السند) وفقًا للمسعودي (مروج الذهب، الجزء 1، 377).

323) راجع عُريب، الصفحة (35)، و الصفحة (47، السطر 3).

324) عُريب، (42).

325) الطسوج السبعة) (ابن خرداذبه): سوق الأهواز والسوس وتستر، جنديسابور ورام هرمز، إذَج وعسكر مكرم ونهر الطيرة (نهر كيرى أيضًا) وسرّس – منديل (دوراق). [انظر مختلف هذه اللائحة في الفصل الرابع، الصفحة 285].

326) عن السبكي: في ووستنفيلد، (Der imam Schafei)، غوتنجن، (1890 م)، الجزء (1)، الصفحات (103 – 104)، رقم (62).

327) وقاضي على البصرة وواسط أيضًا (عُريب، 47).

328) أبو بكر محمد بن خلف بن حيّان بن صدقة الدبّي، (توفي عام 306 هـ)، كاتب قديم للقاضي أبي عمر، ومؤلّف لعدّة كتب مذكورة في «الفهرست»، (114) (راجع وفقًا لاسمه). راجع عُريب، (76).

329) عُريب، (76).

330) ياقوت، «أدباء»، الجزء (1، 92). القاضي ابن عياش، واسمه الكامل أبو الحسين عبد الله بن أحمد بن حسن الخزري البغدادي (التنوخي، الفرج بعد الشدّة، طبعة. القاهرة 1903 م، الجزء 1، الصفحة 120، وهو مرجع عاد إليه آميدروز وفيه روايات شديدة الأهمية عن قضية الحلاج.)

331) عُريب، (139).

332) كان بنو حمّاد موالي لجرير بن حازم الجهدمي الأزدي، وهو محدّث كان له اتصالات مع المعتزلة ومع الهندوس أيضًا (الأغاني، الجزء 3، الصفحة 24)، توفي عام (170 هـ) في البصرة (وكان ولده وهب راويًا للقاضي يعقوب)، ومن ثم من موالي أزد (ابن فرحون، الديباج). وانتهت هذه العائلة إلى تملك (600) حديقة في البصرة.

333) راجع الخطيب.

334) راجع الخطيب.

335) أرسل ولده البكر أبا بكر عبد الله نائبًا، وكان ولده الثالث، الحسين، قاضيًا على الأردن (توفي عام 307 هـ)، قاضي معيّن، لأنه كان كاتب أخيه أبي عمر.

336) ترجمته في الخطيب (مصدر سابق) وابن فرحون (مصدر سابق).

337) التنوخي، فرج، الجزء (1، 108).

338) الخطيب، الجزء (3، 403).

339) الصابي، (322)، ورفضه المقتدر لأنه رأى مرتبة القضاة الاجتماعية من دون مرتبة الوزراء شأنًا: وهو جواب شديد الغرابة. لكن المقتدر قال قوله وهو يفكر بهذا القاضي.

340) مسكويه، (194). وكان لولده اتصالات مع الشيعة.

341) أبو إسحق الشيرازي، طبقات، (139)، التوحيدي، صداقة (29)، وأُعجب به معاصره نفطويه (تاريخ، قبس عند ابن فرحون).

342) طريقته في الجلوس والحديث والوقوف والمشي المتحفظ (التوحيدي، صداقة، 29) كامرأة ثرية نبيلة: وكذلك ابن الحجاج.

343) السبكي، الجزء (2، 92).

344) عبد الله بن أحمد البغوي (214 هـ، وتوفي عام 318 هـ)، يحيى بن سعيد (228 هـ، وتوفي عام 318 هـ)، أبو بكر عبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري (238 هـ، وتوفي عام 324 هـ).

345) «نشوار»، الجزء (1، 117): صديق المعتزلي أبي مجاهد (معاد للظاهرية).

346) «نشوار»، الجزء (1، 192).

347) «نشوار»، الجزء (1، 35).

348) «نشوار»، الجزء (1، 128).

349) الطبري، الجزء (3، 2214).

350) الصابي، (99)، عُريب، (76)، مسكويه، (67 - 68).

351) الصابي، (293)، راجع عبد القادر المغربي، محاكمة وزيرين (مؤتمر في دمشق، 1929 م، 25 - 37، تعليق ت. رجرجي T. Ragragi).

352) مخطوطة باريس (3324، ورقة 100 أ).

353) درّة الغوّاص، عن. مخطوطة باريس. (353، ورقة 2 أ - ب).

354) (نشوار)، الجزء (1، 118).

355) الصابي، (99) (راجع الصابي، 100): قضية ابن الفرات، قارن بِ مسكويه، (61).

356) مجموع، (1929 م)، الصفحة (227)، هامش (4).

357) الخطيب، الجزء (4)، الصفحة (30)، الأنباري، نزهة الألبّة، الصفحة (316)، القرشي، جواهر، الجزء (1، 57).

358) لبيب (نشوار)، الجزء 1، 246 = فرج، الجزء 2، 94).

359) الخطيب، الجزء (11، 238)، ياقوت، (أدباء)، الجزء (1، 92)، ابن الجزري، غاية، طبعة. بريتزل (Pretzl)، رقم (1022 و2397)، الكندي، قضاة، (540 - 541)، ابن عساكر.

360) سبط بن الجوزي، مخطوطة باريس. (5909)، ورقة (119 ب)، عن الماوردي، أحكام، الصفحة (62).

361) هنا، أعلاه.

362) خليفةً لإبراهيم بن عباس الصولي أولاً، ثم حامل اللقب (243 هـ)، ثم لاحقه الحاجب التركي صالح بن وصيف، وسجنه (255 - 256 هـ)، وتولّى الخراج بين (259 - 261 هـ)، ووزيرًا من (10 - 27) ذي القعدة (263 هـ)، وأزاحه موسى بن البغا، ووزير من (27) ذي القعدة إلى (8) ذي الحجة (264 هـ)، وعُزل بطلب من الموفق، الذي اتخذ أخاه سعيدًا وزيرًا بعد ذلك بستة أشهر، وأرسله في مهمة سريّة إلى القاهرة عند ابن طولون، الذي قتله في أنطاكية عام (266 هـ) أو (269 هـ) (الطبري، تحت الاسم، (نشوار)، الجزء 8، رقم 10، التغربردي، الجزء 1، الصفحات 50 و150، مخطوطة. ملحقات تركية 1125، 74 أ - 75 ب).

363) أبو نوح (أو أبو الخير: قارن، أغاني، الجزء 14، 122، بِ البحتري، الجزء 2، 128 و165 و170 و176) عيسى ابن إبراهيم الجهبذي، كاتب الوزير فتح بن خاقان (توفي عام 247 هـ) ثم كاتب الحاجب سعيد بن فرّخان شاه (توفي عام 251 هـ) وعلى أملاك البلاط في عهد سعيد بن مخلد وأُعدم نصرانيًا (الطبري، تحت الاسم، فرج، الجزء 1، 91، (نشوار)، الجزء 8، رقم 30).

ي ي ي) يستخدم ماسينيون هنا تعبير: (Grand électeur). أي واحد من أصحاب الرتب العليا في الدولة في عهد الإمبراطور الأول (أي في عهد نابوليون الأول).

364) فهرست، (167).

365) (نشوار)، ورقة (147 أ).

366) فرج، الجزء (1، 111).

367) عن مريم، راجع مسكويه، (267، السطر 10).

368) البحتري، الجزء (1، 217) [هامش لا معنى له].

369) مسكويه، (267).

370) عارض عبدون عام (272 هـ) تدمير دير عتيق: أما البحتري الذي تملّقه (ديوان، الجزء 1، 203 - 211 والجزء 2، 46 - 47، و190 و221)، فقد هجاه بعد سقوطه (ديوان، الجزء 2، 93 و109 و180 - 182 و233).

371) البحتري، الجزء (1، 238).

372) ‹نشوار›، الجزء (8)، رقم (11).

373) ‹نشوار›، الجزء (8)، رقم (11)، الصابي، (80 و347)، وينسب الصابي، الصفحة (313)، ال (Saroxi) بين (306 هـ) و(311 هـ) إلى عبد الرحمن بن عيسى.

374) ‹نشوار›، رقم (48)، يقول لنا إن حمد كان صديقًا لأبي الحسن أحمد بن محمد بن أبي عمر، كاتب محاسن (قبل أبي غانم سعيد بن محمد الشاشي).

375) هنبته: اسم إلهي لعلي عند الزنج (خطبة البيان، مخطوطة. ترسيسي نومس Tarcici noms، رقم 129).

376) متطابقين: مسكويه، (129)، الصابي، (159)، ل بينو ()L. penult، (160 السطر 10 و 161 السطر 3 و18)، الصولي.

377) لربما ابن أخت الوزير عيسى بن فرّخانشاه القُنَّائي.

378) وفقًا لابن مقلة، مسكويه، (9 - 10)، الصابي: (24 - 26) يرو مختلفًا.

379) الصابي، (67).

380) الصابي، (160).

381) مسكويه، (272 و294 و43).

382) الصابي، (159 و161 - 163).

383) الفلكي ابن هنبته: ربما أستاذ ابن عبد الجليل السجزي (حدد تواريخ حلاجية دقيقة) مؤلّف كتاب ‹المغني في النجوم›، الذي كُتب بعد عام (321 هـ) (البطّاني، فهرست الفهارس، طبعة ناللينو).

384) من عائلة الصوفي محمد بن فرخان الدوري، ولد مولى للمتوكل (الخطيب، الجزء 3، 167، الجزء 12، 399).

385) ماري وصليبا، الصفحة (92) وما بعدها، ولأنها ماتت في الحقيقة في عام (298 هـ) (الصابي، 102)، فالأمر يتعلق بابنتها مريم، والدة الوزير في عام (319 هـ) لا عام (318 هـ).

386) كان أحد أحفاد أبي قرّه المتأخرين كاتبًا إماميًا اسمه أبو الفرج محمد بن علي بن يعقوب بن إسحق بن أبي قرّه القُنَّائي وتوفي نحو (476 هـ) (ابن زينب، غيبة، الصفحة 210)، ومما تجدر ملاحظته

أنه كان من أنصار الشلمغاني (النجاشي، 268).

387) مسكويه، الجزء (2، 260 و309).

388) والكافي (أبو) عبد الله القُنَّائي بعد عام (406 هـ)، وكان حاكمًا لبغداد قبل هذا التاريخ (ياقوت، «أدباء»، الصفحة 307). وكان يكره محمد بن الحسين بن عبد الرحيم، الوزير البويهي عام (419 هـ)، وكما كان القاضي التنوخي يكرهه أيضًا (والذي حبسه في المارستان كمجنون)، مثل ابن المسلمة (الصابي، 439 و468).

389) الصابي، (257).

390) مصارع، (112) (وفقًا للمُصري)، طرائق، الجزء (2، 216).

391) المصدر نفسه.

392) أبو العباس مؤلّف رسائل، وكاتب قبل ذلك للأمير التركي بايكبك، واشتبه بتشيعه منذ عام (255 هـ)، وتحالف مع ابن البلبل (بعد عام 272 هـ) كاتبًا لسعيد بن مخلد، الذي نقله (أي ابن بلبل) إلى وظائف مالية في السواد. ياقوت، «أدباء»، الجزء (2، 36 - 51)، «الفهرست»، (7 و8 و130 و168 و171)، الصابي، (255)، البحتري، الجزء (1، 119 و126)، والجزء (2، 108).

393) الخصيبي، هداية، ورقة (268 أ) و(273 ب).

394) أبو الحسن محمد (توفي عام 312 هـ) هو بالتأكيد محرر الرسائل الرسمية التي أعلنت إدانة الحلاج عام (309 هـ).

395) ياقوت، «أدباء»، الجزء (2، 80).

396) إن المصطلحات المشابهة التي استخدمها الصولي في حديثه عن الحلاج مستقاة من رسالة رسمية من هذا النوع على الأغلب، وموجهة للسامانيين في عام (298 هـ) أو (309 هـ).

397) حمد، مخطوطة باريس، (1469، 11 أ).

398) ياقوت، «أدباء»، الجزء (1، 298)، الطغربردي، الجزء (2، 284 و353).

399) الأغاني، الجزء (10، 149).

400) الصابي، (99). وقبل وقتها مساءلة موسى بن خلف (مسكويه، 65) الذي قتله حامد.

401) الصابي، (40 و161 و225)، عُريب، (114).

402) أبو علي هارون بن عبد العزيز الأوارجي الأنباري. وعمل أيضًا في الحديث. راجع الذهبي، مخطوطة باريس. (1581)، ورقة. (206 ب) الشرح عن اللسان.

403) طرائق، الجزء (2، 220). ويحيل إليه ابن خفيف و الكلاباذي بحذر.

404) ديوان، طبعة. صادر، (1900 م)، الصفحات (102 و106).

405) بلاشير (Blachere)، المتنبي (Mutanabbi)، (91 - 92).

ك ك ك) البيتان كاملان هما:

أسفي على أسفي الذي دَلّهتني

عَنْ علمه فيه عليّ خفاءُ

فبأيّما قَدَم سعيت إلى العُلى
أدُمُ الهلالِ لأخمصيك حذاء.

في البيت المذكور في المتن: السجنجل = المرآة).

406) الصولي، أخبار الراضي، (230). ونجد وزيرًا فاطميًا اسمه الحسين بن الحسن بن بازيار الموصلي (384 - 385)، راجع باكويه، رقم (3). وابن بازيار على المال مع إبراهيم بن علي بن عيسى عام (330 - 331 هـ) (ياقوت، الجزء 2، 123).

407) الكندي، (294). ابن مقاتل، محدَث نعمة من أصل وضيع، صديق أبي سعيد الكوفي عام (325 - 326 هـ) (الراضي، 80 و101 و105: عدو ابن مقلة).

408) المقريزي، خطط، الجزء (2، 157). ابن خلّكان، طبعة القاهرة (1310 م)، الجزء (1، 156).

409) يبدو أن المقتدر احتفظ لشخصه بختم الخلافة، وكان قد عهد به إلى وزيره العباس أولاً ثم إلى خازن المال مؤنس الخازن (توفي عام 301 هـ/ 913 م).

410) أبو طالب مكّي، قوت القلوب. الغزالي، (إحياء).

411) مجموع، الصفحة (61).

412) الطوسي، غيبة.

413) يقبله المذهب الحنفي وحده (راجع محنة عام 170 هـ) ويرفضه الحنابلة (ابن تيمية، الصارم، 165 و296) والمالكيون (شفاء، الجزء 2، 281).

414) طُبّق على غلاة الحلاجيّة، في. فرق.

415) لم يجرِ هذا على عائلة الحلاج.

416) راجع التونسي (محمد بن عمر)، رحلة إلى واداي (ترجمة بيرّون Perron، 1854 م، الصفحة 110)، نشرة (CAF) عن ملخّص مغربي (لمولاي عبد الحافظ: أيلول 1909 م).

417) قتل عادي.

418) تصليب. ارتكاس من التعذيب الروماني.

419) وحرّمه ابن تيمية من ناحية المبدأ. راجع المكابيون السبعة في أنطاكية (المكابي الثاني 2 Mac.، 4 - 7). (*)مكابي أو مكابيه (Macchabées): هو (المطرقة) بالعبرية، وقد أُعطي هذا اللقب ليهودا بن ماتّاثياس، ثم إلى أعضاء عائلته ثم إلى كل أشياعه. وكان قد قاد الجهاد المقدّس ضد ملك يوناني اسمه سيلوسيد الأنطاكي الرابع. والمكابي الثاني هو الكتاب الثاني من كتابين يتحريان تاريخ هذه الثورة، ولا تعترف بهما إلا الكنيسة الكاثوليكية. والمكابيون السبعة وأمهم وإليعازر من شهداء هذه الثورة، وهناك رقصة يهودية خاصة بسقوطهم شهداء على التوالي).

420) ابن تيمية، الصارم، (294).

421) أخبار، رقم (17).

422) وهذا حرام وفقًا للمالكي أبي زيد (الصفحة 191، هامش 2).
423) [تابع هنا لاحقًا].
424) القرامطة عام (291 هـ).
425) راجع الصابي، (48).
426) راجع فصل (6)، خاتمة. انتقل عرض المعذّب على مشهد الجسر، لكي يؤثّر في أكبر عدد ممكن من العامة، من بغداد إلى استنبول، وقد رأيت في (3) أيار/ مايو (1909 م)، بقايا أمين أونو معلّقة بخطّاف، في نهاية جسر كاراكوي.
427) الابتلاء ليس كفّارة.
428) النيسابوري، عقلاء المجانين، الصفحة (93). ومن ذلك نظرية عدم الشعور في أثناء التعذيب.
429) قصاصه لا يستبدل ولا ينقص (ابن تيمية، الصارم، 163 و296).
430) الصلب في الجذع.
431) ابن أبي قوس، راكب.
432) بيت شعر عن مصلوب يداه متباعدتان (عِزّي)؟، (488).
433) هل بسبب حبل المسارّة؟.
434) شرح، مخطوطة باريس، (1641)، ورقة (256 ب).
435) ابن الخطيب، إحاطة، القاهرة، (1319 م)، الجزء (1، 97). راجع رسم الحلاج.
436) براون (Browne)، تاريخ فارس الأدبي (LHP)، الجزء (3)، الصفحة (195). دولة شاه، الصفحة (330). داره منصور: راجع نسيمي، ديوان، الصفحة (146).

6) القضايا

1) مدير البريد بين (297 هـ/ 909 م) و(312 هـ/ 924 م). وقدّر التوحيدي كاتبه النصراني، أبا عمرو بن الجمل، الفيلسوف المثقف (صدق، 32 و59، الإمتاع، الجزء 1، 66)، وارتبط ولده الحسن بن سليمان بابن ثوابه.
أ) تضمّنها التحقيق المذكور آنفًا.
2) قبله القاضي أحمد بن كامل (توفي عام 351 هـ/ 962 م) (لسان الميزان، الجزء 1، 10، الصفحة 273). راجع نقلها عند الروضاني.
3) نص منشور. بومباي (1311 هـ)، (Duttprasad Press) (15 صفحة)، والإسناد لأبي عمرو بن محمد بن يوسف الدينوري.
4) المنتظم، الجزء (6)، الصفحة (172). (يقول الطبري: (لا عصابة في الإسلام كهذه العصابة الخسيسة)).
5) راجع الكندي، قضاة، (524)، وهيربلوت، الصفحة (413).
6) الصولي، شاهد عند القاضي التنوخي، توفّي في رمضان (335 هـ/ 946 م) (راجع دورية

الاعتدال، النجف، 1946 م، الصفحة 498).

7) عن. عطف الألف. . ، ترجمة في مجموع جوزيف ماريشال، بروكسل، الجزء (2)، (1950 م)، الصفحات (269 - 270).

8) راجع (الفهرست)، (132)، وياقوت، الجزء (6)، الصفحة (417)، الصابي، (128، 177)، الفهرس، الخطيب، الجزء (2)، إسناد رقم (93، 233). عن سميّ بغدادي له، راجع ابن حبان، روضة العقلاء، الصفحة (14) وما بعدها.

9) ابن سنجلة، كاتب نصراني مشهور، توفي بعد (350 هـ/ 961 م).

10) راجع ماري وصليبا. . ، الصفحة (87) (عام 325 هـ/ 936 م).

11) كاتب لأحمد ثم لعلي (الصابي، 180 و128).

12) عن حمار عُزير، راجع (الفهرست)، (148)، وياقوت، الجزء (1، 223)، والخطيب. الجزء (4، 252)، ولسان الميزان، الجزء (1)، الصفحة (219)، والخرزمي (الخوارزمي؟)، مفيد؟، (331).

13) ياقوت، الصفحة (52)، الصابي، (184، و196).

14) الصابي، فهرس، (نشوار)، الصفحة (216)، الخطيب، الجزء (10، 142)، الجزء (6)، الصفحة (308)، الذهبي، قرّاء، (76 ب).

15) الصابي، الصفحة (209).

16) مسكويه، الجزء (2)، الصفحة (248).

18) مسكويه، الصفحة (59). والذي سمح التشيّع المتأخّر لمؤلّفه باستخدامه في كتاب العباسي للإمامي أحمد بن إسماعيل سمكة القمّي (أستاذ الوزير ابن العميد، النجاشي، الصفحة 71).

19) الصولي، طبعة كراتشكوفسكي، (Inst Archol. Imp. Russe)، الجزء (21) (1913 م)، (140، السطر 10 - 11).

20) الصابي، (240) (والفهرس)، مسكويه، الصفحات (65، 98).

21) الأثير، الجزء (8)، الصفحة (12).

22) الطغربردي، الجزء (2، 174 - 175)، الطبري، الجزء (3، 712)، دي خويه (Conq. Syrie)، الصفحة (116)، القوسي، (172 - 174).

23) اختلاف الفقهاء.

24) خاصة على القُنّائي (والد محمد الحلاجي)، صديق شهير للوزير ابن داود (الذي سعى به) وللوزير الخاقاني.

25) (الفهرست)، الصفحة (337).

26) بول كراوس.

27) التوحيدي، الإمتاع.

28) العيني، عقد الجمان، مخطوطة ولي الدين، (2386)، راجع سبط، مخطوطة باريس، (5909)،

ورقة (97 أ)، والأثير، الجزء (8)، الصفحة (47).

29) أخبار الراضي، الصفحة (81).

30) «الفهرست»، (191، السطر 21 - 23)، القشيري، فصل (4)، الصفحة (184)، الخطيب، الجزء (4، 253).

31) مُقدّر.

32) النيسابوري، عقلاء المجانين.

33) السلمي، تاريخ الصوفية.

34) «نشوار»، الجزء (1). (101 و108).

35) ومن صُلْبِه قاضٍ في القرن الذي تلا.

36) «الفهرست».

37) إذا ما كان مصدر النبراس، (101) هو ابن سنان فعلاً.

38) أو يجب تكملتها (ابن جعفر الشيرازي؟)

39) توفّي هذا الأخ، أبو صخرة، نحو عام (314 هـ).

40) إشارة، في «نشوار»، الجزء (1، 86).

41) الذهبي، اعتدال، الجزء (2)، الصفحة (73)، الخصيبي، هداية، ورقة (263 أ)، ديوان، ورقة (39 ب)، عقيدة حلبيّة (4 ب)، أبو الخطّاب، عن البلانِسي، تنبيه، (84 - 85)، أبو بكر الواسطي، في القرآن سورة (أ. 43)، السهروردي، أرباب التقى.

42) بعد عمرو مكي (الديلمي، عطف، ورقة. (39 أ)، و(47 ب)).

43) راجع إرانوس، (Jahrb)، (1947 م)، الصفحة (299)، هامش (9) والصفحات (303 - 304).

44) توفّي في (22) رمضان، (301 هـ).

45) توفّي في (24) ربيع الأول، (306 هـ).

46) والي البصرة (301 هـ)، مندوبًا لنصر في السوس، وعلى الشرطة عام (303 هـ).

47) مع نصراني آخر، أبو عبد الله بن المسيح. ويبدو أن هشامًا بن عبد الله وسليمان بن مخلد بقيا في أمانة الوزارة كتبةً.

48) أو بني المرّة (راجع شيخو، شعراء، الصفحات 446 و449، وهم من الحيرة) (وفي الهمذاني، بني مارمّة).

49) إلهام = تلقين في القلب (النابلسي، ش. برغلي Sh. Birgeli، الجزء 1، 164).

50) راجع موبرج (Moberg)، ووستنفيلد.

51) راجع الخلاف على (اسم الصليب (titulus crucis) (بين بونديوس بيلاطس والمجلس اليهودي الأعلى).

ب) (Jean Radecues) و(Michel Toxaras). وإن ذكرت الكتب العربية القديمة اسميهما، وهو ما

لم أجده حتى الآن، فسيكون شيئا مثل: يوحنى (يانس) رادقس وميخالس طوخرس. ومصدر ماسينيون هو الحوليات اليونانية أو كتاب هيربلوت.

52) حمزة الأصبهاني، حوليات، الجزء (1)، الصفحة (76) (السنوات 299 هـ/ 911 م - 301 هـ/ 913 م).

53) راجع الغزالي، مكاشفات القلوب، الصفحة (22).

ج) ليست مرجعًا، وإنما إحالة إلى قصة مشابهة. وما هو عن الجامي في المتن نقل، أما ما هو عن العطار فترجمة، لأن الأصل فارسي.

54) يؤكّد ابن دِحيا ذلك.

د) لم يذكر ماسينيون مصدر هذه الأبيات هنا. فرجعنا إلى الديوان حيث تدون المصادر على أنها: الجلدَكي، غاية السرور، وكتاب ألف ليلة وليلة وابن فضل الله (أحمد بن فضل الله العُمري؟) وتاريخ بغداد (مصدرنا هنا) (الجزء 8، الصفحة 116) بإسنادها الذي أوردناه أعلاه. أما إسناد ماسينيون فهو: عن ابن حيويه عن أبي عبد الله محمد بن عبيد الله بن الحرّيث: أنشدني الحسين بن منصور . .

ثم يترجم (يا خليلي) بدل (يا محمد في البيت الأول، بينما يفضّل (يا حبيبي في تحقيقه للديوان، مع ذكره للقراءات الثلاث. وفي الشطر الثاني من البيت الرابع (وتبت فما نزور ولا تزار) في آخر طبعة للديوان، وفي الطبعة الأولى (وثبت، فلا تزور ولا تزار). لكنه يترجم هنا حسبما جاءت أعلاه.

55) عن ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، مخطوطة الظاهرية، نص (85)، ورقة (126 أ).

56) سجن مَطْبَقْ

57) تقليد ليحيى الرازي.

58) أي يعرفه جيدًا.

59) (نشوار)، الجزء (2)، الصفحات (24 و67).

60) مخطوطة باريس، (1570)، الصابي، (322).

61) الفرّا، الصفحة (302)، ومن ثم مجاهد من الأبدال (راجع تحرير، الصفحة 546).

هـ) يستخدم ماسينيون هنا (Terme)، ويتبعه ماسينيون في النسخة الإنغليزية فيترجم (Term). وتوجد مرادفات كثيرة لهذه المفردة بالعربية، لتنوع استخدامها الشديد في اللغتين الفرنسية والإنغليزية، لكن ماسينيون كان يقرأ قول الشلمغاني: (إن الله اسم لمعنى، ومن احتاج إليه الناس فهو إلههم) (راجع الفرق) وهو يكتب ما هو وارد في المتن. ونلاحظ أن قصد الشلمغاني هو (المعنى). فأوردناه يعضدنا قاموس المنهل في ذكره أحد مرادفات (Terme) بالعربية على أنه (مدى معنى كلمة). لكن ماسينيون يترجم (المعنى) في عنوان طاسين الأزل (راجع المتن) بِـ: (Sens) ويتبعه ماسينيون في الإنغليزية فيترجم (Meaning).وإذا كانت رغبة ماسينيون هي التفريق بين (المعنى) عند الحلاج وعند الشلمغاني فيصحّ، والحالة هذه، ترجمة المعنى

ب(العبارة) أو (المصطلح) عند الشلمغاني. لكن واجبنا أن ننوّه المفردة التي استخدمها الأخير بالعربية أصلاً.

و) ما بين (.) من نص الطاسين الأصلي. وهو إضافة اقترحناها.

ز) يترجمه ماسينيون: (النقاء الأزلي وشرعية الدعاوى بأحدية الله، عندما تكون معانيها معكوسة).

ح) استقرأ ماسينيون هنا أن الحلاج يرى الله في صفته (ديّان يوم الدين) على صورة آدم.

ط) تكلّم الحلاج في الطاسين بالأصالة عن نفسه: (وإذا قُتلت وقُطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي). ويضعها ماسينيون على أنها حضّ الرسول على ذلك. لكنه يسبقها بالقول إن الحلاج بُدل عنه في وقفته الثالثة عندما نذر نفسه، فيفهم في الطاسين تداخلاً مرهفًا بين الأصيل والبديل.

ي) يتكلم ماسينيون هنا عن حال الجمع، وإليك قول أبي سعيد الخراز في معناه، تعبيرًا بلغة صوفية لما ترجماه: (معنى الجمع: أنه أوجدهم نفسَه في أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له). (راجع التعرف على سبيل المثال).

ك) الصعود = (Assomption)، هو صعود العذراء (وهو صعود صوفي لا يماثل (رفع) المسيح الجسدي)، وقد نال محمد صلى الله عليه وسلّم هذا الصعود برياضة أبداله المستخلفين في الأرض، بانتظار اصطفائه النهائي. [وهذا شرح لقول ماسينيون من دون إبداء رأي].

ل) الطمأنينية (Quietisme): مصطلح تصوّف (نصراني)، يرى أن الكمال يقوم على سكينة الروح وحبّ الله. (المنهل).

م) يترجم ماسينيون لقد رفضت (أن أسجد لصورة آدم في الميثاق)، لأني أردت أن أقدسك (ثاني بيت): لكن ليس آدم سوى أنت، ومن يفصل بينكما هو إبليس. (انتهى) الظن هنا هو اليقين. كقوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم.

ن) الشفعية: بمعنى ازدواجية الكائن، وقد استعرنا المصطلح من لسان الدين بن الخطيب في كتابه ‹روضة التعريف بالحب الشريف›، والذي يبدو أن ماسينيون قد استعاره منه أيضًا.

س) لأن الله فرد والإنسان فرد وارتقاء العبد بنور الله الذي يضيء في قلبه يرفعه إلى مقام توحيد خالقه: وهي الثالثة، والتي يبدو كمال صورتها في الحال الذي يمثل فيه الديّان (راجع هامشنا السابق عن الديان).

62) راجع (Vivre et penser) (=دورية إنجيلية)، 1942 م، الجزء 2، الصفحة7 ـ 14.

63) راجع دراستنا عن المباهلة، عن (Ann. Ec. Hautes Etudes 5 eme section)، ميلَن (Melun)، (1944 م) (سنة 1943 م)، الصفحات (5 - 26).

64) الطبري.

65) (هرطقات) تشير إلى هذا التفسير الذي تكلّم عنه ابن دِحيا.

66) آنفًا.

ع) عن حمزة الأصبهاني تعريب من الفرنسية لأن الأصل فارسي.

67) تاريخ، طبعة غوتوالد (Gottwald)، الجزء (1)، الصفحة (201).

68) المصدر السابق.

69) يفسر معاصر آخر هو ابن كبرياء هذه الأحداث على أساس طالعها في التنجيم، وفقًا لعلم الفلك (كتاب الكامل، مخطوطة باريس 2591، ورقة33 أ).

70) أصحاب الطعام، بائعو الطعام الجوالين، الأساكفة.

71) الحنّاطين (تجار الحنطة = القمح)، والبزّازين.

72) الأثير، الجزء (8)، الصفحة (86)، مسكويه، الصفحة (77)، عُريب، الصفحة (84)، الصابي، الصفحة (49).

73) بجانب جابي ضرائب السواد، ابن مقلة (مسكويه، الصفحة 91).

74) ابن النجّار، مخطوطة باريس، (2131)، ورقة (81 أ)، راجع ابن الأثير، الجزء (7، 347): السنوات (307 هـ) إلى (326 هـ).

75) حرّض أبو القاسم بن البسطام حامدًا على ابن عيسى، لأنه عزله عن خرّاج مصر لمصلحة أبي زنبور الماذرّائي، وطالبه بردّ ما أخذه عام (307 هـ) (عُريب، 78)، فمنعه المقتدر وأمه من ذلك، ثم لأنه عزله عن فارس (نهاية) عام (308 هـ) لمصلحة ابن أبي البغل.

76) الخطيب، الجزء (1)، الصفحة (14)، الفرج، الجزء (1، 112)، في المطبق: القصّة، رقم [راجع طبعة 2، من الأصل الفرنسي 445 - 545]

77) الإلهام، العلم اللدني.

78) عُريب، الصفحة (125).

79) هل هو ابن زاذان، المذكور في أخبار، رقم (41؟).

80) وجد الصولي في تأريخه لعهد الراضي الوسيلة لإغفال قضية الشلمغاني وفتوى القاضي عمر بطرد الحنابلة من الجماعة.

81) إن هذه التحفظات العقلية التي استخدمها الصولي ذات دلالة بالغة. فهي تُفسر في رأيي الصبغة الشيعية الكاذبة التي ألبسها كل مؤرخي الهرطقة الشيعة للحلاج بجمعه مع الشلمغاني ابتداء بابن روح وبقضية عام (322 هـ). فلماذا لم تُكتشف أوراق الإدانة إلا عند تلامذته ذوي الماضي الشيعي (وواحدة منها على الأقل ملفقة، وهي خط (علي الله))؟ ولماذا أُعيد قبول محمد بن علي القُنّائي بين الشيعة (فتدخّل عند ابن الفرات لمصلحة شقيق ابن عيسى)؟ ولماذا أُطلق سراحه من دون أن يُجبر على نقض (عبادته) المزعومة للحلاج؟ بينما نلاحظ الأسلوب الشديد الاختلاف، الذي تصرّف فيه ابن الفرات حيال شيعيين سابقين آخرين، الأمير الحسين بن حمدان (ذُبح في السجن)، والكاتب ابن حمّاد (أوقع غدرًا بينه وبين ابن نصر، ثم عُذّب عام (311 هـ) على يد المحسن). لقد كان القُنّائي أوّل من قدّم، عن علم على نحو ما، العناصر الأسس لتلفيق إدانة الحلاج بالهرطقة (الشيعية

المتطرّفة الحلولية). بينما كان الحلاج في الواقع سنيًّا، وصدّيقيًا أيضًا (الطواسين، الأولى، 4).

82) عن الخطيب، الجزء (8)، الصفحة (127).

83) راجع الخطبة التّتنجيّة، مخطوطة باريس. (51889، ورقة (95) (راجع إرانوس، 15 (1947 م)، الصفحة 310).

84) راجع دراستنا سلمان باك، (1933 م)، الصفحات (35 - 39).

85) الهروي، والجامي.

86) راجع تيان (Tyan)، تاريخ الهيئة القضائية في بلاد الإسلام، الجزء (2)، الصفحات (243 - 246).

87) بصفته (رئيس الكتّاب) (بين: 295 هـ/ 907 م و312 هـ/ 924 م).

88) الكندي، (531 و532 و537)، ابن فرحون، الصفحة (93).

89) ياقوت، (أدباء)، الجزء (2)، الصفحة (16). (وهو ابن أبي خميصة).

90) الخطيب، الجزء (6)، الصفحة (1389 والجزء (5)، الصفحة (94)، وياقوت، الجزء (1)، الصفحة (304).

91) فور بلوغ الاحتلام.

92) دورية الاعتدال، النجف، (1946 م)، الصفحة (526).

93) التوحيدي، البصائر (مخطوطة إبراهيم كيلاني): عن أبي الحسن المرّوذي.

94) آدم مِز (Mez)، الصفحة (219). راجع إضرابهم عام (426 هـ/ 1034 م).

95) وهي مهمّة تحتكرها البورجوازية البرلمانية في فرنسا.

96) أبو بكر محمد بن إبراهيم الأكفاني (الخطيب، الجزء 2، الصفحة 404، الجزء 4، الصفحة 450).

97) فرج، الصفحة (124)، الصولي، الصفحة (224).

ف) في عجائب الهند أن ابن الفرات امتنع عن التدخل وكان فلفل رسولاً للمقتدر. صُحار: عاصمة عُمان في ذلك الوقت. قطع فنيةّ: مسك وبُرد وخزف صيني . .

ص) يترجم ماسينيون معنى لقبه: (غطاء الطنجرة).

98) لربما تشير الأربعة والثمانون إلى مساعدي ابن مجاهد الأربعة والثمانين؟

99) السبكي، الجزء (2)، الصفحة (137)، المنتظم، الجزء (6)، الصفحة (283).

100) الطوسي، غيبة، الصفحة (268) (راجع الصفحة 265، السطر 2): (ويعدو إلى قول الحلاج).

101) (نشوار)، الجزء (8)، الصفحة (120).

102) تتألف داره من فارس بن رُنداق الحاجب، وأحمد بن الحسين بن عبد الأعلى الإسكافي الكاتب (ثم عبد الله بن أحمد دلويه) وعبد الله بن علي بن ذكرويه كاتب الحاجب.

ق) يترجم ماسينيون طير درّة: ببغاء. ولا يوجد هذا في القاموس. ولربما أخذه من الهروي، النص

الأصلي في الفارسية. ولربما هو (طائر أسود يتكلّم بالفارسية والهندية أفصح من الببغاء) كما ورد في المنتظم لابن الجوزي.

103) ابن الجوزي، مخطوطة باريس، (5909)، ورقة (113 أ).

104) صاحب ديوان السواد (انشوار)، الجزء 8، الصفحة 20).

105) راجع معالجة ساميّة باللعاب.

ر) (Mortification): إماتة الجسد بتعذيب الذات أو بكبح الشهوات. (المنهل).

106) الملطي، الشاطبي، الصفحة (46).

107) لاحظ أن حامدًا لم يتوجّه في ذلك إلى صيرفه الخاص، وهو نصراني اسمه إبراهيم بن يوحنا (أخو زكريا) (فيشل، الصفحة 15، الصابي، الصفحة 158).

108) عن مسألة الجهابذة، أو صيارفة البلاط وتأثير الإسلام في انطلاقة المصارف اليهودية في العصور الوسطى، راجع دراستي في (BEO de l'institut de Damas) (نشرة الدراسات الشرقية عن معهد دمشق)، جزء أول (1931 م)، ودراسة فيشل (اليهود في اقتصاد وسياسة الإسلام الوسيط (Jews in the economic and political life of Medieval Islam)، في RSAM، مجلد.22، 1937 م). لقد أمدّ هؤلاء الصيارفة، الذين أتقنوا السفتجة وحسّنوا من اعتمادها، الخزينة العباسية بالنقود السائلة اللازمة للدفوعات الشهرية مقابل جباية ضرائب الأهواز. وسرى الاتفاق (مع الوزير بن خاقان) منذ عام (247 هـ/ 861 م): فكان أولهم سهل الأول بن النطيرة (حتى عام 280 هـ) ثم جوزف بن بنحاس (هو (يوسف بن فنحاس) بالعربية) (285 هـ إلى 310 هـ/ 923 م: الذي ضمّ الوزير ابن الفرات إليه آهارون بن عمرام في 296 هـ/ 908 م وتوفي عام 311 هـ/ 924 م). وقد أجاد بنو النوبخت وبنو الفرات التحالف معهم، أما بنو البريدي، ذوو الأصول اليهودية، فقد حلّوا بثقلهم عليهم في الأهواز منذ عام (316 هـ/ 928 م) ثم استأصلوهم (راجع مِز، الصفحة 450). وقطن هؤلاء الجهابذة في درب عون (باب دار البطيخ، في الكرخ: الخطيب، الجزء 7، الصفحة 456).

109) لاحظ أن آهارون بن عمرام كان صيرفي ابن الفرات الشخصي (فيشل، الصفحة 31) وصديق الغاون ساديا (الغاون (le gaon) عند اليهود يعادل الإكليرك في النصرانية). (لا يخفى على القارئ أنه هارون بن عمران نفسه).

110) راجع العطّار.

ش) ترجمة والأصل فارسي.

111) وهي طريقة حقيقية، وقد (استقبلهم الحلاج: وسجن القصر هذا قريب من الدهليز التسعيني (عُريب، الصفحة 184)، والطريقة هي الصدّيقية من دون شك، عدوّة التشيّع التي ستحمل اسم النُبويّة في الانتفاضة البغدادية ضد الشيعة عام (363 هـ/ 973 م).

112) فرج.

113) قبِل الجنيد السبحة، وكانت في يده يوم وفاته. وقد كانت بدعة جديدة وقتها.

ت) ما هو منقول عن (ب) (البقلي) و(ج) (ابن الجنيد) بالفارسية في الأصل، غير أننا وجدنا معظم هذه الزيادات في نفحات الأنس للجامي فنقلناها. أما ما أسقط عند جامي فعربناه. ولم نذكر النقل والتعريب في موضعه حتى لا نزيد على تحقيق ماسينيون، المعقّد أصلاً، تعقيدًا.

114) أشار الخليفة الراضي إليها في رسالته للسامانيين عن قضية الشلمغاني (ياقوت، ‹أدباء›).

115) الأمير الحسين.

116) راجع لوحة (9 و10) (متحف القاهرة وصورة س. رايخ، دمشق، 1936 م)، وهو خط مزخرف لغلاة الشيعة من فرقة العينية (راجع دراستنا، سلمان باك، الصفحة 37): حيث يحيط حرف العين (= 70 = الجوهر) اسم الله واسم علي في وقت واحد: إشارة إلى أن علي هو على رأس الثالوث المقدّس عين ميم سين.

أ أ) المدرجة، هي الورقة التي تكتب فيها. واستخدم ماسينيون: (Catchése) من (Catachesism) وهو كتاب اشتمل على خلاصة العقيدة الدينية مفرغة في قالب سؤال وجواب (المورد).

117) فعل ابن مقلة.

118) ويبقى هناك أيضًا قطعتان من مصدر صوفي، عن مثول الحلاج أمام المقتدر (إسناد 330 - 331، جزء 14) ومثوله أمام حامد (مخطوطة مورالي، 32).

ب ب) الأصح أنها رسالة إلى الحلاج من رسله.

119) توقيع: مصطلح شيعي تقني يشير إلى المنشورات المبعوثة باسم المهدي عبر وكلائه في أثناء (غيبته الصغرى).

120) إما الدبّاس أو الأوارجي.

121) ‹نشوار›، مخطوطة، ورقة (56 أ).

122) وهي طريقة منسوبة إلى المفضّل أيضًا (البهبهاني، الصفحة 342، الخصيبي، هداية، ورقة (278 أ))، الكاشي، الصفحات (130 و208).

123) كان ابن مقلة صديقًا لابن المغلّس الظاهري (الصولي، أخبار الراضي، الصفحة 83).

124) ابن قيّم الجوزية، طريق، الصفحة (370).

ج ج) الجاحظ، البيان، الجزء (3)، الصفحة (39، راجع بغيله Bghélah، (29.4.08) (عن: مهمة في بلاد ما بين النهرين، لماسينيون)). وهي إحالة أنزلناها إلى الهامش.

125) يوجد هذا الإسناد عن (كسرة الخبز) على التفصيل في أسانيد. الصفحة (419).

126) مدروسة هنا في الفصل الحادي عشر.

127) راجع أيضًا الكرجي.

د د) كتبنا تفضي بين (. ..) أول الجملة تجاوزًا. وفي الواقع هي: أن تعني معنى واحدًا. والفعل بالفرنسية هو (Univociser) (أي توحيد المعاني).

هـ هـ) الفلاسفة، (أصحاب الحجة القطعيّة المسمّاة بالبرهان) (التهانوي).

و و) (Théodic): يترجمها محقق كشاف التهانوي (في عهد الربوبية). ويترجمها المنهل (الربوبية).

لكن ماسينيون يشير لها بمعناها الكلامي المشروح بعدها (التوحيد)، ويذكر ذلك في الكتاب الثالث من آلام.

ز ز) المقولات العشر: بالفرنسية (Catégories logiques)، وبالإنغليزية (Logical categories): وهو الجوهر (Substance) والعرَض، وقال الحكماء أقسام العرَض تسعة: الكم (Quantity) والكيف (Quality) والأين (Place) والوضع (Position) والمُلك (Possession) والإضافة (Relation) ومتى (Time) والفعل (Action) والانفعال (Affection). وهذه أقسامه نسبة إلى الحكماء وهو تقسيم أرسطو وهناك تقسيم آخر درسه المعتزلة والأشاعرة: قسم ما يختص بالحيّ وقسم ما لا يختص به وتقسيم الحكماء هو المقصود هنا.

الأسباب الأربعة: السبب: وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده ويسمّى ذلك الشيء مسبّبًا، وتُرادفه العلّة، فهو إما تام وإما ناقص، والناقص أربعة أقسام: أ. إما داخل في الشيء: 1) فإن كان الشيء معه بالقوة، فسبب مادّي (Material cause)، 2) أو بالفعل، فسبب صوري (Formal cause) وإما غير داخل: 3) فإن كان مؤثرًا في وجوده، فسبب فاعليّ (Efficient cause)، 4) أو في فاعلية فاعله، فسبب غائيّ (Final cause). (عن كشاف التهانوي باب: مقولة، وعرض وسبب، وعلّة، وقاموس ويبستر باب (Cause) و(category) بتصرّف).

128) السلمي، تفسير، رقم (2059، الطواسين، الصفحة (129). لأن (هو) عبارة عن مُلْك ما لا يُثبَت له شيء من دونه. وهذا عكس القرامطة، حيث هو = أيس، قرينة (أبو الحسن الرازي) أو مشكّلة (النسفي) لِ(ليس)، وهي مادة افتراضية (أو عدم، وفقًا للكرماني (إيفانو)). راجع أيضًا الكندي بعد خليل، في موضوع (أيس - ليس).

129) هنا، تجاوز تكافؤ الأدلة (راجع احتمالية الطرف الثالث المستبعَد).

130) لأبي شاكر بن ميمون (راجع الورجلاني، دليل، الجزء 1، الصفحة 16)، راجع الطبرسي، الصفحة (207)، في الطبعة الأولى: (الجزء 1، الصفحة 356)، سلمان باك (8) (= أعياد ورقة13 ب).

131) الذهبي، علوّ، الملطي، مخطوطة ماسينيون، الصفحة (378).

ح ح) يترجم ماسينيون الشواهد بفمهومها عند المتصوفة الشواهديين على النحو التالي: (شواهد الله فوق الشخصانيين بفعل الروح الإلهي).

132) الخطيب، الجزء (8)، الصفحة (128)، راجع إسناد، رقم (249).

133) يفضّل الحلاج في هذا المعنى هنا الجمع بدل المفرد: شهود الرب، راجع القشيري الصفحة (167). لكن أبا بكر الواسطي يقول: (تبتّل عن الشواهد) (البقلي الجزء 2، الصفحات 256 و226). راجع في الشاهد: الحلاج (الشطحيات، الصفحات 173 و174 مكرر و178، عن الديلمي: عطف، 118 أ و121 أ)، فارس (التعرّف، الصفحات 95 و125، البقلي، الجزء 2، الصفحة 307)، أبو حلمان (عن ابن عساكر، مخطوطة باريس. 2137، 122 ب). ومال

تعبير الشاهد منذ النوري (وأبي حمزة) إلى أن يعني الكائن الحي الذي (يشاهد اللهَ بجماله) (ابن عطا، عن يوسف صلعم في مصر: البقلي، الجزء 1، الصفحة 429، وجعفر، في البقلي، الجزء 1، الصفحة 418، علي وفا، عن الشعراوي، (لواقح)، الجزء 2، الصفحة 40، بايقره، المطاوعة، وفقًا للسلسبيل، الصفحات 71 - 72)، وهو ما يدينه ابن يزدنيار على أنه مشكوك به، ويتردد الشبلي (الكلاباذي، إخبار، ورقة 393 ب)، لأن ذلك يلمّح إلى أن هذا الجمال الحي هو (شاهد الأزل) عينه، أي الروح غير المخلوقة.

134) حديث النزول (المضبوط في مباهلة مالكية)، مسح معاوية (المجذي؟، الصفحة 126)، ابن بشّار.

135) راجع في الروح الناطقة أم الكتاب، الصفحات (441 - 445) (النقاط 253 و313 و337)، وأبو الحسن الرازي، أعلام،؟، (الصفحات 200)، وقبل الروحانيان، رباح وكليب، الروحَ القديمة مثل الحلاج (رواية 17) والنوري (القشيري، الصفحة 126، وفرق الصفحة 245).

136) المصدر السابق.

137) وحدة الشهود. الكلمة ليست للحلاج، بل ظهرت في القرن الرابع عشر م (السمناني ضد الكاشي) لتمييز تصوّفه، أي تصوّف الحلاج، من وحدة الوجود عند ابن عربي.

138) أدانها الشيعة أيضًا.

139) الدارمي وحربي وابن حنبل وأبو عبد الله بن حامد. وتعني حركة الفعل وفقًا لابن خزيمة والخلاّل وابن بطة: راجع ابن تيمية، نقل، الجزء (2) الصفحة (45).

140) جوهر الله هو عشق يعاكس كلمة عشق بمعناها السكوني المحبّة وفقًا لمدرسة البصرة (الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد: واتبعتها مدرسة الرملة). وعند الحلاج الله هو عين العشق، كما شرحها الديلمي على نحو رائع (راجع دراستنا: التداخلات الفلسفية والاختراقات الميتافيزيقية في التصوف الحلاجي، مفهوم عين العشق. في مجموع جوزيف مارشال، بروكسل، 1950 م، الجزء 2، الصفحات 263 - 296). لكن كلمة المحبة وحدها هي القرآنية، وقد استبدل البقلي نفسه كلمة المحبّة بكلمة العشق في النص الحلاجي الكبير الذي درسه الديلمي في كتابه عطف الألف.

141) قبله البخاري وابن خزيمة وابن البيع والسلمي وابن منده مثل الكرّامية، وكذلك آخر المعتزلة الكبار أبو البركات، ودرسه ابن تيمية (نقل). وأدانه المحاسبي والثقفي وابن عقيل والحكماء.

142) طريحة حنبلية عن مسح معاوية (المقدّسي، الصفحة 126).

143) طريحة ابن الكيزاني: (أفعال العباد قديمة): أدانها فخر الفارسي.

144) إجلاس: وفقًا للحديث الموقوف لمجاهد (عن ليث) المدروس جيدًا في كتيّب رنّان للحنبلي أبي بكر أحمد بن محمد الحجاج المروازي (توفي عام 275 هـ/ 888 م)، ثبّته ابن داود (السنن) وإبراهيم نفطويه وحرب كرماني (توفي عام 280 هـ/ 893 م) وعبد الله بن أحمد بن حنبل (توفي عام 290 هـ/ 902 م)، وقبله الشافعي ابن سريج، والنقّاش والواحدي في تفسيرهم،

وفي فردوس الديلمي (راجع الذهبي، علو، الصفحات 211 - 214 و222 و246 و273، ابن عساكر، ردّ الصفحة 391، عبد المسيح الكندي (الإحالة هنا وفي الفهارس هي إلى عبد المسيح الكندي'، لكن الكندي مؤلف قضاة، وهو الكتاب المعني بالإحالة، هو أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب. ولا يوجد في الأعلام للزركلي، على سبيل المثال كنديًا اسمه عبد المسيح)، الصفحة 94، ابن الجوزي، دفع، الصفحة 66، الألوسي، تفسير الآية 81 من سورة الإسراء). أو شفاعة وفقًا لتفسير الحسن البصري وقتادة وسفيان الثوري والوكيع والبخاري ومسلم والكلاباذي (تعرّف، الصفحة 32) (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) وابن خزيمة. عمر السهروردي (علم) والهيتمي (نداء جبريل) يؤوّل منفردًا . . عند الحلاج: المقام المحمود هو إما دور الحاجب (حجاب التنزيه، الطواسين، الصفحة 80) أو معلن أهل الأعراف يوم القيامة.

145) توجّه القنّاد وعلي الإخشيدي (296 هـ/ 908 م، وتوفي عام 384 هـ/ 994 م) وأبي حيّان التوحيدي (320 هـ/ 932 م، وتوفي عام 414 هـ/ 1023 م) ففي كتاب ‹البصائر› (الصفحة 258) أوجب التوحيدي عدم الخلط بين (حقيقة الانفراد الصوفيّة والاتحاد النصراني كما يفعل كثير من المعاصرين.

146) غزالي.

147) عن عين الجمع: كلمة أبي سعيد الخراز، وقبلها المنطقي الفيلسوف (راجع عن. مجموع جوزيف مارشال، المصدر نفسه، الصفحة 281)، عن الخرّاز (البقلي، الجزء 1، الصفحة 400، الجزء 2، الصفحة 241)، الحلاج (شطحيات، الصفحة 163، جامي، الصفحة 209)، ابن عطا (البقلي، الجزء 1، الصفحة 579: عن أهل الكهف: راجع الحلاج في تفسير الآيات 78 إلى 81 من سورة الكهف) (البقلي، منطق، ورقة. 80 ب)، النصرآباذي (في مواجهة الصعلوكي عن. القشيري، الصفحة 42)، جاجير (البندنيجي، الصفحة 470)، راجع مدارج، الجزء (3)، الصفحات (231 - 233).

حلول، مصطلح مدان على أنه نصراني وشيعي متطرف (عوارف، فصل 4، الصفحة 316): من المعتزلة والشيعة الإمامية، ومن الكرامية والأشعرية والسالمية (السرّاج)، ومن الحنابلة (منذ الآجري، توفي عام 360 هـ/ 970 م). ونفى المزيّن عين الجمع. (راجع السراج، لمع، الصفحات 372 و431).

148) إن الطريق الذي وصل الحلاج عبره إلى هذا التمييز، على التوازي مع النصارى، هو طريق متميّز من طريق غلاة الشيعة (أم الكتاب، الصفحة 472): فاللاهوت عند هو العلم الإلهي (وعند عيسى الخصيبي أيضًا، ديوان، ورقة34 أ)، والناسوت هو قدرة الإيجاد (السين: عند الخصيبي، ديوان، ورقة. 22 ب، ومخطوطة رقم 5188) ومخطوطة لغلاة الشيعة في تيمور، الصفحة (53)، راجع الملطي، وإخوان الصفا، الجزء (3)، الصفحة (97). والمصطلح عند الحلاج أولي (ديوان، الصفحة 178، الشطحيات، الصفحة 191، راجع الشبلي، عن العطار، تذكرة، الجزء 2، الصفحة 175)، وعيّنه ابن عربي (فتوحات، الجزء 4، الصفحة 367، راجع الششتري).

راجع ابن الفارض، التائية، بيت (452)، وجعفر بن منصور اليمان، كشف، الصفحة (81). وعند ابن الوليد، الناسوت هو نفس الجسم عند الباب، في حين أن اللاهوت هو هيكله. وعند ابن عربي (فصوص، 15): لاهوت هو الروح، وناسوت هو المحل، فالناسوت هو صدفة الدرّة البيضاء (نفحات، الجزء 1، الصفحة 406).

149) الفرا، الصفحات (68 و104 و127 و170).

150) البلغيثي، شرح الابتهاج، الجزء (2)، الصفحة (213).

151) (نشوار)، الصفحة (174).

152) الأثير، الجزء (8)، الصفحة (158).

153) ابن سنان (مسكويه، الصفحة 322)، الأثير، الجزء (8)، الصفحة (230)، الطاووسي، طرائف، الصفحة (103). وكان البربهاري الذي ترأس الحنابلة بين (279 هـ/ 892 م) و(329 هـ/ 940 م) معاديًا للسالمية (في مسألة العرش)، مع أبي العنبس.

154) الهمذاني، مخطوطة باريس رقم [؟] (راجع رقم 180).

155) ياقوت، (أدباء)، الجزء (6)، الصفحة (436).

156) السلمي، تاريخ، رقم (11) (= الخطيب، الجزء 8)، راجع البقلي، منطق، (41 أ).

157) وفقًا لرواية العطار (تذكرة، الجزء 2، الصفحة 141): (اعتذر وأنقذ نفسك، افعل أنت ما تشير علي به) فبكى ابن عطا وقال: (وما أنا والحسين بن منصور إلا واحد).

158) راجع أدناه.

159) ذكرها العطار في تذكرة، الجزء (2)، الصفحة (157). ابن زاهد توفي في عام (299 هـ)، وأبو بكر من سلالة بني ممشاذ، ومنهم أبي إسحق (توفي عام 383 هـ) ولده أبو بكر (توفي بعد 421 هـ)، من أصوليي الكرامية الذين أدوا دورًا في السياسة في نيشابور (ر.Essai، الصفحة 236) واضطهدوا الأشاعرة.

160) استنتاج أكيد، لأن الناس في دينور كانوا سفيانيين في الفقه (المقدّسي)، ونعلم من طريق عالم الكلام الكرامي ابن الحسين أن مدرسته كانت مرتبطة بسفيان الثوري (ابن أبي الحديد، شرح نهج)، وابن الحسين معاد للحلاجية، ولا تبدو قصة بن ممشاذ هذه مؤيدة للحلاج، وما فيها من منفعة سوى أن نقلها جرى عن أبي القاسم الرازي (تلميذ ابن أبي سعدان، المتصوّف المعادي للحلاج) إلى النصرآباذي الحلاجي، الذي كان وقتها من دعاة الروح القديمة.

161) لماذا لم يسمّ ابن ممشاذ ذلك الحلاجي، الذي يبدو أنه لم يُعتقل؟ يمكن أن نظن أن من بين المتصوفة المعاصرين في دينور (حيث يذكر لنا أبو نعيم السراج عدة أسماء، في لمع)، أبا العباس أحمد بن محمد الدينوري (توفي بعد عام 340 هـ في سمرقند، القشيري، الصفحة 35)، أو أبا الحسين علي بن سهل الدينوري (توفي عام 330 هـ في القاهرة، حيث يذكر عنه شيذلة أقوالاً حلاجية) أو أبا بكر محمد بن علي الدينوري، الذي نقل له الحلاج حديث اللقمة عن الشبلي (سعيد الكازروني، مسلسلات، ورقة 14 أ) أو عيسى القصّار والد فارس الدينوري الحلاجي. وكان والي دينور

وقتها أبو الهيجاء الحمداني (308 هـ، وتوفي عام 317 هـ) الذي خلف طرخان بن كنداج (توفي عام 304 هـ).

162) أقوال وُضعت على لسان القاضي (أبي عمر) بخصوص الآية (70) من سورة الحجر، التي تلاها الشبلي أمام جذع الحلاج (راجع الفصل 12).

163) يبدو أن الهروي عرف هذه القطعة تحت اسم كتاب عين الجمع، فترك لنا عنها هذا التعليق الختامي بالفارسية: (من يؤمن بهذه الكلمات ويتذوقها، فعليه منّي السلام): هذه الصيغة التي نجدها عند ابن سبعين (راجع مؤلفنا عن الششتري، في. مجموع وليام مارسيز، 1950 م، الصفحات 251 – 276) هي صيغة تقليدية عند الإسماعيلية. أما ذِكر الهروي فيظهر في ترجمة أبي سعيد الخرّاز عنده (ولم نجدها عند الجامي بالعربية، فعرّبنا شطرها الفارسي عن الفرنسية).

164) قال هذه الكلمة لابن عطا عندما زاره في السجن (راجع آنفًا)

165) لمع، الصفحة (431).

166) القشيري، الرسالة.

167) السلمي، تفسير، راجع البقلي، شطحيات.

168) في خلط بينه وبين ابن عيسى (البقلي، منطق الصفحات 3 و4 – 6 و5).

169) محدّث قديم، درّس البخاري للخطيب، وأستاذ أبي بكر البيهقي، وتوفي في بغداد في ذي القعدة (376 هـ) (سبط ابن الجوزي، مخطوطة باريس. 5866، ورقة (113 ب)، السمعاني، (182 ب)) عن (93) سنة، لأنه شارك في مأتم أبي عثمان الحيري عام (298 هـ) (حلية، الجزء 10، الصفحات 2 و44). وتوفي ابن أخته أبو بشر محمد بن أحمد الحلاّوي في مكة عام (386 هـ) (السلمي، طبقات، الطبقة الثالثة، رقم 61).

170) عن جامي، الصفحة (158).

171) اللمع (211) = القشيري، (164)، وجزء في أربِرّي.

172) تاريخ، رقم (12).

173) عُزل عن عمر ثمان وثمانين سنة، وضغط ابن الفرات عليه ليؤدي إليه ضمانه، عبر أبي سعيد النوبختي وسيطًا أولاً (فراعاه)، ثم عبر محمد بن علي البزوفري (صديق الشيعي الحسين، نقل النجاشي عنه، الصفحة 49) في واسط. وخطرت لحامد فكرة سيئة بالعود إلى بغداد والاختباء عند نصر الحاجب. فقد تخوّف من أن يقع في يد المحسن بن الوزير، وكان حامد قد عذّب المحسن في عام (306 هـ). وهذا ما حدث، فقد استخدم المحسّن نفوذ مفلح الخادم (كما استخدمه حامد ضد الحلاج)، فسلّمه حامدًا، فجرّده من كل ماله و(كان المحسن إذا شرب فيلبسه جلد قرد له ذنب، ويقيم من يرقّصه ويصفعه، ويشرب على ذلك. وأجرى على حامد أفاعيل قبيحة ليست من أفاعيل الناس، ولا يستجيزها ذو دين ولا عقل) ثم أرسل في جماعة إلى واسط، وأُطعم في الطريق بيضًا مشويًا دُسّ فيه سم، وتوفي في السابع عشر من رمضان عام (311 هـ)، فاجتمع الناس ودفنوه وصلّوا عليه وعلى قبره أيامًا متوالية (الصولي، عن. عُريب،

الصفحات (112 - 113)، الصابي، الصفحة 302). وانهارت المئذنة التي بناها في واسط عام (304 هـ) في عام (497 هـ) (المنتظم، الجزء 9، الصفحة 137).

174) 'الفهرست'، الصفحة (31)، ياقوت، 'أدباء'، الجزء (6)، الصفحة (300)، يد واحدة فقط.

175) تذكرة، الجزء (2)، الصفحة (74).

176) وفقًا للمقرئ الحنبلي ابن المنادي (الخطيب، الجزء 6، الصفحة 30)، مؤلف 'أخبار الخضر' وكتاب 'الملاحن' (السيولي، هانبي، الجزء 2، 25 و84).

ط ط) (Dénoument): المقصود تحديدًا: حلّ العقدة (في رواية أو مسرحية) (راجع المورد).

177) الطوسي، غيبة، الصفحات (255 - 256).

ي ي) (قال العالم الغريب، عنقا مغرب وقهف الأبد وسلّم الأزل، أبو المغيث حسين بن منصور الحلاج قدّس الله روحه: حدثنا الصورة الحسنة عن الجمعة القائمة عن شاهد الكعبة قال: إن الله تعالى في كل يوم وليلة ثلاثمئة وستين لمحة، يقبض روح حبيب من أحبائه إليه ويستخلف بدله واحدًا من خلصائه ويرحم بنظره إلى حبيبه سبعين ألفًا ممن يدّعي محبته).

178) ابتداءً من (12.514) حاج (1.552 من النساء: راجع الإصابة) في الجيل الأول: تجب إضافة (10 ٪) من النساء هنا.

179) الهمذاني، مخطوطة باريس، (1469)، ورقة (17 أ - 18 أ)، راجع مخطوطة باريس، (1570)، ورقة (35 أ).

ك ك) (= الاعتدال الربيعي الفلكي، الهابط في الجمعة الموافق 15 آذار 922 م = 13 ذي القعدة 309 هـ = أول الحمل، أما تقويم أبي الخطاب النميري (الطبراني، أعياد، ورقة (142 و153 ب و175 ب.) العائد لذلك العصر، فقد احتفل في النيروز في (17) آذار/ مارس، أي بعد يومين)، لكن يوجد أيضًا نيروز المجوس (ابن الحفيد، الصفحة 201.) الذي يحتفل به الزارادشتيون، المؤخّر إلى (4) نيسان/ أبريل = الأوّل من فَرَوَرْدِين، وفي تقويم يزدجرد، متأخرًا أكثر إلى (15) نيسان يزدجرد = (17) نيسان، كما يوجد أخيرًا، نيروز الدهاقين، وبداية العام الضريبي، وتضعه جداول حمزة الأصبهاني في عام (309 هـ) نحو (20) نيسان/ أبريل (922 م) (= 19 ذي الحجّة). (هذا الهامش في المتن أصلاً يقع بين كلمة (السلطان) وما يليها في المتن. وقد أنزلناه كي لا يفقد الجملة ترابطها).

180) حمزة الأصبهاني، الجزء (1)، الصفحة (159).

181) 'نشوار'، الجزء (8)، الصفحة (62)، الصابي.

182) الطوسي، غيبة، الصفحة (251)، سطر (1).

183) صهر تكين (297 هـ/ 909 م) والي مصر الذي اضطهد المتصوفة (أبا الحسن الدينوري وبُران والروذباري). مرشد الزوّار، مخطوطة القاهرة (5129)، ورقة (205)، السخّاوي، تحفة، الصفحة (375). وعُزل عام (309 هـ/ 922 م).

ل ل) فلافيوس ثيودوسيوس (347 - 395 هـ): حكم شطري الإمبراطورية الرومانية (شرق

وغرب) من سالونيك بين (392 - 395 هـ) بعد أن كانت منقسمة تمزقها الحروب الأهلية. ونشأ في عهده تعبير النصراني الكاثوليكي للمرّة الأولى (عن دائرة المعارف البريطانية).

184) لقد كان باستطاعة نصر أن يستبدل هارون بعلي (المختفي)، قبل أن يعيّن على الشرق ولدًا آخر، هو العباس.

185) مسكويه، الصفحة (118).

186) عندما عيّن واليًا على مصر ابن صديقه هلال بن بدر، ابن حمي ابن أبي الساج، وقريب ديوداد من ثم، حيث ديوداد هو رئيس حرس مؤنس. وكان للثاني كاتب نوبختي، ومن ثم شيعي معاد للحلاجية.

187) بكَاهي (؟).

188) «نشوار»، الصفحة (156).

م م) راجع هامش من الصفحة التالية.

189) مجموع، الصفحة (61).

190) فرض مؤنس على الملكة الأم نوبختيًا (عليًا بن عباس)، بين (317 هـ/ 929 م) و(318 هـ/ 930 م)، (لتصفية) ممتلكاتها.

191) يوسف بن أبي الساج (250 هـ وتوفي عام 315 هـ). والده الإفشين (أمير أشروسنه) أبو الساج ديوداد، جاء إلى سامراء مع القطعات التركية، وخلف الإفشين حيدر (توفي عام 220 هـ) وولده الحسن (صهر أشناس عام 224 هـ)، وأعمّ السلام في بغداد عام (251 هـ)، وضبط طريق مكة، وتوفي عام (266 هـ). وأخوه البكر هو محمد بن ديوداد، الإفشين الذي أسس لنفسه إمارة في أرمينية وآذربيجان (عاصمتها مراغه)، عام (276 هـ، وتوفي عام 288 هـ) (ضد ابن كنداج الذي أسس إمارة أخرى في الكردستان (دينور)). وأبعد يوسف ابن أخيه ديوداد وحكم مراغه (288 - 307 هـ وعيّن عتبة الشافعي قاضيًا، وهو متصوف سابق، 297 - 307 هـ). ورفض يوسف تأدية المال إلى بغداد عام (295 - 297 هـ) و(303 - 307 هـ) (وحارب عساكر نصر عام 303 هـ ولجأ أخ صعلوك إلى بغداد، وبعد أن قبض يوسف على مؤنس وأطلقه، أسره مؤنس عام 307 هـ)، في السجن في بغداد (307 - ذي القعدة 309 هـ)، ووالي الجبل، وأمير الري، بين محرم (310 هـ) ونفي في عام (315 هـ)، ووجد نفسه مقطوعًا من الإمدادات على جبهة القرامطة (314 هـ)، فادعى تحالفه معهم، ثم كشف القرامطة أمره وقتلوه. صديق ابن الفرات، وعدو بن عيسى ونصر. ويبدو أنه كان مرتبطًا بالشبلي (تركي مثله).

ن ن) (يا أمه، أستودعك الله هذا يوم الحسين بن علي).

س س) عثمانية: نسبة إلى الخليفة الراشد وليس إلى سلاطين الباب العالي.

ع ع) (Péripetie): المقصود هنا تحديدًا: انقلاب أو تغيّر فجائي في وضع بطل مسرحيّ أو روائي (المنهل). راجع هامش سابق عن خاتمة (Dénoument).

192) بمساعدة الكرّامية (حادثة دينور، وكان علي بن عيسى عدائيًا مع الكرّامية: لسان)، وكان ابن الصبيحي ضد أبي يوسف بن ممشاذ، وكان الكرّامية ضد عين الجمع (رواية نقلها النصرآباذي).

193) إن رمزية عدَّ الكعبة شخصًا حيًا شائعة عند الإسماعيلية (بيوت ناطقات، في إخوان الصفا، الجزء 4، الصفحة 191، راجع جعفر)، واستعمل المتصوفة هذه الرمزية (علي وفا، عن الشعراوي، (لواقح)، الجزء 2، الصفحات 28 و31). لكن الحلاج يراه هنا تحققًا أخرويًا وشيكًا، وبالتوافق مع ابن ماجه (صحيح، الجزء 2، الصفحة 221) تنبأ الحلاج بأن الكعبة ستنتقل إلى القدس(*) كشخص حيّ في روايته.

لأنه إذا كان صحيحًا أن (أسرارنا بكرٌ . .) (اللمع، الصفحة 31، والقشيري، الصفحة 53) فالكعبة تمثّل هذه البتول، العذراء (آسية، مريم، فاطمة)، التي هي المسجد الأقصى ذاك في نهاية الزمان، والذي أُسري بالنبي إليه في تشوّف وحشي في غلبة حال ليلة المعراج قبل أن يُعيد إلى مكة النذر الرمزي الذي أبطله اليهود هناك في الأقصى. حيث إن الأقصى مسخّر للعذراء، وقد حافظ الإسلام على هذا التخصيص فهو محراب زكريا (راجع دراستنا عن وقف أبي مدين، على باب الأقصى، في دورية الدراسات الإسلامية (فرنسي)، 1951 م، الصفحات 82 – 87). ومريم في الإسلام هي عذراء التنزيه، المسخّرة للعزيمة (كُنْ) (راجع شرقيات، 1953 م، الصفحة 16). وفي كل مرة يذكر القرآن فيها كُنْ، فهي للمسيح عيسى بن مريم وللبعث. إذًا، لقد دعا الحلاج شاكرًا لكي (يُبعث) بأن يُقتل. (*)ليس هناك من ذكر للقدس/ الأقصى في سنن ابن ماجه، فالحديث الشريف عند ابن ماجه يقول: عن ابن عباس: قال رسول الله: (ليأتينّ هذا الحجر يوم القيامة، وله عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد على من يستلمه بحقٍ). والحجر هنا هو الحجر الأسود لا الكعبة. وفي روايات الحلاج ما يقارب هذا. وقد يكون ماسينيون قد قصد إسراء الحجر إلى الأقصى قبل عروجه إلى السماء اعتمادًا على هذا الحديث. والله أعلم.

194) ابن ماجه، الجزء (2، 229). (عن سراقه بن جُعْشم: قام رسول الله خطيبًا في هذا الوادي فقال: (ألا إن العمرة قد دخلت في الحج)).

195) المقدّسي.

196) ابن رجب، لطائف.

197) المقدّسي، (123، 191).

198) المقريزي، الجزء (2، 453). في ليلة عرفات يأتي بئر زمزم ليزور (أخته) بئر سيلوه في القدس.

ف ف) هو أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد ولي بين (218 – 233 هـ) وتوفي عام (240 هـ).

199) علي القاري، مخطوطة القاهرة الثامنة، ورقة (130).

200) ابن القارح، (199).

201) السيدات زبيدة وشجاع وأرجوان وجاجَر.

202) الكيلاني، غنية، الجزء(2)، الصفحات(87 و71). (المتن ترجمة، وهي غير موجودة في كتاب الغنية).

203) Essai، طبعة (2)، الصفحة (62).

ص ص) قد يكون إدخال اسم الروائي الروسي ليو تولستوي هنا أمرًا مباغتًا، لكنه المقصود على أي حال.

204) البقلي، الجزء (2)، الصفحة (57) (عن (طهّر بيتي)). (الجزء (1) الصفحة (107) بالأحرى).

ق ق) (وقال الحسين: لم يظهر الحق تعالى مقام الجمع على أحد بالتصريح، إلا على أخص اسم وأشرفه، فقال إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله. أسقط الوسائط عنه تحقيق الحقائق، فأبقى رسومها وقطع حقائقها، فمن بايع النبي بايع الله على الحقيقة، فإن تلك بيعة الله لأن يده في ذلك البيعة يد عارية).

ر ر) الجارحة: العضو العامل من أعضاء الجسد، كاليد والرجل. ويترجم ماسينيون (بلا جسد).

ش ش) (وتقرّ أن الحج منذ خلق الله عزّ وجل آدم عليه السلام ماضٍ وواجبٍ إلى يوم القيامة من استطاع إليه سبيلا خلافًا لمن قال: لا حج إلى بيت الله . .).

ت ت) (. . وظننت في الحلاج أنه من أهل الدين والزهد والكرامات ونصرت ذلك في جزء عملته وأنا تائب إلى الله تعالى منه وأنه قُتل بإجماع علماء عصره وأصابوا في ذلك وأخطأ هو . .) (من طبقات الحنابلة لابن رجب).

أ أ أ) بمساعدة ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتّا، أبيات (1405 - 06) / وما بين من (آ 188) آل عمران و(آ 155) من النساء بينما أورد ماسينيون (آ 70) من المائدة وفيها كلما جاءهم رسول . . وفريقًا يقتلون لأنه كتبها سجعًا أيضًا. ولا أظن أن الأصل الفارسي يستخدم كلمة قرآنية لأن د.شتّا يذكر ذلك عادة في موضعه، لكننا التزمنا بما أراده ماسينيون.

205) الخطيب، الجزء (8)، الصفحة (138).

206) ‹نشوار›، (82).

207) نبراس، الصفحة (102).

208) البلاذري.

209) القشيري، الصفحة (113)، الكازَروني، مسلسلات، (9 أ - ب)، الكلاباذي، التعرّف، الصفحة (59). إنّه السرّ المنقول من الرسول إلى حذيفة بن اليمان، إلى الحسن البصري (عن النبي عن جبريل عن رب العزّة، الإخلاص هو: (سر من سرّي استودعته قلب من أحببته من عبادي)). والإسناد مستمر عبر: عبد الواحد بن زيد، أحمد بن عطا (أبي عمر الحجيمي البصري)، أحمد بن غسان الحجيمي (التميمي البصري)، أبي محمد بن زكريا الغُلاّبي البصري توفي عام (285 هـ) (صديق ابن أبي الدنيا، أستاذ ابن الأعرابي توفي عام 341 هـ)، ويجب أن يكون الحلاج تلقاه عن الغلابي (لا تخلط مع قاضي البصرة الأحوس الغلابي (توفي عام 303 هـ): كما فعل لسان، الجزء 5، الصفحة 168).

210) أبو سعيد مضر القاري (قبله الكلاباذي، إخبار، 155 ب).

211) مخطوطة باريس، أفغانية، الصفحة (115) (تاريخ بلك (بلخ؟))، (155 ب).
212) ابن حزم، إحكام، الجزء (4)، الصفحة (97).
213) ابن فرحون، الصفحة (85).
214) ابن حزم، مراتب الإجماع، الصفحات (41 - 49)، ابن رشد.
215) التوحيدي، صبح، (4، 6).
216) البقلي، الجزء (1، 105 و106).
217) هلال. . ، فوق أويس (الترمذي، نوادر). ونعرف أن مبلّغ النبي في خطبته على عرفات، ربيعة بن أميّة بن خلف الجمحي توفّي في بيزنطة مرتدًّا. (في جمهرة الأنساب، أنه جُلد في الخمر في عهد عمر رضي الله عنه فالتحق بهرقل الروم وتنصّر . . وقُتل أبوه وأخوه في بدر على الكفر).
218) ابن رجب، لطائف.
219) الملطي، الصفحة (378).
220) أبو الأصباغ بن سهل، أحكام كبرى، مخطوطة رباط، (D 464)، ورقة (248 ب): على الزنديق أبي الخير، الذي أدانه كبير القضاة منذر بن سعيد البلّوطي (339 هـ، وتوفي عام 355 هـ، ظاهري) والقاضي إسحق بن إبراهيم وصاحب الصلاة أحمد بن المطرّف، وعلى الشاهد (والمزكّي) الطليطلي عبد الله بن أحمد بن حاتم الأزدي، الذي أدانه قضاة قرطبة أبو بكر بن أحمد بن منصور وعبد الرحمن بن سوار المعتمد (المصدر نفسه، 246 ب). راجع ميليوت (Milliot Rec. jurisp. Chrif)، الجزء (2)، الصفحة (274)، وليفي بروفنسال (قيد الطبع. قضية ابن زكّور، عن ابن فرحون، تبصرة).
221) ترى هل نُقلت هذه المباهلة من قضية (322 هـ/ 934 م) إلى قضية (309 هـ/ 922 م؟) إن الأسطورة الحلاجية تحتفظ بذكرى عن مباهلة للحلاج، في مناظرة الهاون: عندما تحدّى علماء بغداد على الجلوس بجانبه على هاون من النحاس موضوع في النار (قصّة، مخطوطة ن. بيهُم (5 أ)، مخطوطة الجميلي، الصفحة (10)، مخطوطة باريس. (1618)، ورقة (196 ب)، الخفّاجي): راجع القديس فرانسيس دمياط أمام مالك كامل (و فخر فارسي؟).
222) (وقد أخذ من الدم ولطّخ به وجهه وهو يقول أنا عروس الحضرة) (مخطوطة باريس، 1618، (197 أ)، وهي الزينة الإسلامية للعروس التونسية، دورية الدراسات الإسلامية، 1931 م، الصفحة 315). وقال البسطامي: (أولياء الله تعالى عرائس الله . . ولا يرى العرائس إلا المحرومون، وهم مخدّرون عنده في حجاف الأُنس، لا يراهم أحد في الدنيا ولا في الآخرة) (القشيري، الصفحة 139، السهلجي، ورقة 133 أ(راجع المقطع الحلاجي عن (ركعتين) (هنا في الفصل 7).
223) عاودت الأسطورة الموضوع في القصة (مخطوطة باريس، 1618، 194 ب، مخطوطة القاهرة، طلعت 4528، 22 أ): يتكلم الجنيد عن المحبة أمام الحلاج: (ارتضعت من ثدي محبتنا رضعة وتجرعت من كأس صفوتنا جرعة فما بت إلا لحظة ولا كتمت إلا غمظة. ثم خلع الحسين دلقه

(المرقّع) فإذا الدم يفيض من قلبه في الدلق، ثم بكى حتى نزلت الدموع مخلوطة بالدم. فقالوا: يا شيخ الطريقة (يعنون الجنيد) علامَ هذا البكاء؟ فقال (شارحًا حال الحلاج): الدموع خرجت من الاشتياق والدم خرج من خوف الفراق.)

224) في المُترف في الواقع (المسعودي، التنبيه)

225) تُنَسِّفُهُ) (أخبار، 1957 م، رقم 17).

ب ب ب) وهو ثوب أسود مزدان بصور الأبالسة وألسنة النار، كان يرتديه الزنديق المحكوم عليه بالموت من قبل محكمة التفتيش في إسبانيا العصور الوسطى. (المنهل).

226) الطواسين، الصفحة (108)، هامش (2).

227) ابن المعتز، قصيدة إلى المعتضد، بيت (413 - 415)، المسعودي، مروج، الجزء (8)، الصفحة (204)، اللسان، الجزء (1)، الصفحة (373).

228) مسكويه.

7) الشهيد

أ) يستخدم ماسينيون هنا كلمة: (Quelle). ويعود هذا الفعل إلى الإنغليزية الوسيطة والقديمة، ولا يوجد في المعاجم الفرنسية ولا في كثير من المعاجم الإنغليزية. والمقصود به مرادف لمصطلح (الآلام)، عن كل ما يتعلّق بوجود المسيح على الصليب في العقيدة النصرانية، وعما يتعلق بوجود الحلاج على الصليب في موضوعنا، من آلام وعذاب وأقوال. وقد استخدمنا تعبير (العذاب) لتمييزه من عنوان الكتاب. وسنكتب العذاب بخط مائل: العذاب في كل مرّة نترجم فيها (Quelle) في هذا الفصل تجاوزًا، لتنبيه القارئ.

1) هنا في شهادة الزنجي.

2) قطعة بأسلوب مزخرف، أعاد صيغتها ابن ثوابة.

3) أخطاء ثلاثة عن تغافل: مكان التعذيب غير المحدد، دافع إخراج الحلاج (خفية) (أمر كشفه ابن دِحيا)، عدد ضربات السوط التي لم تصل إلى ألف، بل ستمئة (عند ابن دِحيا، فيما يخفّضها ابن باكويه إلى خمسمئة).

4) أربعة أخطاء عمدية: لم يُرسل رأس الحلاج إلى خراسان بعد (يومين) من العرض على الجسر (الزنجي)، بل بعد عام كامل مخفورًا بالحرس (ابن الجوزي، تحت العام)، كما أن العرض جرى (على جدار السجن الجديد) (الخطبي)، المسمّى (المترف) على الضفة الغربية (المسعودي، التنبيه، طبعة دي خويه، الصفحة 387، راجع مهمتي في ما بين النهرين، الجزء 2، الصفحة 111)، - (مع أطرافه)، - واسم تلميذه الذي صمت الزنجي عنه، والذي قال (إنها أحد مخاريق الحلاج أن الذي قُتل لم يكن الحلاج وإنما أُلقي عليه شبهه) وأثار انتفاضة في خراسان (في طالقان، كما يؤكّد الإسفرائيني)، يجب أن يكون شاكر (الذي يذكره الزنجي في مكان آخر)، - ويبدو جليًا أن الحلاج لم يُقتل منفردًا، بل مع صاحب (راجع عموده عام 301 هـ/ 913 م مع الكرنبائي،

أو هيكل (الهاشمي؟)، وفقًا للهروي. - إضافة للزنجي، لا تذكر المصادر الرسمية المتأخرة، عدا ابن دِحيا، سوى نتف لا قيمة لها (ابن فرحون والكتبي والوطواط) أو مشبوهة (أبو الأعلى الواسطي الخزّاز، في الخطيب). ويذكر مصدر مالكي (إن الجسد أُلقي من عالٍ وأحرق وما زال ينتفض) (ابن فرحون، الديباج، الصفحة 242).

5) السلفي، عن إبراهيم بن سعيد الحبّال، في. الكناني، مخطوطة باريس (3346) (من مصطفى جواد).

6) عدا مكان التعذيب: الحضرة العباسية (هل هذا قصر؟).

7) عن البجلي، هنا الصفحات (632 - 633).

8) عن إسناد حمد، هنا [فصل 10، ملحق. 2 - أ - 4]

9) عن كتابة ابن عقيل، هنا [فصل9، 2 - ض]

10) تاريخ = الخطيب، الجزء (8)، الصفحات (129 - 130).

11) مفيد، عن الخوئي، الجزء (6)، الصفحة (178).

12) نعرف أن مكتبة السلمي التي أوصى بها لابن باكويه تحوي مخطوطًا نادرًا من أشعار ومناجيات الحلاج (= التحرير الأول لا لأخبار لشاكر، وفقًا للقشيري. فصل 3، الصفحة 181)، - و . . ألا يُعد استهلال باكويه بِ(النهاية) في ترجمته للحلاج المعنونة (بداية حال الحلاج ونهايته) على أنها تقليد (و تلطيف) للأخبار؟

13) في الأخبار الأصلية (13) قطعة (القطع: 5 و10 و36 و38 و39 و40 و42 و45 و46 و50 و52 و53 و66) عن التوقعات والكرامات و(8) قطع عن (البدايات) (67 و60 و59 و21 و19 و(18 أ) و69 و(18 ب))، وأخذ الديلمي (4) منها قبل أن يأخذ ابن باكويه، مع تخريج، الثمانية بثلاثين عامًا (9مكرر و10 و11 و12 و14 و15 و(18أ وب)).

14) قوت، الجزء (2)، الصفحات (76 - 77).

15) إدانة عين الجمع والقول بالشاهد ولاهوت - ناسوت (ابن خفيف توفي عام 371 هـ/ 982 م).

16) هنا الفقرة اللاحقة (ب)، راجع دراستنا الشبح البيزنطي في المرآة البغدادية قبل ألف عام (مجموعة غريغوار، الجزء 2، الصفحة 444).

17) تقاطع مع أخبار رقم (2 و17): الوحيد بين الزنجي والمصادر الصوفية (كان الدُلُنجاوي أول صوفي قرأ الزنجي).

18) صيحة جهاد حقيقية.

19) كانت خمسمئة ضربة تُعد ضربة الموت (الطبري، الجزء 4، 1724، في حين لم يمت البطرق الملكي لازار (Lazare) من ألف ضربة سوط في القاهرة، عام (755 هـ/ 1354 م): كانارد (Canard)، حوليات (IEO)، الجزائر (1937 م)، الصفحة 32). ويتناوب الجلادون.

ب) بيت العطار من ترجمة منطق الطير، للدكتور: بديع محمد جمعة.

20) جامع، ورقة (94).

21) التنبيه، الصفحة (387). وما بين (. . .) ترجمة لأن الأصل في نسختنا فراغ؟.

22) راجع الطبري، الجزء (3، 1347) لأحمد بن نصر، المُعذَّب عام (231 هـ): راجع القشيري، الصفحة (163).

ج) ما بين (. . .) زيادة من ماسينيون، لأن ما ورد عند الطبري يتعلّق بأحمد بن نصر الذي قتله الواثق بالله (بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه وعرض عليه التوبة . .).

23) شاهد، ج: شواهد (أو شهود) وتعني: 1) شاهدًا شرعيًا، 2) شاهدًا إعرابيًا، 3) كائنًا حيًا شديد النقاء (غالبًا بشري) يدلّ على الله عبر طريقة كلامه أو، 4) بجمال وجهه (الذي أصبح مشبوهًا، بيّرا). والمعنى الثالث هو المقصود هنا، استخدمه النوري والحلاج وابن عطا وفارس وأبو حلمان، كما استخدمه علي وفا، ووفقًا لابن رجب، فإن محمدًا كان يوم عرفة شاهد التوحيد (لطائف، الصفحة 295).

24) سورة التين، (آ 4)، راجع (Hebrx)، (1 : 6).

25) فيها: يكتب ابن باكويه هي، وهي تعديلات عقدية (المصدر نفسه، قوت، الجزء 1، الصفحة 168: صورة).

26) روح ناطقة: تعبير نادر بما فيه الكفاية (ويفضل الفلاسفة نفس ناطقة بدلاً من روح) واستخدمها الإسماعيليون (أم الكتاب، الصفحات 441 و445: لون أبيض، وأبو الحسن الرازي، أعلام، الصفحة 200). وهذه الروح أزلية (قديمة عند الحنابلة، الطرقي) النوري والحلاج.

27) الهوّي = هوّية. كلمة حلاجيّة نمطية (راجع إنّيّة).

28) مُثِلتَ: راجع البقلي.

29) كرّات، قد تعني في موضع آخر (كرّات البعث) (إسماعيلية). (ويترجمها ماسينيون: عُريّي. أي تخلّصي من اللطائف في التطهّر الصوفي، تشبّهًا بتخلص الرسول من اللطائف في ارتقائه يوم المعراج).

30) يجب الحفاظ على هذا المعنى على الرغم من بول كراوس. (يترجم بول كراوس: (وفقًا للغة مخلوقاتي) أما ماسينيون: (للنطق بالقول البارئ)).

31) نوع من ريح السموم الأخروي (قرآن: سورة الذاريات): ووفقًا لتأويل قديم، هي الريح التي جلدت صُبيغ بن إسماعيل التميمي في عهد عمر.

32) ومنها أسطورة فيض دجلة.

33) ينجوج: بخور الألوة.

34) هاكول هي صيغة نادرة عن هيكل. ويجب الوقوف عند هذا التأكيد الشديد للبعث الجسدي يوم القيامة.

35) التجلّي (كلمة سالمية) أو (إيضاح) (=كما يقال: بيّن جليّ) يؤدّي إلى شطح، بمعنى تبديل الأنا الناطقة: في الصيغة الشطحية حصرًا.

36) راسيات، والدارج رواسي.

37) نسب القنّاد هذه الأبيات للنوري، ويجب إعادة نسبها للحلاج وفقًا لكل من السلمي والهروي. وعلّق فخر الفارسي على البيت الثاني (نشر المحاسن، 68 أ).

38) أنعي. إعلان موت فلان، لغةً.

39) إنها الروح القديمة التي تعبّر من نفسها عبر سلسلة من شواهد (الآن) عن شاهد الأزل.

40) كان أبو عمرو الدمشقي قد هاجمها من قبل.

41) عن الصفدي، الوافي، مخطوطة الزيتونة (4851)، تحت اسم يزدجرد (نسخة تعود لمحجوب بن ميلاد). (أمدّنا بالأبيات الأستاذ إبراهيم شبّوح، أمين المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في عمّان، نقلاً عن مخطوطة الزيتونة).

42) نونية (من الخفيف).

د) يترجمها ماسينيون (ويُضحّى (به))، وظاهر المعنى من (أضحى)، أي صار في الضحى (= ضوء الشمس).

43) ألفية.

44) قافية (من الطويل).

45) مجموع، الصفحة (63 – 64).

هـ) هو بلاط عاش (29) عامًا قبل الاجتياح المغولي، لكن الحكم عاد إسلاميًا بعد الغزو المغولي (1220 م). وهي الآن منطقة غالبيتها من المسلمين في آذربيجان. أما دشقُنديدي؟ (Dchqondidi) فلم أعثر لها على أثر لكن تمارا مشهورة على أنها راعية (وعشيقة) الشاعر الجيورجي شوتا روستافيللي أبي اللغة الجيورجية الحديثة، وقد عيّنته على المال في البلاط (بعد وفاة زوجها المسلم). وكانت قد ضمّت أملاك زوجها إلى أملاك أخيها فشكّلت هذه المملكة. وقد ذُكر في المتن أنها أخت داود الثاني وهو خطأ.(عن دائرة المعارف البريطانية وأطلس تاريخ الإسلام).

و) (Ponce Pilate) فارس روماني، حاكم فلسطين بين (26 – 36) ميلادي، كانت إدارته قاسية وفاسدة أدت إلى إقصائه من قبل حاكم سوريا. ذكر في الأناجيل أنه الذي نطق بحكم الإعدام على المسيح.

ز) تَمْزِر: لا نعرف إن كانت كلمة عربية، وفي اللسان أمزر الناس: أخبثهم وأفسقهم. وقد يكون ممزر اشتقاقًا منها.

46) راجع ابن عيّاش، (نشوار)، الجزء (1)، الصفحة (83).

47) ياقوت، (أدباء)، الجزء (6، 303)، ابن شنّبوذ.

48) الخُشننّي، (179)، برونشفيغ، الجزء (2، 135).

ح) كان من شعاراتهم: (أبطلت حجنا وصلاتنا وجرأت العدو علينا وتنام نوم الجارية).

49) حمزة الأصبهاني.

50) الديّة على القاتل) (راجع القونوي، أربعين).

51) هنا. تحت عنوان (حزن نصر). التأكد من الترجمة

52) أخبار، رقم (65). أحمد (كذا) = الخطيب، الصفحة (131) (عن السلمي، تاريخ). وتناول القول كل من الكيلاني (فتح ربّاني، الصفحات 186 و199) وعلي وفا (عن الشعراوي، «الواقح»، الجزء 2، الصفحة 42).

53) عن الخطيب، الصفحة (114).

54) رجلٌ.

55) مؤسس الطريقة الأفغانية الششتيّة. (وفي الجامي (مصدرنا) هي عن ابن باكويه عن حمد من دون ذكر للششتي).

ط) (Artmidore d'Ephse) أو دالديانوس (Daldianus) (القرن الثاني الميلادي)، كتابه «تأويل الأحلام» (Oneirocritiria): وهو جمع في معظمه لكتابات مؤلفين سابقين، يتكون من أربعة كتب، تذكر الثلاثة الأولى الأحلام وفعل الآلهة فيها عمومًا، والرابع ردّ على الانتقادات وفهرسة لما سبق. (عن دائرة المعارف البريطانية).

56) العكري (ابن العماد)، (63)، مجاني الأدب، الجزء (5، 237): (علوٌ . .).

57) التفتازاني (العاملي، كشكول، الصفحة 189).

58) عن سبط بن الجوزي، مرآة، ورقة (75 أ).

59) في المخطوطة هي الحق.

60) ديوان، مخطوطة القاهرة، ورقة (69 أ) (راجع ثلاثة أبيات لابن أبي اليمن (الجزري، مخطوطة باريس. 6739، 14 أ)).

ي) في تحقيق الديوان (الجزء 2، الصفحة 609): (قال في صفة المصلوب: . .)، وفي هامش التحقيق: الدستبند: رقصة للمجوس يمسك بعضهم بيد بعض ثم يدورون. مركبة من: (دست) بمعنى يد و(بند) بمعنى رباط (المعرّب للجواليقي). وشرح ماسينيون في المتن (يمسك بعضهم بيد بعض).

61) أكملها ابن فضل الله، مسالك. (والإكمال في المتن نقل عن المخطوط مسالك). ويذكر الزبد على الفم بالتهكم الذي ناله الحلاج باللغة الفارسية، والذي عدَّه (جملاً مزبد الفم).

62) ديوان، طبعة بيروت، (1888 م)، الصفحة (95). وتنسبه مخطوطات الجنيزة القرائية القاهرية إلى الحلاج مع بيت ثالث: (فنلت من الزمان ونال منّي وكان مناله حلوًا ومرّا). (راجع مخطوط آيا صوفيا، 1641 م).

63) الخطيب، الصفحة (131).

64) يتبختر: يفسرها الشعراوي: يرفل («الواقح»، الصفحة 251).

65) وفقًا للهروي (ونسخه الجامي).

66) إسناده عن القشيري، الصفحة (150).

ك) لم أجد هذا الحديث في سلسلة الأحاديث الصحيحة ولا في سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني.

ولم أجده عند مسلم والبخاري ومالك وابن ماجه وأبي داود والنسائي والدارمي والترمذي ولا حتى في مسند أحمد بن حنبل. (ونعيم ضعيف ليس بثقة). أما (قطط) فهي إحدى صفات الأعور الدجّال في الأحاديث عادةً.

لكن الأمر لا يخلو من وجود مثل هذه الأفكار عند المتصوفة (لم أجد عن النوري ما يدل على ذلك)، راجع مثلاً تفسير البقلي في سورة يوسف، (آ 19): وجاءت سيارة فأرسلوا واردهم فأدلى دلوه قالوا يا بشرى هذا غلام وأسرّوه بضاعة. فيقول في التفسير، الصفحة (412): (قال جعفر رضي الله عنه: كان لله تعالى في يوسف سرّ فغطّى عليهم موضع سرّ . . ألا تراهم كيف قالوا: هذا غلام، ولو علموا آثار القدرة فيه لقالوا هذا نبيّ وصديق . . ولمّا لم يعرفوه بخاصية النبوّة والولاية ولم يروا آثار جمال الله سبحانه باعوه بثمن بخس).

67) كانت حنبليةُ ابن عطا ساليّةً (تفسير سورة يوسف (أي عكس الفكرة المذكورة أعلاه)). وتهكّم بها الجزائري (زهر الربيع).

68) راجع الرقص الشطحي، رقصة الموت عن القديسة كريستين. والرقصات الجنائزية.

69) صدّيق خان، جهاد، الصفحة (98).

70) ابن الجوزي، 'مناقب' ابن حنبل، الصفحة (438).

71) راجع عن مجموع و. مارسيز، (1950 م)، (251 - 252).

ل) في المقطع الأخير من الجملة تقوم الفكرة على أن حواء هي السبب في غواية آدم، وهو غير ما ينص عليه القرآن من أن السبب هو غواية الشيطان لآدم وحواء (آ 34، سورة البقرة).

م) بوتيشيلّي (Botticelli)، من كبار رسامي النهضة في إيطاليا. وهناك شك بتعاطفه مع سافونارولا، لكنه شك لم يُثبت. أما سافونارولا (Girolamo Savonarola)، فهو رجل دين من فلورنسا عاش حياة بطولية في النضال من أجل القضاء على الفساد في الكنيسة وفي السلطة وعُدَّ شهيدًا وقسيسًا بعد وفاته (Quattrocento) مصطلح يشير إلى مجموع الأعمال الأدبية والفنية في المئة الرابعة عشرة. (عن دائرة المعارف البريطانية).

72) تكملة من المناوي، كواكب دريّة.

73) استشار خصم حلاجي هو ابن عقيل هذا المعتزلي، قبل عام (465 هـ)، لمعارفه الفلسفية الأصولية، وذلك لكي يفنّد أخطاءه في كتابه، أي كتاب القزويني، 'أخبار الحلاج'، (مقطع عن السبط، مرآة، مخطوطة لندن، ملف 74 ب).

ن) تكملة: فغضب الأمين وأمر بقتله وقال: قل فيما نحن فيه شيئًا، فعمل هذه الأبيات، فضحك الأمين وعفا عنه. (عن أبي يوسف القزويني، عن سبط بن الجوزي).

74) الصولي، أخبار إبراهيم بن المهدي، مخطوطة انفرد بها كراتشكوفسكي، راجع أغاني، الجزء (6)، الصفحة (173 - 174)، وباربير دو مينارد، إبراهيم، الصفحة (80).

75) نشر ديوان أبي النواس، وأعاد نشره النبهاني، (1323 م)، الصفحة (6 - 7).

76) أغاني، الجزء (6)، الصفحة (165). في حين لم يذكرها ابن المهلهل في سرقات أبي النواس،

مخطوطة (Esc). (إسكوريال؟) رقم (772)، ورقة (87 - 103). كما كتب لي م. أسِن بلاسيوس (M.Asin. Palacios).

77) محاضرات.

78) دورية العرفان، صيدا، (1931 م)، (429). (يستخدم ماسينيون في المتن تعبير النقد الداخلي (critique interne).

79) لطائف الإشارات، تحت العنوان.

80) عن شهاب، سفينة)؟).

81) طبعة (Gracin de Tassy) الجزء (1)، أبيات، (2252 و2271). (وفي الترجمة العربية عن ترجمة د. بديع محمد جمعة).

82) الأفعى (أو التنين) ذو سبعة الرؤوس، (JRAS)، (1908 م)، الصفحة (552)، (1910 م)، (484 - 486). نستطيع اكتشافها أيضًا في طريقة عبادة مثرا (إله النور وحامي الحقيقة عند الفرس القدامى) حيث الدرجة الرابعة تسمّى (الأسد) وحيث يجري تناول الغذاء مع الآلهة (الشمس) لدخول الطريقة.

83) الشيخ محمود أبو الشامات، دمشق، آذار (1919 م).

84) ريسكه، ترجمة حوليات أبي الفداء (=البداية والنهاية لأبي الفداء ابن كثير) (Abulfedae Annales muslemici)، طبعة (1790 م)، الجزء (2، 746 - 747). ويعد بلوكوك Plockocke) أنا الحق) الحلاجية (تجديفًا) أيضًا (عن Philosophus autodictatus). وثولوك أكثر فطنة (Bluthensammlung، 323، هامش 1). ويعطي إي. جي. براون تأويلين شعريين مختلفين فيما بينهما (تاريخ فارس الأدبي، الجزء 1، 363، 435).

85) المكتبة الشرقية، موضوع. الحلاج.

86) (Excerpta . ..a . ..nesephaco . ..tataro) براندبورغ (Brandebourg)، (1665 م)، ملحوظة: رقم (15)، الصفحات (D3؟، وتناولها روزنسويغ (Rozenszweig) في: حافظ الشيرازي، ديوان، الجزء (2، 206 - 207).

87) عن العطار، الجزء (2)، الصفحة (140، السطر 7)، تنّين هو أيضًا العقدة الهابطة (الكسوف).

88) عن كتابنا، أربعة أصول، الجزء (3)، الصفحة (35) وهامش (1)، قارن بِ دوزي، تقويم قرطبة (17 كانون الثاني / يناير) (961)، الصفحة (21): (ابتداء نوع النثرين، سبع ليال، ويقال عنها أنف الأسدِ، ونوعها محمود ويُطلع بسقوطها سعدٌ). و(النثرين) (مثنى نثر) هما غاما ودلتا من السرطان. ثامنة أنواء، المنازل القمرية، كوكبة الثريا في تقويم جنوب جزيرة العرب القديم.

89) نسّاك، الجزء (2)، الصفحة (24) (ترجمة هِلّو Hello، الصفحة 13).

90) الحسين ميبوذي، تفسير (راجع أ أ حكمت).

س) (نطق الرجل رضي الله عنه عن ذوقه وأعرب عن حاله وصرَّح بما وصل إليه، وذلك أن رب

العزّة لما أقعده في بساط المنادمة، وهو أوّل مقامات الأنس، أدار عليه كأس راح الارتياح لشراب شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم الممزوج بماء العناية، فلمّا تحسّاه وسرى في أعضائه أخذته أريحية الطرب، وسكر في ذلك المقام فكشف له عن سرّه فرأى رب العزّة وقد تقرر في سرّه توحيده في ذاته وصفاته وأفعاله. ثم نظر إلى علم الله تعالى، فوجد أن رب العزّة توحيده في علمه القديم القائم به فصاح لمّا عاين ذلك منشدًا (سقاني مثل ما يشرب) فكنّى بالشرب عن العلم القديم . . فلمّا صدر منه هذا القول جرّد رب العزّة سيف العين وضرب عنقه بيد ليس كمثله شيء على نطع الفناء الكلّي، عند دور كأس معرفة المشاهدة).

ع) (اعتراض: فإن قلت إن المقام الذي أشرت إليه في المسألة من التوحيد: هذا هو اعتقاد أهل السنة وفيه أفنت الأشعرية أعمارها حتى علمته، فأي غريبة أتى هذا الصوفي؟ أو بأي صفة زائدة ورد علينا؟.
انفصال: قلنا: صدقت وفقك الله فيما قُلت. لكن بين الصوفي والأشعري في هذه المسألة ما بين علمت وعاينت وهو المعنى اللطيف الذي يفضل به الشاهد الغائب.
ولهذا قيل: ولكن للعيان لطيف معنى لذا سأل المعاينة الكليم.
وهذا هو عين اليقين الذي يفضل علم اليقين) والأسئلة في المتن هي ما انتقاه ماسينيون من أسئلة ابن عربي وهي تعبر بحق عن مجموع العشرين سؤالاً.

91) وفقًا لأوائل المتكلمين (حتى الغزالي نهاية القرن الحادي عشر)، النفس هي حدث عارض للجسد، تموت وتُبعث معه. ويظن الحشوية أنها تتجوهر كحدث للجثة في القبر، ويُضيّق عليها على نحو مؤلم. وكان من بين المعتزلة، النظّام وابن الراوندي (نفس = جوهر فرد في القلب)، ومن بين أوائل الأشاعرة، ابن فورك (راجع مجموع، 132) الوحيدون الذين قالوا بالخلود الجوهري للنفس منفصلة عن الجسد.

ف) تتردد كلمة (الصورة) في هذا الفصل ولذلك نرى أن نعلق عليها بما يلي: هي في الفرنسية: (Effigie) ولا ترد هذه الكلمة إلا على البشر، فتقال عن رسم أحد مشاهير الدولة على النقد مثلاً، ولا يصح استخدامها للنبات أو الحيوان. كما أنها تُستخدم في الأدبيات الدينية النصرانية لوصف (صورة أو هيئة أو ظاهر المسيح البشري). من ذلك قول شاتوبريان في دفاعه عن العقيدة: (اتّحد المسيح عيسى بن مريم باللحم والدم مع صورته (Effigie) البشرية). ـ ولا تخلط بينها وبين التعبير الحلاجي: (لصورة الحسنة).

92) هنا. في فقرة (عودة شاكر).

93) الخطيب، الجزء (8)، الصفحة (130).

94) ألقى، أم أُلقي؟.

95) هنا. في فقرة (أقواله الأخيرة).

96) غريب: بمعنى ضيف حالّ؟.

97) عن الفتنة في الإسلام (غلاة الشيعة: في (دورية العالم الإسلامي) RMM).

98) راجع أخبار أيضًا، مخطوطة تيمور، الصفحة (9 - 10). (وكان من الأشياء العظيمة التي

حكيت عنه أنه صُلب سبعين مرة، فكان في كل مرّة يُصلب واحد من العوانية بدلاً منه، حتى قالت له أخته: كفّ عن هذا وأسلم نفسك، فالحياة الآخرة أطيب لك، فأسلم نفسه، فصلبوه) (ملحوظة: إشارة أخته من مقطع من أسطورة المسارّة اليزيدية، عند العدويّة) (ت).

99) الخصيبي (توفي عام 357 هـ: عن هداية، ورقة (5 ب)).

100) مخطوطة لغلاة الشيعة، ليبد، ورقة، (81 أ و ب).

101) عدد الأرواح (المختارة والملعونة) يبقى ثابتًا عبر هذه (الدورات): عند الدرزة وغلاة الشيعة هي (132.000 من الأخيار). وهو ما لا ينفي احتمالية حركتين متممتين، صاعدة وهابطة في كل تقمص مرتبط بها.

102) معادن، مخطوطة باريس، رقم

ص) ألمين: كذب.

103) راجع ابن عساكر وياقوت (عن.غوتشالك، الماذرّائيون، 1939 م، الصفحات 41 - 43). توفيت هذه البغلة في عام (310 هـ) وفقًا للهمذاني (مخطوطة باريس 1469، ورقة 22 أ)، (لاحظ هذا الانزلاق لعام، من 309 هـ/ 922 م إلى 310 هـ/ 923 م، وهناك أمثلة أخرى)، ولابد من أنها استبدلت بغيرها. عن الفلو: راجع مخطوطة باريس (6678)، ورقة (92 أ). (نزيد أن البغلة ومعها فلوها وردا من مصر في عام (310 هـ) وفقًا للهمذاني من دون ذكر موتها في ذلك العام أو ذكر استبدال بغلة أخرى بها. وليس هناك من ذكر للكلمات القرآنية على جسد الفلو هنا، ولا عند ابن الجوزي أو ابن الأثير أو ياقوت (بلدان) أو ابن كثير، وكلهم يذكرون ورودها في عام (310 هـ) أيضًا من دون موتها. كما لا يوجد في مختصر ابن منظور ذكر لهذه البغلة في المواضع التي ذُكر فيها الحسين الماذرّائي، لعلها عند ابن عساكر (في أجزاء لم تحقق بعد) وما بين (. . .) في المتن ترجمة).

104) عندما عذّب الفاطميون أسياد بغداد الوزير الحلاجي ابن المسلمة (تقدّم بأن يسلخ ثور أسود ويؤخذ جلده فيُكسى به رمّة أبي القاسم بن المسلمة ويُجعل قرناه على رأسه وفوقهما طرطور أحمر) (المنتظم، الجزء 8، الصفحة 197)، ويصلّح مؤيّد الشيرازي فيقول بقرة، في سيرة، ورقة (267)، أما السبط، مخطوطة باريس (1506، 60 ب - 61 أ) فيقول (بعد موته).

105) الكتبي.

106) الطبراني، مجموع. مخطوطة النيجر، (138 ب)، الجاحظ، حيوان (الحمير والسياط) (ولعلّ قصده ما ذكر في الحيوان: . .وكذلك الحمار إذا رفعت عليه السوط مرّ من تحتك حثيثًا. فالقياس علّمه أن السوط متى رُفع حُطّ، ومتى حُطّ أصابه، ومتى أصابه أَلِمَ). وكان جمل عسكر، الذي ركبته عائشة في الخُريبة تجسيدًا لكنعان ابن نوح الملعون.

107) راجع مبادئ الدرزة.

108) راجع أغاني بدو الصلت النصارى في السبت المقدّس.

109) راجع تودّد.

110) ابن يانوش (فرق).

111) الحسين = المهدي (Muslim review، لوكنو، تموز 1930 م، الصفحة 9 - 19).

112) عن حنظلة، الطبراني، المصدر نفسه، ورقة (86 أ).- تقترح الطواسين تبديلاً للحلاج بالنبي (= في الميم: من أجل الإكمال).

ق) من (Docetism) مذهب نصراني مبكر يقول إن يسوع المسيح ظهر للناس بجسم روحي، وقد بدا أنه تألم ومات على الصليب فحسب لأنه لم يمتلك جسدًا بشريًا.

113) جعفر بن منصور اليمان.

114) تعاقب القمصان المسوخيّة على الإفشاء (مخطوطة باريس. 6182، 33 ب، البلَنسي، الصفحة 29).

115) راجع رقم: مخطوطة ليد ورقة (63 ب) (والمتن ترجمة، لأن الأصل فارسي غالبًا ناهيك بغياب اسم المرجع في الهامش . . ورقمه أيضًا).

116) عن (شُبّه لهم) القرآنية، راجع (REI)، (1932 م)، الصفحة (532)، وأعمال الرسل (Acta Apostol).

117) ليس من دون تعاطف (راجع نقد ابن الوليد الإسماعيلي، REI، المصدر نفسه).

118) راجع فيما يخص معنى كلمة يقين بين دفتي الكتاب. إنها المسألة الفلسفية في التواصل بين تعبيرين (في الاتحاد بين طبيعتين) عبر علاقة فعّالة بين كلمة وروح، وهما تعبيران يجمعهما القرآن في المسيح على أنهما واحد. ومنه نوع من القبول بالصلب الحقيقي للمسيح (جسد عنصري) عند بعض المتصوّفة المسلمين (الفلاسفة) مثل الغزالي وأخيه أحمد وعين القضاة الهمذاني والسهروردي الحلبي وفخر الرّازي (تفسير، مخطوطة باريس 613، ورقة 559 أ) وابن سبعين (نظرية الإحاطة) وابن سِمَونا وراغب باشا (مجموع، 193) ومحمد نور (1297 م: melamiler، الصفحة 225). إلى درجة القبول ببعث جسدي. أما النصوص الإسماعيلية الموازية التي ذكرتها (REI، 1932 م، الصفحة 534: إخوان الصفا، الجزء 4، الصفحة 115، وأبو حاتم الرازي ومؤيد الشيرازي) فهي توحي بأن الصلب كان عقابًا بسبب إفشاء الأسرار.

119) عن الحالة النفسية وهدف نذر المسبّلين، راجع الدورية الإفريقية (RevueAfriccaine)، (1874 م).

120) راجع الجنيد: علي وفا (عن الشعراوي، ‹الواقح›، الصفحة 239): لا يستطيع المسيح أن يموت لأنه روح تحيي (وقوله تعالى]فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرًا سويًا[فالروح هو الذي غلب بحكمه العلمي على النسمة الكائنة من مريم فكان بها متمثّلاً، ولذلك قال وما قتلوه لأن الغالب عليه صورة الحياة فالقتل عليه محال).

ر) (nexus): استعارة من القانون الروماني، هو الشخص الذي يجري التحفّظ عليه في حال إخفاقه في أداء دين يُقرض بحضرة خمسة شهود. ويسمّى الدين (nexum).

ش) ارجع من جديد أيها المصلوب.

121) حبيب الزيّات، الصليب في الإسلام، (1935 م)، الصفحة (49). (في صفر سنة (482 هـ) كانت فتنة عظيمة ببغداد بين السنة والشيعة . . فغُلّقت أسواق الكرخ ورفع أهلها المصاحف

وقُتل بينهم خلق كثير . . ورفع العامة الصلبان على القصب ونادوا (المستنصر يا منصور) (أي باسم الخليفة الفاطمي بمصر) ونادت الطائفة الأخرى (المسيح يا منصور) وتفاقم أمر الفتنة).

122) الدينوري، القادري، مخطوطة باريس (2745، 204 ب) (تاولها أرتيميدور)، ونعرف المثل المنقول عن الخصيبي: اسكن السفينة واترك المدينة (مخطوطة، 1934، ورقة 37 أ). سفينة - صليب: هنا تماثل غريب مع تصوير المسيح وهو يخرج منحنيًا من قارب القديس جوليان (وفقًا لبرونزينو Bronzino) والمسيح عاريًا (يجنَح) نحو صليبه المنصوب (وفقًا لريبيرا Ribera).

123) بيت (413) من قصيدته عن المعتضد. (خفّفَ عنهم من صلاة الفرض، وقال: ناب بعضها عن بعض).

124) لسان، الجزء (1، 373).

125) مروج.

126) مجموع بيتر، (1950 م)، الجزء (2)، الصفحة (250)، إرانوس، (1947 م)، الصفحة (301).

127) مجموع بيتر، الجزء (2)، الصفحة (249).

128) المصدر نفسه، الجزء (2)، الصفحة (247).

129) سلمي، تفسير.

130) في النص: الحق (تُصحح: الحجّ).

131) إلا بحقِه.

132) رهينة تستحثّ (إشفاقًا أبويًا) من الله. إذ لا يستطيع بلوغ غموض الخلّة الإلهية إلا من يتخلّى عن الأبوّة البشرية مثل إبراهيم (وليس سارة)، وهي الرهينة التي رفضها الله رفضًا باتًا في التضحية التي تصوّرتها تنزيهية الشيطان الاستثنائية على نحو سابق يوم حساب الملائكة (في الميثاق). والمردودة، مؤقتًا على الأقل، يوم المباهلة في تركيزية الرسول الصارمة على الله وحده، التي أجبرت نصارى نجران على (الاستسلام). وعبثًا جعل المتكلم الإسماعيلي جعفر بن منصور اليمان (كشف) من إسحق بديلاً، شبهًا لإسماعيل (الولد المفضّل)، بعد وفاة زيد وإبراهيم بن القبطيّة. لقد (تنبّه) محمد، واعتقد الشيعة بوجود (إحساس سابق) عنده بمأساة كربلاء، ومنه أن (تبنّيه) للحسين رهينة لوعده في المباهلة (مع أمه وأبيه وأخته) قد نذره ليصبح (الذبح العظيم) القرآني. (والمرجع إلى كشف المحجوب، يتعلّق بأن إسماعيل كان ولد إبراهيم المحبب فقط. كما نقله عن الجنيد). تركيزية الرسول، تجاوزًا،: ما ترجمنا به (Theocentrisme) (Theo إله + Centre مركز) أي جعل الله مركزًا وحيدًا. والقصد جعل الله وحده من وراء القصد بالتخلي عن كل شيء آخر (هنا تخلّي الرسول عن نفسه وعن آله عليه وعلى آله الصلاة والسلام).

133) تحمل الأسانيد النصرانية والإسلامية الأخروية على السواء أن الخضر يجب أن يستشهد قبل يوم الديّان، إما بشخصه أو إنابةً.

134) الكاشي، شرواجبوسي (مجموع، 168).

135) موافقًا بذلك على المشاركة بتضحيته.

136) تسلسل الركعتين مقلوب في مخطوطة ليبد (888) وبرلين (3492) وفي حلّ الرموز.

137) صيغة دعاء شجاعة (أسألك بحق . .)، أساس (الديّة على القاتل) (هنا. الصفحة 54، هامش 3)، تفرض أن الألوهية ملزمة بصرامة العدالة (بالاستحقاق) وجهًا لوجه مع الإنسانية، وهو غير مقبول كلاميًا إلا إذا كانت اللاهوتية قد اضطلعت بإنسانيتنا، سواء (في القدم) (وحدة وجود)، أو بنعمة في العقل الباطن غير مُدركة (وحدة شهود، اتحاد صوفي بعزيمة مريم، الكُن). وتعود التعديلات الكلامية (ضد - معتزلية) الفطنة (وُضع جزء منها هنا بين قوسين) إلى النسخة الثانية من الأخبار، أي إنها تعديلات النصرآبادي، على أبعد تاريخ عن الحادثة. راجع أخبار، رقم (15 و22 - 27 و29 - 32)، القشيري، الجزء (4)، الصفحة (208)، ابن سريج (السبكي).

138) تعليق رائع لنجم دايه الرازي (مرصاد العباد)، راجع (آ 25 - 26)، سورة ياسين.

139) أساس نظرية الشفاعة.

140) صنع كامل أكديك خطأً مزخرفًا جميلاً لهذين البيتين (محفوظة في فندكلي)، بطلب من برهان تُبراك. وقد وضعا بعد ذلك على رأس قصيدة خيهاوية (ديوان، الصفحة 31 - 35)، ما أضعف قوتها. وترى هذين البيتين على قمّة التضحية الحلاجية وفقًا للسهروردي الحلبي المقتول (عن. لغة موران، ألواح عمادية، مخطوطة برلين. 153 أ)، والرومي ونجم دايه والكيشي والسمعاني وابن عربي والإشكفري.

ت) زيادة من ماسينيون.

141) أخبار، رقم (44 و50).

142) ويظهر فيها الحلاج جالسًا على عرش في يوم الديّان، يعفو بدافع الفتوّة عن جلاديه (القوسي، مخطوط وحيد، 87 ب - 88 أ، الشعراوي والنبهاني وأمين العمري. ويقول فخر فارسي (جُمحة النّهى عن لمحة المَهى، ورقة 48 ب): وهل أوقفوا هدر دمه؟ فيقول فخر: لا، إذ يقول: دمي مباح ما دام في عروقي دم. وهذا هو كرم الفتى الأصيل) (ت): راجع مجموع.

143) (الحارث).

144) منطق.

145) لوحة عن ماسينيون، حالة الإسلام [1939 م، لوحة رقم 9].

146) جياكوبتّي، مجموع ألغاز العرب الشعبية، الجزائر (1916 م)، رقم (608).

147) هناك أيضًا ركعتا الوتر (التهجّد).

148) الوضوء بالدم (.Apoc، 6، 14، مخطوطة لندن. 323 و327 و330)، والروزبهان البقلي في حديثه عن نفسه (كشف: راجع مجموع بدرسون، كوبنهاجن، 1953 م، الصفحة 238)، والقصة.

أ أ) كشف الأسرار بالعربية في الأصل والمتن نقل وليس ترجمة.

149) راجع آنفًا.

ب ب) يقرأ ماسينيون البيت الثاني: خَزَته معانقة الدارعين – معانقة . .
وخززته من (اخْتَزَزْتُه: أتيته في جماعة فأخذته منها (في القاموس))، الدارعين: من يتخذ المدرعة من الجيش. (ويترجم ماسينيون أُغمي عليه وهو يلبس (يعانق) المدرعة، التي أصبحت عنده كمعانقة الحوريات). أما ما ذكرناه أعلاه فهو قراءة المحقق التي تضبط الوزن أيضًا.

150) فيما يخصّ صلب الحلاج لا يوجد ما يؤكد كيف شُهر على الجذع: هل شُنق أم سُمّر أم رُبط من مجدوعاته؟، أو أنه عُلّق إلى خطّاف جزار مغروز على لوح خشب (كما فُعل بالوزير ابن المسلمة)، أم أنّه ثُني (أو أُجلس) على وتد أو سند خشبي يتعامد على الصليب؟ (راجع صليب كويسفيلد Coesfeld في ويستفالي Westphalie). والنّقنق في المتن تعني: النافر (عن الفيروزآبادي).

151) إسناد، رقم (69)، الصفحة (34).

152) بندار، توفي عام (333 هـ/ 964 م)، أستاذ أبي زرعة الطبري وابن فورك، صغير جدًا وقتها.

153) إسناد، رقم (236).

154) وابن جهدم أيضًا (ذكره. الكعبي).

155) (جاء): ناقله هو مفلح من دون شك، سميّ الصالحية في دمشق.

156) يجب أن يكون كبير الحرس هو ابن درهم صاحب المعونة (عُريب، الصفحة 85). وهذا التأخير غير مستحيل تاريخيًا.

157) الرأس إلى أسفل (ابن فرحون).

158) وفقًا للعرف (مسكويه، الجزء 2، الصفحة 80): كلفة التحريق: (9) دراهم بعد (24) عامًا.

ج ج) وهي في حلية برواية عاصم إذا يقول (وكتب رجل إلى أخيه . .) فلا ينسبها لنفسه.

159) مجموع، الصفحة (62): مخطوطة لندن. ورقة (324 أ)، سطر (20)، مخطوطة موصل، رقم (22)، قازان، الصفحة (88)، البلقي، شرح الشطحيات، ورقة (125)، الجلدكي.

160) وفقًا للهمذاني والبلقي والجلدكي والتوزري ومخطوطة قازان ومخطوطة الموصل ومخطوطة تيمور، وتسمّيها لندن (أنويّة) (ورقة 324 أ) و(جارية) (ورقة 332 ب).

161) هذه الأبيات للخليع (راجع دي خويه، عن عُريب، 100، هامش 1، أغاني، طبعة 2، الجزء 6، الصفحة 187): عشق دنيوي (راجع الرّوذباري عن ابن داود والشبلي عن أبي النواس).

162) بعد (سرًّا . .)، يذكر التوزري بسهولة: (وحرام أن يرتابوا بي).

163) مجموع، (61) (خطأ وهي تتمة الهامش السابق).

164) مخطوطة لندن، (888، 323 ب). (والمتن ترجمة عدا قولي الحلاج والشبلي).

165) خلطٌ مع واحدة من أولياء الله توفيت قبل قرن (جامع، 721)، يمكن أن تكون فاطمة الزيتونة (التي خدمت أبا حمزة والجنيد والنوري) أو فاطمة، أخت الرّوذباري (الخطيب، الجزء 6، 134).

166) الأغاني.

167) مخطوطة الموصل، (1934)، ورقة (29 أ). (يُبدّل هذا الهامش بالذي سبقه والعكس بالعكس).

168) عن. ترجمة نصر الله بن إسحق البعلبكي (رقم 100 من الجزء 5 من تكملة الإكمال لابن الفواتي (الفواطي أحيانًا)، طبع لاهور، 1929 م) (تعليق. مصطفى جواد). (القسري هو القصري في بعض المخطوطات، وفي بعض الروايات التي أدخلناها في الكتاب أيضًا).

169) كان راوي الشبلي صاحب الإجازة هو الحصري (توفي عام 371 هـ)، مؤسس أول رباط صوفي في قلب المدينة المدورة، أي رباط الزوزَني، وانتقل إلى المذهب الحنبلي، لأنه المذهب الوحيد الذي تجرّأ على حماية الرباطات الصوفية (ياقوت، «أدباء») في وجه شيوخ القصر البويهي.

170) منصور الهروي (توفي عام 402 هـ)، كاتب صوفي فيه جدل (نقده المالني ككاذب سالميّ وقريب للحلاجية، ترجمته في الفصل الثامن).

171) (بعض أصحابنا)، كناية مهذبة، مثل (رجلٌ)، تصف راوٍ مُبعَد، لربما بن فاتك، عن طريق أبي عمر الأنماطي (راجع القشيري، 20 و22). وينقل ابن باكويه النص ذاته عن بن فاتك، في رواية حمد.

172) راجع أخبار، رقم (26).

173) أنا الحق = صيحة بالحق القرآنية.

174) مدينة رفض الضيافة، تتطابق، بعد سدوم، مع أنطاكية (سورة الحجر، آ 76، سورة ياسين، آ 13 وآ 29) والناصرة. - ويقول الحلاج في الواقع: (المتوكّل المحق لا يأكل شيئًا وفي البلد من هو أحق به منه) (القشيري).

175) ترجمة سابقة: ثولوك (عدا 68): (Die zahlen des einen sind die glieder des Einen) (كذا). - نيكلسون (It is enough for the lover that he should make the One single) (ترجمة كشف، 311). - بول كراوس (Ce qui compte pour l'extatique c'est que l'unique lerduise l'unit) (أخبار، طبعة 2، الصفحة 17). وقد ترجمتها قبلاً: (Le but de l'extatique c'est l'unique seul avec Lui - mme) (آلام، طبعة أولى، الصفحة 324). (أما هنا فيترجمها ماسينيون: (Le tout pour l'extatique c'est l'esseulement de Son unique en Soi) وقد أخذنا القول عن العربية، مع أننا نجد التنقيط في التحقيقات العربية، الكثيرة لكثرة ذكر هذا القول، متباين مثل: حسب الواحد إفراد الواحد/ حسب الواحد إفراد الواجد . . إلخ. والتنقيط الوارد في المتن هو الصحيح).

176) الشعراوي أقل قربًا من النص (ويتبعه علي القاري)، «لواقح»، الجزء (1)، الصفحة (107).

177) ذكر تهكّم به النظام: وتبنّاه الحنابلة في السوس (راجع عقلاء المجانين: صحح حُبّيّة إلى حسبية).

د د) يترجمها ماسينيون: فارد الأعداد في وحدتها واحد.

178) قارن أيضًا الصيغة الثانية (تفريد) والسابعة (انفراد). (الهجويري، الصفحة 281).

179) مخطوطة القاهرة، الجزء (2)، الصفحة (141)، ورقة (10 أ).

ج ج) ترجمة لأن الأصل تركي.

180) مسكويه: ذُكر آنفًا

181) في غيره: مئذنة. ترى هل هي مقياس دجلة، ويحمل هذا الاسم؟ أم أنها مئذنة قريبة: جامع باب الطاق أو جامع شغب أو جامع القصر.

182) راجع آنفًا.

183) يعود عبر الفرَضي وأحمد بن عبد الرحمن الكِرماني (= فارسي؟ توفي عام 575 هـ) إلى (بعض الفقراء) (= السلَفي؟).

184) (84) وفقًا لرحلة تَسَفَت ومخطوطة المكتبة الوطنية القصّة (مخطوطة قازان: (80)، ومخطوطة د)؟) (85)، ومخطوطة بورغ. (35)، والتوزري (31) وابن الساعي (4 أو 5)، ومخطوطة آيا صوفيا. (2144، 153 أ) (100)، والمقدسي، مخطوطة برلين (3492، 41 ب (31)). بدل (الله)، هي (أنا الحق) في (مخطوطة آيا صوفيا 2144، العطّار، عن REI، 1946 م، الصفحة 134)، أو (أنا الله قاتله) (أحمد بن علوان).

185) صلاح كلمة استعملها أبو موسى في التحكيم (الفخري، 129). راجع دعاء الخضر والأبدال: (أصلِح).

186) (دمه في رقابنا)، (رقاب)، موجودة في الأندلس (الخشناني، 179: (إثمه في رقابكم))، لكنها شبه جدلية ولها أساس من (أصلها) في هذا النص: وقد سمعت في بغداد (على رغُبتي) (رقبتي في العامية)، راجع بوسّيير وبويثور وسبيرو Beaussier Boethor Spiro). الكلمة القانونية هي عنق وأعناق: عام (130 هـ) (الطبري، الجزء 2، ورقة 1986)، وعام (262 هـ) (مقطع من لمع عن أربيرّي)، وعام (500 هـ) (الشفا، الجزء 2، الصفحة 283) وعام (701 هـ) (في القاهرة: درر، الجزء 1، 308). راجع رد بُنان الصوفي عندما أُرسل له (الروذباري) (1000) دينار هدية من الوالي تّكين: (أخذت هذا من دماء المسلمين لكي تضعه في عنقي، فأولى به أن يبقى في عنقك) (ت) (مرشد الزوّار، مخطوطة القاهرة 5129، ورقة209 ب).

187) سورة الأنعام، (آ145)، السبكي، الجزء (3)، الصفحة (24).

188) راجع هنا الصفحات (653 – 654) (ركعتان)، و(عمادة الدم) للكبش المذبوح في القيامة عند يوحنا.

189) قاتل علي.

190) معنون (القاطع) (راجع أحمد بن خليل، زبدة المُقتفى)، وتلبيس، الصفحة (18).

هـ هـ) غاية الحسن هنا هي وصف أبي شامة المقدسي للفتوى.

191) شرح حال الأولياء.

192) فتوح، مخطوطة كراتشكوفسكي، ورقة (141 أ – ب).

193) مختصر.

و و) « . . وأعطني ما لا ينبغي لغيري بحم عسق، وأمتني شهيدًا بكهيعص».

194) إرانوس، الجزء (15)، (1948 م)، الصفحة (300). منسوب للغزالي عن التربيع السحري

من الدرجة الأولى (مذكور على هامش المنقذ) لهاتين المجموعتين من الأرقام . .

195) [راجع الفصل الخامس].

196) بيرج Birge (عن. REI، 1947 م، الصفحة 113 هامش 2).

197) الإسكافي: راجع الصفحة (678)، هامش (5).

ز ز) Atta: من الترك أو الهون. ويصعب تحديد الاسم بالعربية.

198) لربما في زمن الأمير مهلبان، صديق الوزير ابن المسلمة.

199) قنبرِست (على الخصر) و مفتول أحمر وأسود (على الرقبة) عند الفقيران اليزيدية (لِسكوت، اليزيدية، 1938 م، الصفحة 93)، (قنبريّة و تسليم طاس) (تحمل على العنق قطعة من رمل النجف) عند البكتاشية (بيرج).

200) راجع مؤلفنا المباهلة، الصفحة (16)، ج.ديني (J.Deny) مؤتمر جامعة باريس، تموز/ يوليو (1940 م)، الصفحات (75 - 94). صديقية بلاد فارس هي أصل السهروردية ويوسف الهمذاني (أبو البكتاشية)، وكانوا حلاجيين منذ البداية ويدرجون سلمان في أسانيدهم.

201) يمكن أن ندرسه من ناحية نظرية (تلفيقية) عند فريزر، الغصن الذهبي (Golden taboo)، (الطبعة 3، الجزء 2، الصفحة 70) (محرّمات Taboo)، وعند جنغ (Jung) في (Libido) (طبعة فرنسية، الصفحة 200: البعث بالماء (كذا)). - لكنه أمر مهم أن نلاحظ أن مقطعين من أخبار رقم (2) (جاريات وينجوج) تظهران أن أساس هذا الموضوع، قد بدأ قبل ساعات من وفاته. راجع أيضًا (السافيات) التي نجدها في البيت السادس من مرثيّة ابن بقية. - وقد تطوّر موضوع الرماد كونه نقيضة لموضوع الدم المسفوح، الذي يشكل فضيحة شرعية.

202) راجع إسماعيل حقّي (روح، الجزء 6، الصفحة 66): لماذا سمح الله بهذا التحريق (نعرف أن التعذيب بالنار هو حكر لله تعالى: حتى عند الممثلين في الشريعة الإسلامية: أبو بكر).

203) نبش دِني (Deny) قصيدة تركية. (راجع (REI) (1946 م)، الصفحة (73)، هامش (2).

204) يبدو أنه عن أحمد السيشتي (راجع نظام الأولياء، ملفوظات = فوائد الفؤاد لأمير حسن السجزي، طبعة نوال كيشَر، لكنو، الصفحة 254). ويبدو أن البقلي قد عاد بهذه النادرة في الزمن (شطحيات، الصفحة 17): (قال بعض المشايخ: بعد أن قُتل رأيته يخرج من نهر بغداد فقلت له: أما قُتلت وصُلبت وأُحرقت؟ فقال: وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم) (النساء، آ 157). إن بعثرة الرماد وإرسال الرأس إلى البعيد أمران قُصد بهما ألا يُقام للحلاج قبر في بغداد. لكن القبر أُنشئ بالفعل (صورة في مؤلّفنا مهمّة في ما بين النهرين، الجزء 2، 1912 م، لوحة 27) وعُيّن موقعه (شرقي قبر معروف الكرخي) منذ نهاية القرن الثالث عشر ميلادي (الفخري). ويبدو أنه موقع الأشجار العارية الذي سجد عنده الوزير ابن المسلمة عام (437 هـ/ 1045 م)، وكان المقام من صُنع عائلته التي أجلّت المصلب، حيث الجذوع التي شهدت نضال الحلاج.

205) REI: (1946 م)، الصفحات (67 - 115).

206) راجع الأسطورة الرفاعية.

207) قصيدة تركية لبابا إيوانيكياس (مطبوعة باليونانية، 1866 م، الصفحة 52، مجموعة دِني): (سيهان دَغلاره بَموك أتان).

208) وهو مصدر الأسطورة القرمطية: عن عدم وجود نقيق ضفادع في دجلة (فرق، الصفحة 298) (النقيق: تسبيح: اعتدال، الجزء 3، الصفحة 172). شمّاس عبد الله الطوري، رسالة في اليزيدية، مخطوطة عزيز (راجع RHR، 1811، الصفحة 206)، إسماعيل بيك شول، (The yezidis)، بيروت، الصفحة (89). يفسّر الملازم لوهياك (Lohéac) (هامش، رقم 20) أن صوت الماء في الغرغرة (عندما يُمنع من عبور البلعوم) يماثل الصوت الذي أحدثه رأس الحلاج عندما رماه أعداؤه في ماء دجلة، وفقًا للسلف الزيدي طبعًا. - وقد قيل لمريم هاريّ (Harry) في الموصل إن المقصود من منع الغرغرة هو ألا يكون مصير بنات اليزيدية هو مصير صالومي، جدّة المانديّة (الصابئة)، التي أصبحت حبلى من يوحنا المعمدان عندما رُمي رأسه في النهر (عن عبدة الشيطان Les adorateurs de Satan، باريس، 1937 م، الصفحة 80 - 81). لربما كانت الأسطورة من أصل ماندي: لأن المانديّة تحكي أن مريم العذراء (شربت من ماء خاص، فأصبحت حبلى بالمسيح) (وهم يرفضون المسيح) (سيوفي، الصابئة Soubbas، الصفحة 137).

209) راجع آنفًا الصفحة (620).

210) REI، (1946 م)، الصفحات (74 - 77).

211) راجع عن الششتري (في. مجموع و. مارسيز، 1950 م، الجزء 2، الصفحات 251 - 276).

212) REI، (1946 م)، الصفحات (77 - 78).

213) راجع دريوس، (Dreius) في دجاوه (Djawa)، الجزء (7 - 2) (آذار 1927 م)، الصفحات (97 - 109).

214) رُمي في دجلة (اليزيدية: إسماعيل شول).

215) كُتَل (لا يمكن عبوره) (مثل أفغاني: ذكره فِرهدي).

216) استخدام كلمة حُذيفة عن مقتل عثمان (ابن سعد، الجزء 3، الصفحات 1 - 56).

ح ح) (طبعة هيللو Hello، [ورود من حديقة التصوّف، لندن، 1912 م)؟)] 166 - 168، راجع REI، 1946 م، 138 - 139). (ما بين [. .] من ماسينيون، ويبدو أنه لم يتعرّف على الكتاب، والهامش أنزلناه من المتن).

217) راجع Essai، طبعة (2، 174 - 197)، ومفيد.

218) راجع حبيب الزيّات، في. المشرق.

219) واتّخذ هذا الحي اسمهم (رُبع الورّاقين)، وكان له قاض وسوق (ياقوت، ‹أدباء›، الجزء 1، الصفحة 153).

220) الصولي، الصفحة (216). ياقوت، الجزء (6)، الصفحات (450 - 453).

221) في نيشابور كان البندار تلميذ السلمي هو أبو سعد محمد بن علي بن حبيب حسّاب النيسابوري

الصفّار (وُلد 381 هـ/ 991 م، وتوفي عام 456 هـ/ 1063 م: لسان الميزان، الجزء 5، الصفحة 307). وكان داعيةً كبيرًا لأعمال أستاذه الميالة للحلاجية. - وفي بغداد هو علي بن أحمد البصري (ولد 380 هـ/ 990 م، وتوفي عام 471 هـ/ 1078 م: المنتظم، الجزء 8، الصفحة 333) الذي استقر في دار الزعفران (الكرخ) أولاً ثم في باب المراتب (البعيدة عن القصر بمراتب عدة). وقد بدأ مهنته بإجازة لاحقة للحنبلي ابن بطّة (توفي عام 387).

222) أما الطواسين، فنجت منهما نسختان على التوازي: الأولى في فارس في رباط بني صالبيه الصديقيين البيضاويين ثم في شيراز (وهي نسخة البقلي)، والأخرى في رباط شروان (نسخة ابن القصاص).

223) (آ 33) من سورة الإسراء.

224) ضباطه الرئيسون: فارس بن رُنداق (يوناني) وياقوت (يوناني) ويمن الهلالي وصافي النصري، وكاتبه أحمد بن علي بن عبد الله الإسكافي.

225) ابن عقيل.

226) راجع الحنابلة بعد فتوى الطرد عام (323 هـ).

227) فرق، ص222.

228) واللاتي لم تترددن في نقل روايات عنه: مثل عجيبة البقادرية (توفي عام 647 هـ/ 1249 م) وزينب الكمالية (توفي عام 740 هـ/ 1339 م).

229) لربما عد ابن عيسى نصرًا (ولي دم) منصور (آ 33 من سورة الإسراء)، بخاصة عندما عزل ابن مكرم كبير الشهود.

230) الكلمة الفرنسية (epoché): من أصل يوناني. ويقصد بها في الإسلام: ألا ينظر في الأمر حتى يستخير الله فيه فيرى ما يكون عليه، عسى أن تكون كلمة (تعليق) صحيحة لذلك، أي تعليق الحكم لحين النظر في الأمر.

231) ولا تزال، وفقًا للشيخ محيي الدين من جامعة دكا (مونتريال، 28 تشرين الثاني، 1952 م).

232) راجع إسناد، رقم (57).

233) نقد القول بالشاهد: الكلام باسم الله بالضمير الأول: فيقول (أنا) مثل الشيطان.

234) حاليًا الغرّاف، ولم أستطع رؤيته عام (1908 م)، ثم رأيته عند سدّ الردعة مع عبد الجبار الفارس، في (27 آذار 1952 م)

235) نسبة معروفة (القشيري، الصفحة 190): وقرأ ابن الجنيد: أبو إلهام.

236) كذا، وهذا ما يقفز بنا إلى عام (450 هـ/ 1058 م).

237) ما بين قوسين إضافة عند العطّار. راجع محمد البخاري، محاسن الإسلام.

238) سؤال تقليدي في الأحلام، رواية مخففة عند أمين العمري، منهل الصفا.

239) الديّة على القاتل: وهو مبدأ يطبقه الله على ذاته أيضًا في القرآن.

240) طواسين، رقم (6)، مقطع (20 و22) الصفحات (170 - 173): قبله عين القضاة الهمذاني.

241) وسيصبح اسمها المذكّر (فاطر) (قيمة رقمية 290 = مريم) وهو اسم فاطمة عينه.

242) جان دارك. . . ، باريس (1948 م)، الصفحة (315).

243) أربِرّي، مقطع عن اللمع.

244) أخبار (قراءة مخطوطة برلين. 3492 = طبعة 1936 م، الصفحة 77، س 2)، إخوان الصفا، الجزء (4)، الصفحة (119) (راجع 214): إدانة (زور) أحد عشر من العدول.

ط ط) نسبة إلى فيدون (phédon)، محاورة أفلاطون عن سويعات سقراط الأخيرة وانتقال الروح التي لا تموت إلى عالم الأفكار. (اليوحنية) نسبة إلى يوحنا المعمدان.

245) المصدر نفسه، طواسين، (1913 م)، الصفحة (208)، الجامي.

246) (Etudes Carmélitaines)، (1950 م)، الصفحة (93).

247) مخطوطة ترِنش، كامبردج، الصفحة (147) (تعليق مصطفى جواد).

248) كان لزاهر السرخصي تلميذة مشهورة هي كريمة المروزية (توفي عام 463 هـ/ 1070 م)، وقد نقلت حياتها الزاهدة ونذرها بالعذرية إسناد هذه الرواية إلى وسط رباطات الفتوّة الأنثوية: إلى جانب خديجة الشاهجهانيّة (توفي عام 460 هـ/ 1067 م)، مواطنتها وتلميذة ابن باكويه الذي وعظ في بغداد.

249) تجد الصورة ذاتها عند فيرلان (Verlaine) (المعرفة: (فارس مقنّع طيّب يرمح في صمت . .)).

250) راجع إسناد رقم (99)، ابن دِحيا، نبراس، تحقيق عبّاس العزاوي، الصفحة (103).

251) كان للحلاجيين مركزهم في طالقان، تحت حماية أمير المرّوذ الحسين بن علي، سُجن (306 هـ وتوفي عام 316 هـ) (بشبهة التآمر الفاطمي) واستبدل ولده به (ثار عام 318 هـ) والأمير أحمد بن محمد البانيجوري (279 هـ، وتوفي عام 310 هـ) أمير على البلخ ودوار، والمفوض الساماني على البلخ (قرتكين، أمير إصفيجاب حتى (315 هـ)، وولده منصور حتى العام 350 هـ). وقد رفض البلعمي، الوزير الساماني الشافعي، تسليم شاكر عام (309 هـ)، وكان قاضي نيشابور (بين 308 هـ، و311 هـ) أبو عبد الله محمد بن علي الخيّاط المرّوزي شافعيًا وزاهدًا (راجع الذهبي، مخطوطة باريس 1581، ورقة 150 أ) وقريبًا للتصوّف.

ي ي) الخمسة في مباهلة المدينة هم الرسول وآله (علي وفاطمة والحسنان) عليهم الصلاة والسلام، أما الثلاثة فتحمل معنيين: أ) أن يكون المقصود بهم النصارى الثلاثة: العاقب (= نقيب الأعمال المدنية) والسيد (= رئيس القوافل) والأسقف (= مفتش المدارس والأديرة النصرانية)، ب) أن يكون المقصود بهم الثلاثية الشيعية الغنوصية: محمد = الميم (الذي عبده النصارى في صورة المسيح) وعلي = شمعون وفاطمة = مريم. ويمكن مراجعة مباهلة المدينة لماسينيون في (O.M).، الجزء (1)، الصفحات (550 - 72).

252) فواتح سورة الشورى: مم سق = مس + حق، أو= حم + عشق (غسق).

253) دخول العمرة في الحج: تدمير (كعبة) الجسد (جسدنا) بعيد الأضحية.

ك ك) استخدم ماسينيون هنا مصطلح (Assomption) وهو صعود العذراء. (راجع هامش سابق للمعرّب).

254) راجع مجموع ب بيترز (P. Peeters)، (1950م)، الصفحات.(245 ـ 260)، م ت دامستِه (M.T.Damst) (عن أتجه atjh)، عن بيجدر (Bijdr) الجزء (1)، (TLV. Ned. Ind)، (1939 م)، الصفحات (407 – 486).

255) ابن الوليد، دامغ، وأضاف زكري (10) (= 319: ابن عساكر، الجزء 4، 122)، وأضاف الشلمغاني (40) (وفاة علي: الأثير، الجزء 8، الصفحات 101 – 102).

256) البقلي، تفسير، الجزء (1)، الصفحات (579). (وفيه (قال ابن عطا: نقلّبهم في حالتي القبض والبسط والجمع والتفرقة. جمعناهم عمّا تفرّقوا فيه فحصلوا معنا في عين الجمع)).

257) كسيرقي، تأويلات نجميّة الجزء (2، 470)، معصوم علي شاه، طرائق، الجزء (3)، الصفحة (287).

ل ل) سيربيروس (Cerbere) هو كلب أسطوري ذو ثلاثة رؤوس. وفي الأدبيات الفرنسية هو اسم الحارس اليقظ الدائم التنبّه.

258) البيروني.

259) كتاب العيون.

260) راجع(يوميات ابن سينا)، الجزء (4)، القاهرة، (1952 م).

261) وفقًا لمحمد أحمد همباته (Hampaté Ba) مثقّف معاصر، وتيجاني (؟).

م م) (Blachernes): لم أستطع التحقق من وجود اسم عربي لها. وهي كنائس فيها رسوم دينية لمريم العذراء عليها السلام في دور الشفيع. والمقصود هو أن انتصار الإسلام لم يكن على الصليب بل بنيل الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم دور الشفيع بدلاً من مريم عليها السلام.

ن ن) Jacque – Paul Migne: (1800 – 1875 م) رجل دين نصراني فرنسي جليل يعود له ولدار النشر التي أسسها فضل كبير في بقاء كثير من الأعمال الدينية والتاريخية النصرانية. وترمز (PG) في المتن إلى (Patrologia Graeca)، وهو مؤلّف من (162) مجلّدًا فيه كل أعمال الآباء اليونان بنصوص يونانية وترجمة لاتينية.

س س) كان ذلك على يد البلغار على الأغلب.

262) أسطورة أسر (ابن الإمبراطور) توأم لأسطورة أم المهدي، ابنة الإمبراطور (البيزنطي) وحفيدة القديس بطرس.

263) راجع التنقيبات الأثرية في آفس (Les fouilles archeologiques d'Ephse)، عن (Mardis de Dar - El - Salam)، القاهرة، (1952 م) الجزء (2).

الفهارس



ثبت الأعلام

أ

أ بارثيليمي 333
أبراقلس 308
إبراهيم الحلواني 132/ 136
إبراهيم الخوّاص 137/ 306/ 404/ 569
إبراهيم الزرهوني 86
إبراهيم المارستاني 116
إبراهيم المسمعي 131/ 359
إبراهيم المهدي 359/ 490
إبراهيم بريه. سليمان الزينبي 159
إبراهيم بن الأدهم 102/ 174/ 254/ 461/ 554
إبراهيم بن المدبر 158/ 160/ 259
إبراهيم بن بطحا 466
إبراهيم بن حُبيش بن دينار 425
إبراهيم بن حماد الأزدي 160
إبراهيم بن رايق 378
إبراهيم بن سيماء 99/ 157/ 158
إبراهيم بن سيمجور 75
إبراهيم بن شيبان 129
إبراهيم بن عباس الصولي 158
إبراهيم بن فاتك 66/ 71/ 73/ 120-123/ 135/ 478/ 484/ 488/ 499/ 529/ 544/ 547/ 584/ 616
إبراهيم بن محمد بن نفطويه 294
إبراهيم بن ورقاء 160
إبراهيم نفطويه 233
أبرون 170
الإبشيهي 632
أبو إبراهيم الإسفرايني 520

أبو أحمد الصغير 543
أبو أحمد بن أبي الحسك 424
أبو أحمد جعفر بن ورقة 131
أبو إسحق الإسفراييني 321
أبو إسماعيل عَبد الله الأنصاري 77
أبو أمية أخواص الغلابي 159
أبو أمية أخواص بن فضل الغلابي 160
أبو الأصباغ بن سهل 673
أبو البركات 580
أبو الحسن أحمد بن محمد 232/ 558
أبو الحسن أحمد بن يوسف بن أبي البغل 96/ 160
أبو الحسن أسلم بن سهل الرزّاز 95
أبو الحسن البلخي 235/ 483/ 496
أبو الحسن الحلواني 489
أبو الحسن الخزّاز الواسطي 354
أبو الحسن بن أبي ذر 113
أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي 235
أبو الحسن علي بن المثنى التميمي الأستراباذي 113
أبو الحسن محمد بن عبد الواحد العباس 160
أبو الحسن يونس 113
أبو الحسين الخياط/ 235
أبو الحسين الفارسي 120
أبو الحسين المبارك بن عبد الجبار بن أحمد الصيرفي 55
أبو الحسين الملطي 50
أبو الحسين بن بسطام 68
أبو الحسين علي بن أبي بكر بن علي البغدادي 55
أبو الحسين مبارك بن عبد الجبار بن أحمد الطيوري 54
أبو الحسين محمد بن بحر النُرماشِري 178
أبو الحسين محمد بن بشر السوسَنجردي الحمدوني 236
أبو الحسين محمد بن عبد الله 175
أبو الحسين محمد بن عبيد بن محمد بن نصرويه 139
أبو الحسين محمد بن يحيى بن محمد بن أحمد 175
أبو الساج 158/ 670
أبو الطاهر حسن بن الحسين 160
أبو الفاتك 120
أبو الفرج الأصبهاني 377/ 618
أبو الفرج بن زياد النهروالي 84
أبو الفرج عمرو بن الحسن الليثي 423
أبو الفرج عمرو بن محمد الليثي 234
أبو الفرج محمد بن عبيد الله البارد 113
أبو الفضل عباس بن الحسين الشيرازي 160
أبو الفضل عبد الواحد 115
أبو القاسم التنوخي 131
أبو القاسم الغساني 84
أبو القاسم الكعبي 523
أبو القاسم الهمذاني 549
أبو القاسم زيد بن حسن الحسيني 175
أبو القاسم سلامة الطولوني 354
أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمد البريدي 160
أبو القاسم عبد الله بن جعفر 264
أبو القاسم عبد الله بن محمد بن مِهرويه بن أبي علان 164
أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله خفّاف بن النقيب 113
أبو القاسم عيسى 113
أبو المثنى أحمد بن يعقوب 372

أبو المعالي بن عبد الله الباذهي 55
أبو المنذر النعمان 67
أبو نواس 30/ 33
أبو الهذيل العلاّف 236
أبو الهيجاء عبد الله الحمداني 169
أبو اليمان الواسطي 523
أبو بكر الخلاّل 234
أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي سعدان 132
أبو بكر الربعي 63/ 67/ 69
أبو بكر الزبير بن محمد بن عبد الله 116/ 511
أبو بكر الصولي 236
أبو بكر الفارضي 236
أبو بكر الفوطي 111
أبو بكر القصري 483
أبو بكر القفال 74/ 121/ 331/ 472
أبو بكر القفّال 76/ 331/ 472
أبو بكر الكلاباذي 76
أبو بكر الماذرائي 67/ 358
أبو بكر النقّاش 232
أبو بكر النيلي 367
أبو بكر الواسطي 95
أبو بكر الورّاق 174/ 460
أبو بكر بن أبي خلف 76
أبو بكر بن الإخشيد 235
أبو بكر بن سيّار الجبائي 234
أبو بكر بن شاذان البَجلي 76
أبو بكر بن مجاهد العطشي 232
أبو بكر جعفر بن أحمد الخصاف 117
أبو بكر جعفر بن محمد الفريابي 169
أبو بكر عبد الله بن محمد القيراطي 236
أبو بكر عبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري 233
أبو بكر محمد القصري 115
أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري 130
أبو بكر محمد بن المنذر الهُجَمي 104
أبو بكر محمد بن رايق 160
أبو بكر محمد بن عبد الرحيم الأصبهاني 232
أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي 354/ 406/ 635
أبو بكر محمد بن عبد الله بن شاذان 113
أبو بكر محمد بن محمد بن ثوابة القصري 381
أبو بكر محمد بن هارون بن بُرية المنصوري 130
أبو بكر محمد بن هارون ابن ترِنجة 295
أبو تمام الحسن بن محمد الزينبي 351
أبو ثور إبراهيم الكلبي 102
أبو جعفر أحمد بن عمار العنسي 387
أبو جعفر أشناس 454
أبو جعفر الصيدلاني 77
أبو جعفر الطحاوي 235
أبو جعفر بن عثمان العمري الثاني 279
أبو جعفر محمد الكرخي 158
أبو جعفر محمد بن عبد الله الميكالي 175
أبو جعفر محمد بن علي 172
أبو جعفر محمد بن محمد بن هارون بن بُريَه المنصوري 238
أبو جعفر الطبري 234
أبو جعفر محمد بن يحيى 347
أبو حاتم البوراني 96
أبو حازم عمر بن أحمد بن إبراهيم العبدوي 116
أبو حسن بن حارث 158
أبو حسين الأشناني 70
أبو حلمان 580/ 664
أبو حمزة 103/ 161/ 304/ 558/ 559/ 628
أبو حمزة المتصوف 232

أبو حيان التوحيدي 30/ 35/ 116/ 155/ 188/ 323/ 408/ 427/ 433/ 444/ 563/ 578/ 639/ 649/ 650/ 655/ 656/ 661/ 666/ 673
أبو حنيفة 212/ 231/ 456/ 540/ 636
أبو خليفة فضل الجمحي 159
أبو دلف محمد بن مظفّر الأزدي 288
أبو دلف هاشم بن محمد الخزاعي 160
أبو ذرّ علي سعد الزنجاني 569
أبو رياح ميسرة 178
أبو زكريا البلخي 34
أبو زنبور الحسين بن أحمد الماذرائي 357
أبو سعد بن السمعاني 526
أبو سعيد أحمد بن الحسين البردائي 235
أبو سعيد الأعرابي 130
أبو سعيد النوبختي الشيعي 64
أبو سعيد مسعود بن ناصر السجستاني 55
أبو سهل إسماعيل النوبخت 283
أبو سهل الصعلوكي 175
أبو سهل بن النوبخت 164
أبو سهل يزدجرد بن مابنداذ الكِسرَوي 220
أبو صخرة 657
أبو طالب السِلفي 78
أبو طالب المكي 76
أبو طالب محمد بن علي محلوس موسوي 113
أبو طاهر البلالي 279
أبو طاهر عبد الواحد بن محمد البغدادي 233
أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الله الذهلي 96
أبو عبد الله الحسين بن منصور بن محمي البيضاوي الحلاج 123
أبو عبد الله المغربي 129
أبو عبد الله بن حامد 580
أبو عبد الله جعفر بن قاسم الكرخي 158
أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن المِنطاب 423
أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن أحمد المعروف باابن باكويه الصوفي الشيرازي 54
أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجشياري 354
أبو العباس أحمد بن محمد الخصيبي 347
أبو العباس الرزّاز 544
أبو العباس القلانيسي 176
أبو العباس بن بسطام 96
أبو العباس محمد بن الحسن بن سعيد المخرّمي 113
أبو العباس بن عبد العزيز 501
أبو العتاهية 259
أبو العلاء المعري 76
أبو العلاء الواسطي 233/ 486
أبو عصمة 241
أبو علي أحمد بن نصر البازيار 437
أبو علي الجبائي 164/ 236
أبو علي الفارسي 142
أبو علي بن الراشد 279
أبو علي بن الهُمام 236
أبو علي عمر بن يحيى العلوي 74
أبو علي عيسى بن طومان 425
أبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي 115
أبو علي محمد بن عُبيد الله الخاقاني 361
أبو عمارة الهاشمي الربعي البصري 153
أبو عمر 35/ 72/ 106/ 142/ 159/ 230/ 231/ 233/ 297/ 306/ 325/ 330/ 337/ 370/ 372-375/ 395/ 410/ 421-424/ 446/ 456-461/ 466/ 488/ 497/ 508/ 562/ 666
أبو عمر الآدمي 111
أبو عمرو أحمد بن نصر الخفّاف 326

أبو عمرو الدمشقي 580/ 677
أبو عمرو الدوري 232
أبو عيسى أحمد بن محمد 172
أبو قاسم جعفر بن عبد الواحد العباسي 160
أبو محمد بن عيّاش 234
أبو محمد بن عيّاش الخُرّازي 423
أبو محمد سويد بن سعيد 315
أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سليمان بن إبراهيم بن أبي بردة الفزاري 94
أبو محمد عبد الله بن إسماعيل الميكالي 175
أبو محمد عثمان بن سعيد الأسدي العمري الأول 279
أبو مروان الخرائطي 390
أبو مزاحم الشيرازي 113
أبو مسلم 238/ 354/ 588
أبو منذر النعمان بن عبد الله 158
أبو منصور أحمد بن محمّد بن مطر 407
أبو منصور عبد الملك بن يوسف 77
أبو نصر أحمد بن حسين بن محمد 169
أبو نصر أحمد بن سعيد الإصفيجابي 186
أبو نصر السرّاج 575
أبو نعيم السراج 76
أبو نواس 259
أبو واثلة محمد الكرنبائي 99
أبو يحيى عبد الله بن إبراهيم بن مُكرّم 423
أبو يعقوب السوسي 104/ 568
أبو يعقوب المزابلي 269
أبو يوسف يعقوب البريدي 160
أبو طالب المكّي 104
أبو الفرج بن الجوزي 80
أبو القاسم الهمذاني 83/ 89/ 386
أبو النواس البيضاوي 98
أبو حازم المدني 105
أبو حسن الكاتب الأهوازي 160
أبو ذرّ 273/ 462
أبو سعيد الخرّاز 105/ 212/ 444/ 668
أبو الأعلى صافي النصري 367
أبو الحسين بن عبد العزيز الهلالي 86
أبو الحسين عمر 234/ 377/ 649
أبو القاسم المهدي محمد الثاني بن الحسن 279
أبو القاسم عبد الله بن علي داود 233
أبو بكر بن مجاهد 112/ 232/ 354/ 369
أبو زيد البلخي 233/ 390/ 393
أبو علي زاهر بن أحمد السرخصي 526
أبو عمر بن زبّان بن الأعلى 232
أبو محمد الحسن بن محمد بن عينونه 381
أبو يعقوب إسحق بن علي 381
أبو الفرج أحمد بن الأعلى العامري السلفي الشيرازي 52
أبو القاسم عبد الله بن محمد بن أبي منصور الطوسي الصوفي 55
أبو علي الطبري 158
أبو محمد المهلبي 158
ابن أبي الأصباغ 160/ 295
ابن أبي الأوفى 104
ابن أبي البغل 67/ 401/ 404/ 584/ 660
ابن أبي الدنيا 295/ 460/ 505/ 519/ 557/ 672
ابن أبي الرجال 200
ابن أبي الساج 450
ابن أبي السلاسل 158
ابن أبي الشوارب 372
ابن أبي الطاهر 162
ابن أبي الفوارس 240/ 467

ابن أبي القوس 296/ 385/ 497
ابن أبي حاتم 115
ابن أبي داود السجستاني 233
ابن أبي زيد 437
ابن أبي سعدان 241/ 667
ابن أبي صادق الحيري 54/ 542
ابن أبي علان 153/ 158/ 236/ 401
ابن أبي علان كنائب 158
ابن أبي عون 285/ 287/ 340/ 382/ 622
ابن إسفنديار 83
ابن أم شيبان الهاشمي 234
ابن الأزرق 162/ 268/ 398/ 433/ 458/ 459/ 625
ابن الإشناني 423
ابن الأشناني 236/ 372/ 425/ 462
ابن البقري 84
ابن البلبل 96/ 172/ 231/ 239/ 242/ 245/ 249/ 250/ 279/ 281/ 296/ 300/ 359/ 362/ 413/ 605/ 607/ 641/ 653
ابن الجصّاص 241
ابن الجلاّ 104/ 560
ابن الجندي 167/ 168
ابن الخليع 95
ابن الداعي 49/ 561/ 576/ 621/ 637
ابن الدايه 518
ابن الراوندي 33/ 238/ 283/ 336/ 399/ 621/ 636/ 639
ابن الرومي 30/ 33/ 240/ 305/ 324/ 503/ 546/ 580/ 607/ 620/ 631/ 634/ 640/ 645
ابن الزنجي 46/ 342/ 395/ 396/ 398/ 409/ 429/ 438/ 466/ 544/ 548/ 590/ 639/ 648
ابن الساعي 513/ 603/ 604
ابن عربي 163
ابن العلاف 117
ابن العميد 294/ 656
ابن الفرات 6-8
ابن الفرّا 50
ابن الفواتي 79
ابن القارح 75/ 393/ 620/ 671
ابن القصاص المفضّض 78
ابن الكثير 232
ابن الكجّ 175
ابن المؤذّل 99
ابن المسلمة 34/ 52/ 113/ 219/ 327/ 351/ 368/ 462/ 467/ 517/ 540/ 552/ 639/ 653/ 682/ 686/ 689
ابن المعتز 68/ 154/ 239/ 242/ 249/ 296/ 298/ 299/ 303/ 316/ 345/ 353/ 354/ 358/ 364/ 368/ 370/ 398/ 497/ 580/ 607/ 608/ 626/ 634/ 674
ابن المُغلّس 233
ابن المقفّع 140/ 638
ابن المقيّر 79
ابن المنجّم 343
ابن الوردي 457
ابن بابويه 76
ابن بازيار 369/ 383/ 421/ 552/ 567
ابن باقية 485/ 541
ابن باكويه 34/ 53/ 306/ 409/ 417/ 430/ 431/ 442/ 469/ 471/ 472/

473/ 476/ 480/ 500/ 503-505/ 509/ 511/ 529/ 530/ 541-545/ 548/ 549/ 557/ 582/ 585/ 590/ 674-676/ 678/ 687/ 692

ابن باكويه الشيرازي 54/ 542

ابن برذانقه 59

ابن بَرّجان 145

ابن بُريه 131

ابن بسام 173/ 646

ابن بسطام 158

ابن بطا العكبري 50

ابن بطوطة 182/ 603

ابن بكران 79

ابن بلبل 155/ 231/ 653

ابن بَلَك 241

ابن بنت أم كلثوم 76

ابن بهلول 372/ 373/ 375/ 376/ 377/ 421/ 423/ 443/ 450/ 457/ 642

ابن تيمية 82/ 306/ 440/ 557/ 559/ 576/ 580/ 599/ 618/ 623/ 636/ 638/ 654/ 655/ 665

ابن ثوابة 75/ 674

ابن جامع 311

ابن جانبَخش 63

ابن جانخش 153/ 154

ابن جبير 77/ 603

ابن جشيار 111

ابن جمهور العمّي 63

ابن جني 30

ابن جهدم 76

ابن حاجب النعمان 155

ابن حبيش 107/ 519

ابن حربويه 74/ 611

ابن حزم 101/ 161/ 302/ 303/ 418/ 545/ 557/ 569/ 583/ 598/ 599/ 600/ 609/ 616/ 617/ 628/ 633/ 635/ 636/ 642/ 673

ابن حمدان 68/ 131

ابن حمديس المرابطي 78

ابن حنبل 49/ 50/ 62/ 95/ 161/ 218/ 220/ 231/ 232/ 256/ 257/ 261/ 275/ 332/ 334/ 335/ 392/ 440/ 442/ 444/ 453/ 454/ 488/ 547/ 552/ 571/ 574/ 580/ 601/ 610- 612/ 618/ 626/ 632/ 679

ابن حوقل 393/ 550/ 623

ابن خُزَيمة 175

ابن خفيف 35/ 38/ 76/ 330/ 382/ 429/ 430/ 431/ 432/ 442/ 447/ 472/ 507/ 511/ 522/ 523/ 525/ 530/ 543/ 544/ 549/ 552/ 559/ 563/ 565/ 569/ 590/ 616/ 626/ 653/ 675

ابن خميس الكعبي 487

ابن خُميسة 234

ابن خيران 74/ 353

ابن داود 311

ابن درستاويه 405

ابن رزين الحموي 81

ابن رستمية فارسية 172

ابن روح 35/ 216/ 236/ 281/ 284/ 285/ 286/ 287/ 288/ 291/ 340/ 341/ 361/ 376/ 384/ 385/ 410/ 411/ 425/ 434/ 436/ 452/ 621/

622/ 623/ 647
ابن زنجويه 54
ابن سالم 70/ 104/ 486/ 580
ابن سبعين 80/ 82/ 147/ 547/ 599/ 601/ 668
ابن سريج 35/ 74/ 172/ 236
ابن سريج الشافعي 68/ 317/ 480/ 482
ابن سلمَويه 175
ابن سمعون 220/ 234/ 256
ابن سنجلة 381
ابن سوّار 98
ابن سينا 30
ابن شاذان 117/ 232/ 446/ 560
ابن شنّبوذ 232/ 370/ 390/ 418/ 421/ 447/ 462/ 677
ابن صَنّاع 490
ابن طقطقه 78
ابن طولون 200
ابن طومرت 78
ابن عامر 232/ 648
ابن عبد الصمد 444/ 450
ابن عبد الوهاب الثقفي 175
ابن عربي 82/ 87
ابن عرمرم 394
ابن عساكر 116
ابن عطا 69/ 120/ 232-234/ 269/ 446/ 510
ابن عطاء ابن عقيل 36/ 78/ 257/ 330/ 336/ 457/ 472/ 480/ 490/ 500/ 529/ 530/ 537/ 541/ 637/ 675/ 679/ 691
ابن عيسى 67-70/ 156/ 158/ 233/ 234/ 236/ 243/ 245/ 247/ 249/ 250/ 298/ 326/ 330/ 337/ 343/ 345/ 347/ 348/ 349/ 352-359/ 362-365/ 367/ 368/ 370/ 371/ 375/ 377/ 383/ 392/ 394/ 396/ 397/ 403/ 405/ 409/ 410/ 415-420/ 424/ 434/ 436/ 444/ 445/ 447/ 448/ 452/ 518/ 607/ 608/ 643/ 648/ 649/ 660/ 668/ 691
ابن عيسى سلامه 243
ابن عيّاش 35/ 373/ 398/ 435/ 457/ 464/ 494/ 677
ابن غالب 390/ 442
ابن غسان./ 234
ابن غُمّشجار 242
ابن فاتك 35/ 60/ 61/ / 75/ 472/ 480/ 501/ 509/ 510/ 548/ 549/ 561/ 578/ 611
ابن فرجويه 381
ابن فُسَنجسُ/ 385/ 386
ابن فضالة 331
ابن فضل الله 320/ 478/ 574/ 626/ 631/ 632/ 678
ابن فضلان 150
ابن قصي 145
ابن قيم الجوزية 161/ 440/ 637/ 663
ابن كثير 82/ 370/ 680/ 682
ابن كرّام 172
ابن كرنيب 157
ابن كَلاّب 237/ 443
ابن كُنداج 200/ 243
ابن مالك 50

ابن مجاهد 114/ 232/ 354/ 369-372/ 392/ 415/ 417/ 418/ 421/ 423/ 425/ 436/ 483/ 612/ 648/ 649/ 661
ابن مدا 302/ 627
ابن مراحب البرداني 78
ابن مردويه 262
ابن مظعون 462
ابن مِقسم 232
ابن مقلة 220/ 287/ 347/ 354/ 364/ 367/ 370/ 377/ 390/ 395/ 421/ 425/ 436/ 444/ 447/ 644/ 654/ 660/ 663
ابن مكرّم المأمون بن أحمد السُلمي 236
ابن منصور 74
ابن مهلبان 77
ابن ميكال 366
ابن ميمون القداح 140
ابن نجية 513
ابن نُجيم 76
ابن نصرويه 160/ 578
ابن نُصير 277
ابن نوح 76/ 257/ 379/ 611/ 682
ابن هبنتة القنائي 202
ابن همام 74
ابن وحشية الجُنبُلاني 194
ابن يزداد 393
ابن الجوزي 79/ 395/ 397/ 478/ 492/ 498/ 513/ 564/ 603/ 623/ 632/ 634/ 641/ 642/ 651/ 678/ 679
ابن المنادي 232
ابن طُغج بن أبي الساج 359
ابن طومار 351
ابن مجاهد 70/ 232ابن يزدنيار 114/ 525/ 551/ 568/ 665
إبيمينيدس 317
أثناسيوس 241
أثِناغور 526
أحمد الدينورية 89
أحمد البدوي 78
أحمد البَشبيشي 85
أحمد الرزّاز 120
أحمد الرومي 137
أحمد الزينبي 159/ 243/ 401/ 405/ 466
أحمد السوداني 84
أحمد الشِشتي 484
أحمد اليسوي 79/ 179/ 186
أحمد بن أبي أحمد المعروف بابن القاص 327
أحمد بن أبي الحواري الشامي 110
أحمد بن إسحق بن بهلول التنوخي 235
أحمد بن إسحاق 172
أحمد بن الأصباغ 158
أحمد بن الحسين المذارَيي 200
أحمد بن الخصيب 278
أحمد بن الطيب السرخصي 220
أحمد بن العباس 130
أحمد بن الفرات 155/ 245/ 247/ 297/ 362/ 619/ 645
أحمد بن القاسم الزاهد 263
أحمد بن المقرب الكرخي الحنبلي 79
أحمد بن بابا السوداني 84
أحمد بن جبير المكّي 370
أحمد بن حسن الماذرائي 170
أحمد بن حسين بن الزيات 157

أحمد بن حمّاد الموصلي 382
أحمد بن حنبل 102/ 172/ 234/ 611/ 665/ 679
أحمد بن خالد 244/ 295/ 645
أحمد بن سريج 234
أحمد بن سعيد قَلوص 100
أحمد بن شيرزاد القطربُلّي 347
أحمد بن صالبيه 80
أحمد بن طَغان العُجيبي 241
أحمد بن عاصم الأنطاكي 506/ 548
أحمد بن عباس الزينبي 67
أحمد بن عبد الله الذهلي 96/ 160
أحمد بن عبد الوهاب الحوراني 81
أحمد بن عبيد القرطبلّي 394
أحمد بن عبيد الله الثقفي 393
أحمد بن علوان 81/ 688
أحمد بن علي الماذرائي 160
أحمد بن عمرو الواسطي 95
أحمد بن عمرو بن رافع بن أبي عَصِن 172
أحمد بن فاتك 57/ 58/ 59/ 120/ 121/ 269/ 431/ 488/ 505/ 584
أحمد بن فارس بن حصري 262
أحمد بن كامل 232/ 234/ 354/ 394/ 655
أحمد بن ليثويه 99/ 158
أحمد بن محمد الأزرق بن سليمان بن عبد الله بن محمد 351
أحمد بن محمد البريدي 158
أحمد بن محمد الطائي 96/ 158/ 359/ 367/ 378
أحمد بن محمد بن بانيجور 181
أحمد بن محمد بن عبد الحميد 347/ 399
أحمد بن محمد بن عمران الجندي 113
أحمد بن محمد بن مابَنداذ 158
أحمد بن يحيى 159/ 316
أحمد بن يحيى بن المنجّم 234
أحمد بن يوسف الأزرق 236
أحمد بن يوسف بن علي بن المنجّم 235
أحمد تيمور 47/ 618
أخ صعلوك 65/ 67/ 69-72/ 152/ 177/ 366/ 367/ 417/ 450/ 451/ 465/ 670
أخروز 235
الإخشيد بن بلراد أرخوز 241
إخشيد الفرغاني 241
إدريس إينوش أو هرمز 62
إدريس الحدّاد 232
إدريس بن طلحة 172
آدم مِز 33/ 661
إربونيوس 491
أرسطوطاليس 38/ 595
أرطاميدورس الأفسوسي 485
الأزَجي 76
أسامة بن زيد 258
اسبندوست 75/ 131
إسحق بن عمران 130
إسحق بن كنداج 159
إسحاق بن إسماعيل النوبختي 96/ 365
إسحاق بن راحويه 161
إسحق الأحمر 237/ 296
إسرافيل 262/ 581/ 593
أسعد أفندي 48
إسكاف 174/ 385/ 386/ 506/ 514/ 525
الإسكندر ذي القرنين 531
أسماء بنت عُميس 258
إسماعيل النوبختي 96/ 236/ 291/ 364/

365/ 936
إسماعيل بن أحمد الحيري 181
إسماعيل بن إسحق 372
إسماعيل بن حماد الأزدي 160/ 372
إسماعيل بن حمّاد الأزدي 372
إسماعيل بن ذكوان 396
إسماعيل بن موسى الجَيتالي 83
إسماعيل بن يوسف بن محمد بن يوسف الأخيضر 131
إسماعيل حقّي 507/ 689
إسماعيل حمادي 110/ 159/ 232
الأشعث 172
الإشكافِري 83
أشَر 343
الإصطخري 74/ 92/ 94/ 215/ 243/ 261/ 317/ 391/ 393/ 425/ 551/ 587/ 612/ 617/ 645
أصغجان 158
اعتماد سلطنة 93
آغا خان 87
أُغرنك تغين 185
إغناس غولدزيهر 36
آغنس دو لانجاك 428
أفلاطون 42/ 81/ 193/ 304/ 309/ 525/ 628/ 692
أقرتمش 158
أُكُرتمْش 170
إكمكجي زاده 48
آل ستيوارت 618
إل كالميش 185
أم الحسين بنت أبي يعقوب الأكتع 55
أم جعفر 216/ 218/ 229/ 256/ 261/ 603/ 612/ 635
أم سلمى 178
أم كلثوم العمرية 340
أم كلثوم بنت عقبة بنت معيط/ 258
أم موسى 69/ 216/ 237/ 243/ 244/ 286/ 343/ 347/ 348/ 351/ 352/ 409/ 410/ 425/ 437/ 567/ 610
أمة السلام 234
آمونغ راجا 83
آميدروز 639/ 640/ 641/ 650
أمين البَلياني الكازيروني 82
آهارون بن عمرام 219/ 429/ 662
أوليه 259
أويس القرَني 449
الأوارجي 35/ 68/ 163/ 270/ 327/ 337/ 369/ 371/ 383/ 391/ 398/ 415/ 417-419/ 435/ 653/ 663
آن كاثرين إمّريخ 428
أنبادقلس 308
أنتيغون 38/ 538
أندرياس المجنون 533
أندرياس مولليروس 491
أنس بن مالك 258
إنغ – ي 185
إنّو ليتمان 47
آيا صوفيا 48
أياز 259
إيتيين برنارد 26
إيكارت 33/ 34/ 42
إينال سارِنك بُقه 185
إيوانيس 241
أيوب بن نوح 279

ب

بادي السنّاري 35

باربر مين 49
باسيليدس 495
بانتِن زينال 85
الباقلاني 30/ 89/ 270/ 306/ 383/ 390/ 394/ 395/ 402/ 415/ 428/ 443/ 520/ 639
ب بونِشي 361
ب توبرك 36
ب. دي لاهاي 42
بجكم الماكاني 347
البحتري 172/ 244/ 248/ 249/ 281/ 379/ 553/ 608/ 651/ 652/ 653
البخاري 52/ 83/ 115/ 238/ 501/ 540/ 571/ 618/ 665/ 668/ 691
البخاري شمس غريب 83
البربهاري 98/ 104/ 218/ 219/ 234/ 237/ 299/ 398-400/ 439/ 444/ 520/ 597/ 626/ 640/ 667
البرجُلاني 484
البريدي 153/ 155/ 158/ 159/ 201/ 245/ 249/ 250/ 281/ 347/ 348/ 354/ 401/ 624/ 662
البصاصيري 77/ 467
البطّاني 30/ 33/ 202/ 203/ 205/ 206/ 208/ 652
البقلي 34/ 46/ 60/ 61/ 80/ 84/ 89/ 116/ 117/ 120/ 138/ 143/ 161/ 186/ 293/ 413/ 418/ 435/ 455/ 467/ 477/ 501/ 502/ 506/ 514/ 522/ 525/ 530/ 541/ 542/ 545-547/ 557-563/ 568/ 571/ 573/ 575/ 580/ 585/ 590/ 601/ 610/ 613/ 614/ 628/ 629/ 635/ 663-668/ 672/ 673/ 676/ 679/ 685/ 689/ 691/ 693
البلعمي 67/ 70/ 175/ 177/ 434/ 452/ 692
بدر الحمامي 347
بدر هماني 242
برتزل 122/ 549
بُرسلي محمد طاهر 35
برهان اللقَاني 85
برواس 325
بروفير 192
بروكلمان 45/ 46/ 47/ 48/ 540
بروكليس 193/ 209
برينستون 47
بزوفري الجرجرائي 96
البسطامي 52/ 54/ 93/ 108/ 109/ 114/ 141/ 151/ 160/ 254/ 255/ 259/ 336/ 557/ 569/ 573/ 575/ 613/ 673
بشر الحافي 102/ 454
بشر بن المعتمر 235
بشر بن دَوري 180
بشر بن عبد الله بن بشر 465
بشر بن علي 381
بشرى 310/ 679
بشير آغا 48
بطرس 495/ 619/ 693
بطليموس 199/ 304
بغرا سالي تُتُق 185
بُغرا سَتوك خان 185
بغوين 39

بكر المُزَني 454
بلاشير 383
بلال 62/ 101/ 197/ 280/ 621/ 623
بلال بن أبي بردة الأشعري 101
بُنام بن بنام 361
بنبُقجي 124
بَندر الأشعري 75/ 430
بندر شيرازي 483
بنو المنجّم 216/ 339/ 465
بهاء العاملي 84
بهزاذ 34/ 88
بواتييه 310
بوتّيشلّي 489
بورغيانوم 513
بوكروف 42
بول كراوس 23/ 36/ 46/ 473/ 474/ 480/ 525/ 527/ 545/ 546/ 547/ 563/ 570/ 594/ 656/ 676/ 687
بونس بيلاطس 482
البوشنجي 117/ 525/ 562
البيروني 153/ 170/ 180/ 181/ 197/ 201-203/ 241/ 292/ 293/ 398/ 435/ 541/ 577/ 586/ 596/ 597/ 607/ 624/ 625/ 639/ 643/ 644/ 693
بيبرس 81/ 514

ت

تاي - يوان 185
تَركان خاتون سفريّة 78
تروسّو 37/ 539
التُرغباذي 180
التغربردي 49/ 635/ 637/ 640/ 649/ 651
التميمي 113/ 159/ 160/ 172/ 588/ 672/ 676
تشُرليلي علي باشا 48
تشيو - ين 185
تُغانتغين 185
تكين البخاري 158
تلمجور 170
تمارا 482/ 677
تميم بن بحر المطاوع 185
التوزري 78/ 231/ 463/ 482/ 511/ 686
التنوخي 38/ 60/ 156/ 163/ 164/ 220/ 222/ 235/ 236/ 288/ 339/ 369/ 373/ 376/ 383/ 395/ 398/ 457/ 470/ 494/ 548/ 550/ 568/ 574/ 575/ 577/ 582/ 603/ 604/ 605/ 606/ 615/ 616/ 617/ 622/ 625/ 650/ 653/ 655
توزون 347/ 367
توماس 241
تيسرانت 47

ث

ث جوينبول 47
ثابت البناني 454
ثابت بن سنان الصابي 76/ 649
ثابت بن قرّه 193/ 283
ثولوك 435/ 687
ثيودوس 450

ج

الجاحظ/ 30/ 33

الجامي 49/ 83/ 115/ 120/ 484/ 565/ 569/ 572/ 573/ 590/ 616/ 658/ 668/ 678/ 692
الجبائي السني 64
الجرجاني 49/ 52/ 75/ 321/ 330/ 541/ 545
الجرمي بن محمد 424
الجريري 76/ 98/ 107/ 108/ 109/ 118/ 127/ 128/ 234/ 235/ 394/ 436/ 446/ 453/ 557/ 558/ 616/ 636
الجشياري 131
الجعابي 370/ 395/ 450/ 540/ 564/ 577/ 648
الجلدكي 163
الجنّابي القرمطي 64
الجنيد 110/ 234
الجنيد بن محمد 55/ 56/ 556
الجوبري 163
الجويني الأشعري 140
ج دني 36
ج دوماس 42
ج دوميزيل 38
ج فاجدا 336
ج ك هيسهان 38
جابر الجُعفي 282
جابر بن حيان الكوفي 157
جاجير الكردي 80
جاك كورديير 525
جان دارك 51/ 88/ 189/ 389/ 463/ 525/ 692
جان دانيان 37
جبغو 111/ 112
جرادة 249
جرير بن عبد الله البجلي 258
جعفر الخياط/ 158
جعفر الصادق 116/ 334
جعفربنعبدالواحد160
جعفر بن عبد الوهاب الهاشمي 372
جعفر بن علي 130/ 382
جعفر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب 180
جُعل أبي إسحق النسيبي 236
جلال الرومي 80
جَلم بن شيبان 180
جمال القاسمي 50
جميل بثينة 309/ 310/ 311
جميل صدقي الزهاوي 87
جميل محمد عبد الجليل 36
جندب الواسطي 89/ 326
جندب بن زادان الواسطي 439
جندب بن زدهان 94
جهزة 259/ 607
جوزف بنحاس 429
جوزيف مارشال 36/ 629/ 630/ 665/ 666
جوستين 526
جيفري 35
جين - ميي 185
جين - يو 185
جينفييف ماسينيون 26

ح

حامد بن عباس 96/ 458
الحاج علي الألوسي 35

الحافظ نور الطاووسي بن أبي الفتوح 83
حبشي بن داود 232
حبيب الزيّات 48/ 683/ 690
حُرّ الآمِلي 85
حُرّة ابنة أمير الجيش بدر 343
حزقيال 241
الحبّال 52/ 53/ 675
الحجّاج 95/ 109/ 233/ 553
الحسن البصري 62/ 102/ 105/ 232/ 333/ 335/ 384/ 404/ 423/ 439/ 453/ 454/ 459/ 460/ 461/ 484/ 509/ 518/ 553/ 593/ 626/ 665/ 666/ 672
الحسن الثاني العسكري أبي محمد الثاني 279
الحسن بن أحمد الإصطخري 234/ 330
الحسن بن إسماعِيل 234/ 580
الحسن بن علي الأشناني 232
الحسن بن علي كوره الرافعي 170
الحسن بن عمرو النجيراني البصري 180
الحسن بن مؤنس الفحل 378
الحسن بن محمد 121
الحسن بن محمد بن أبي الشوارب أمم 372
الحسن بن موسى الشَريعي 279
الحسن بن هارون 365
الحسني بن أبي قيراط/ 237
الحسين أبو العشائر 340
الحسين بن أحمد الماذرائي 353
الحسين بن الضحاك 490
الحسين بن حمدان 67/ 69/ 200/ 236/ 264/ 299/ 340/ 347/ 364/ 368/ 399/ 407/ 409/ 410/ 591/ 660
الحسين بن روح النوبختي 236/ 346/ 365
الحسين بن علي الباقطئي 281/ 361
الحسين بن قاسم بن عبيد الله بن وهب الرابع 287
الحسين بن محمد 121/ 331/ 381/ 563
الحسين بن منصور الحلاج 46/ 55
الحسين مُحامِلي 234
الحصري 75/ 77
حسان التيمُلي 154
حسداي الثاني 241
حسن بن أجرود 83
حسن بن إسماعيل 159
حسن بن خليل بن ريمال 159
حسن بن عبد الله البخشي 86
حسن بن عبد الله الحمداني 286
حسن بن عمر بن عبد العزيز بن عبد الله 130
حسن بن مخلد 170/ 244/ 359/ 378
حسن فهمي بك 35
حسن نَكَد الموصلي 157
حسين الحمادي 52
حسين الخصيبي 75
حسين الخوارزمي 83
حسين المرّوذي 67/ 152
حسين باي قرة 88
حسين بن إشكيب المَروَزي القمّي 181
حسين بن حمدان 68
حسين بن علي 152/ 158
حسين بن علي المنجم 158
حسين بن علي سزجادا 172
حسين شاه 83
حسين شاهِت 85
حسين محاملي 94
حسين مخدومه جهانيان 82

حسين مَرّوذي 175
حسين منصور بيقره 83
حكم بن عطاء الله 125
حكيم أغلي علي باشا 48
حكيم سراي 79
حلمي حسين أفندي القبرصلي 87
حماد الحمادي 159/ 423
حمد القنائي 65/ 68/ 154/ 157/ 218/ 240/ 378/ 399/ 409/ 579
حمد بن الحسين بن منصور الحلاج 484
حمد بن محمد القنائي 244/ 427
حمدون بن حمدان التغلبي 365
حمزة الأصبهاني 69/ 169/ 172/ 257/ 356/ 405/ 490/ 584/ 639/ 658/ 660/ 669/ 677
حمزة الفنصوري 85
حمزة بن أبي ضيغم 316
حميد الدين الناجوري 530
حيان الخصيبي 96
حيدرة 74

خ

خاطف بنت عبد الله 347
خاقان 170/ 242/ 378/ 579/ 619/ 651/ 662
خالد بن أحمد البكري الذهلي 115
الخرغوشي 76/ 506/ 563/ 611
الخضر إيلي 62
الخطيب 35/ 46/ 49/ 52-54/ 60/ 77/ 89/ 93/ 94/ 104/ 105/ 109/ 112/ 115/ 117/ 122/ 138/ 169/ 212/ 230/ 231/ 306/ 319/ 373/ 395/ 397/ 426/ 442/ 445/ 455/ 480/ 486/ 487/ 493/ 497/ 505/ 508/ 509/ 517-519/ 522/ 540-544/ 547/ 548/ 552/ 555/ 556/ 558-565/ 567-569/ 574/ 580-583/ 588/ 593/ 602-604/ 607/ 608/ 612/ 622/ 625/ 631-635/ 637/ 641/ 642/ 645/ 646/ 648-652/ 655-662/ 664/ 667/ 669/ 672/ 675/ 678/ 681/ 686
الخفارجي 513
الخلدي 60/ 76/ 104/ 107/ 109/ 122/ 133/ 137/ 169/ 543/ 570
الخلنجي 131
الخليل 30/ 33/ 139/ 302/ 335
خديجة الشاجَهانية 54
خُرّزاد 94/ 99/ 126
خسرو باشا 48
خشيش النصعي 50
خلفتي نائلي قِديم 85
خلوب أم المتقي 343
خليفة مسرور 158
خيري النسّاج 137

د

الداراني 118
دارِكي السريجي 65
دارميستيتير 333
داماد إبراهيم باشا 48
دانيال بن عباس 156/ 363/ 365
دانيال ماسينيون 26
دانيالي 376/ 396

داود الثاني 482/ 677
داود الظاهري 102/ 302/ 325
دباس البصري 68
دباع 35
دَبّيّة 430
دبيس الأول 131
دبيس الثاني بن عفيف 131
الدبّاس 35/ 369/ 371/ 396/ 400/ 402/ 419/ 663
دحية 258
درب أبي خلف السلولي 327
درقاوي بن عجيبة التطواني 86
دُريرة 256/ 607
دمنة 642
دمنة جدة القادر 343
دمنة جدّة القادر 350
دمنة كنّة شغب 351
دنيس الثاني 241
دوروثيوس 199
دوغُملي بابا 48
دي خويه 47/ 426/ 428/ 590/ 611/ 656/ 674/ 686
الديلمي 34/ 35/ 60/ 61/ 75/ 80/ 93/ 120/ 169/ 253/ 308/ 323/ 344/ 367/ 394/ 431/ 467/ 472/ 522/ 549/ 559/ 560/ 569/ 571/ 573/ 585/ 590/ 619/ 629/ 630/ 632/ 634/ 657/ 664/ 665/ 666/ 675
ديمورغني 93/ 551

ذ

الذهبي 49/ 82/ 105
ذو النون المصري 102/ 121

ر

الرازي 30/ 33/ 80/ 107
الراسبي 67/ 68/ 158/ 362/ 393/ 400-403/ 405/ 436/ 554
الراشد عثمان 153
الراضي 68
الرحاس 79
ر بولتي 38
ر جنغ 38
ر شاترجك 36
ر شمويغر 428
راجا مان سينغ 85
راغب الأصبهاني 490/ 568
راغب باشا 48/ 86/ 568/ 632
رامون لول 310
رانزرفيل 124
رباح القيسي 118
ربوح ربيعة/ 334
ربيع الجمحي 35
ربيع بن سليمان 105
ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب 101/ 600
رستم الفرغاني 241
رستم باشا 48
رشيد الدين الهمذاني 82
رشيد السمرقندي 136
رشيد رضا 87
رشيق أيسر الحُرَمي 367
رفاعية فليشر 47
الرمّاني 236
الروذباري 109/ 113/ 120-122/ 327/

408/ 564/ 574/ 686/ 688
الروذرواري 78
الرويم 120/ 233
روبرت تشرام 202
روزبرويك 518/ 547
رويسبرويك 491
ريسكه 491/ 680
رينان 163/ 615
رينو دو شارتر 525

ز

زبير 316
الزجّاج 75/ 231/ 397/ 405/ 569
الزّهري 126
زرادشت 80
زكريا الساجي 104/ 233
زكريا بن آدم بن إدريس 172
زكي باشا 48
زكي مبارك 36/ 88
زنال 93
زياد الكندي 278
زياد بن مروان الكندي الأنباري 277
زيد البلخي 423
زيد بن رفاعة الهاشمي 188
زيد بن سوحان العبدي 273
زيد بن علي العِجلي 233
زيدان 347/ 353/ 359/ 409/ 429/ 450
زينب الكمالية 82

س

ساتيا بير 84/ 85/ 144/ 180/ 517
ساري عبد الله أفندي الشلبي 85
ساري عبد الله الشلبي 78
سانت أوين 463
السبزِوَري 49
سبرنجر 50
سبك المفلحي 160
س بينِز 36
سِتي جِنار 83
ستيوارت 278
السجزي 34/ 53/ 77/ 114/ 216/ 230/ 351/ 425/ 444/ 586/ 593/ 635/ 647/ 652/ 689
السخاوي 484/ 669
س دو ساسي 393
السرّاج 34/ 231/ 402/ 446/ 447/ 471/ 484/ 547/ 555/ 575/ 583/ 586/ 632/ 666
سربيروس 531
سرّاج الدين 404
سري السقطي 107/ 110
س ز أكتاي 36
سعاية الأوارجي 369
سعد الفرغاني 81/ 473/ 500
سعدون 121/ 156
سعيد الدمشقي 156
سعيد بن عبد الله الضرير 232
سعيد بن مخلد 154/ 219/ 244/ 362/ 577/ 579/ 642/ 651
سعيد بن يسكِن 157/ 378
سعيد مخرمي 115
س غريغوار 632
سفيان الثوري 102/ 171/ 234/ 540/ 553/ 567

سقراط/ 81/ 525/ 692
سكيبي 533
سلامة الزرقاء 258
السلمي 33/ 34/ 46/ 49/ 50/ 52/ 54/ 60/ 76/ 89/ 94/ 95/ 104/ 111/ 116/ 117/ 119-123/ 125/ 133/ 164/ 176/ 181/ 188/ 236/ 269/ 306/ 336/ 401/ 407/ 418/ 427/ 439/ 445/ 446/ 471/ 472/ 475/ 480/ 484/ 485/ 487/ 488/ 501/ 504/ 505/ 508-511/ 527/ 530/ 541/ 542/ 544-548/ 555-563/ 565/ 567/ 568/ 570/ 581/ 586/ 589/ 596/ 601/ 610/ 616/ 657/ 664/ 667/ 668/ 675/ 677/ 678/ 690
سلمان 62/ 66/ 172/ 177/ 197/ 218/ 273/ 274/ 288/ 310/ 435/ 462/ 499/ 515/ 562/ 596/ 597/ 618/ 661/ 663/ 664/ 689
سليم آغا 48
سليمان بن جامع 96
سليمان بن حسين بن مخلد 68
سليمان بن علي 153/ 351/ 606
سمعان القرنيني 495السمناني 78/ 81/ 141/ 144/ 665
السمنون 113/ 121-123/ 541/ 558/ 563/ 603
س. نفيسي 79
السنوسي 87/ 556
السهروردي الحلبي 42
السهلجي 54/ 109/ 557/ 673
سهل التستري 103
سهل بن النطيرة 158/ 249/ 577/ 580
سهل بن زياد 172
سهل بن عبد الله التستري 55/ 103
سهيل أنفر 36
سوفوكليس 324/ 634
سونن بانغونغ 83
السيّاري 173/ 407/ 501
سي - تسو - وانغ 185
سيد محمد أخباري النيشابوري 86
سيد محمد مرتضى البلغرامي 86
السيرافي 33/ 75/ 370/ 625
سيرفير غويا 36
سيمجور 67/ 75
سيمون 482

ش

شارل السابع 189
شارل دو فوكو 37
شارية 242/ 607
شاشت 405/ 554
شاكر بن أحمد 89/ 394/ 453/ 527
شان - سي 518
شاه بن ميكال 378
شاه روخ 77
شاه زاده 48
شاه 82
شايدر 23
الشاطبي 103/ 438/ 555/ 662
الشبلي 35/ 53/ 57/ 59/ 65/ 70/ 73/ 75/ 105/ 111-116/ 137/ 142/ 143/ 163/ 176/ 183/ 188/ 216/ 231/

234 /238 /254 /256 /259 /269/
295 /335 /353 /370 /371 /414/
417 /418 /433 /446 /454 /469/
471 /472 /483 /485 /486 /489/
493 /499 /500 /504 /511-506/
523-525/ 548-561/ 563/ 569/
585/ 601/ 610/ 665-668/ 687
شُبير بن الحسن 74
شرف المنيري 82
شريف يلتكَيا 36
الششتري 81/ 259/ 488/ 525/ 543/
612/ 631/ 666/ 668/ 690
شعيب بن أيوب الصريفيني 95/ 96
شعيب بن صالح التميمي 517/ 587
الشعراني 49/ 66/ 74/ 150/ 170/ 554/
583/ 601/ 614
الشعراوي 49/ 84/ 484/ 567/ 571/
613/ 627/ 633/ 637/ 665/ 671/
678/ 683/ 685/ 687
شَغَب 194
الشلمغاني 38/ 71/ 74-76/ 96/ 157/
236/ 284-287/ 340/ 341/ 361-
363/ 371/ 380/ 382/ 390/ 393/
394/ 401/ 412-410/ 420/ 421/
423/ 425/ 435/ 436/ 450/ 466/
470/ 520/ 575/ 580/ 622/ 623/
644/ 647/ 648/ 653/ 658-660/
663/ 693
الشِنّاوي 84
شمس الكيشي 78/ 81
شمس محمد بن أبي بكر الإكي 81
شنكَركريا 85
شهاب الطوسي الشافعي 80
شهرنغيز 259
شهُطي بن براغل بن رستي خان 84
شهيد داماد علي البيرمي 86
شهيد علي باشا 48/ 556
الشهرزوري 163
شولّم 241
شون - هوي 185
شيخو 47/ 657
شيخيناح 212
الشيراوي 54
شيلمة 99/ 239

ص

الصاحب بن عباد 122/ 645
الصاوي 67
الصبيحي 68/ 400/ 671
الصفدي 122/ 220/ 527/ 541/ 565/
603/ 604/ 622/ 623/ 638/ 677
الصولي 35/ 38/ 59/ 75/ 89/ 99
صادي 241
صالح زكي أكتاي 88
صبغة الله باروتشي 84
صدر الشيرازي 84
صديق القطاني 130
صلاح الدين أبو بكر أحمد بن المقرب بن الحسين الصوفي 54
صلاح الدين أبو بكر أحمد بن المقرّب بن الحسن بن الحسين الكرخي الصوفي 55

ض

ضرار 343/ 444

ط

طاهر الرغرغي 36
طاهر النولوي أولغُن 87
الطامح محمد ولد الإمام 279
الطبرسي 441/ 593/ 664
الطبري 241
الطرطوشي 454
طرخان 169/ 607/ 668
طُغج 242/ 297/ 359
طلحة بن أحوس بن سعد بن مالك 172
طلحة بن محمد 425/ 519
طلحة بن محمد بن جعفر 519
طلعت سلطنة 93

ظ

ظلوم أم الراضي 343/ 350

ع

عائشة المقدسية 82
عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل 258
عاج بن حاج 363
عارف أفندي كتخوده زاده 87
عاشر أفندي 48
عاصم العتيق 95
عاصم عن أبي بكر بن عياش الكوفي 95
عاطف أفندي 48
العباس بن الحسن بن أيوب بن سليمان 352
العباس بن حسن الجرجرائي 298
العباس بن ربيع 154
العباسة الطوسية 79
العبدري 632
العبرتائي 158/ 279/ 359/ 623
عباس القمّي 257
عباس بن أحمد العصمي الدبّي الذهلي 113
عباس بن تركس 159
عباس بن فضل الواسطي 95
عبد الحميد الأول 86
عبد الرحمن البدوي 36
عبد الرحمن المليجي 85
عبد الرحمن بن حاتم الرازي 358
عبد الرحمن بن عيسى 353/ 381/ 396/ 652
عبد الرحمن بن محمد الفارسي 120
عبد الرحمن بن محمد بن سهل 348
عبد السلام 79/ 424/ 569
عبد السميع 130
عبد الصمد البيضاوي 82
عبد الصمد بن موسى 351
عبد العزيز الداركي 175/ 327/ 331
عبد العزيز الدَولابي 234
عبد العزيز السكوني 372
عبد العزيز بن حارث التميمي 115
عبد الغفار القوسي 336
عبد الغني 234/ 266/ 560/ 614
عبد القادر الجزائري 87
عبد القاهر البغدادي الأشعري 76
عبد الكريم بن عبد الواحد الزعفراني 266
عبد اللطيف بن أحمد بن محمد بن هبة الله البغدادي 491
عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب 87
عبد الله الإسكافي 235/ 691
عبد الله البريدي 160
عبد الله البيضاوي 82/ 169/ 331
عبد الله بن أحمد بن زَبر 423
عبد الله بن المعتز المنتصف بالله 342

عبد الله بن خُذيان الفرغاني 394
عبد الله بن سلامة 354
عبد الله بن سَلَمَة بن سلمويهِ 175
عبد الله بن علي بن محمد بن أبي الشوارب 372
عبد الله بن عمرو بن كُريز الأبشمي 91
عبد الله بن محمد بن الخصيب 317
عبد الله بن محمد بن بُريه 466
عبد الله بن محمد بن عمرويه 160
عبد الله بن معاوية الطيّار 238
عبد الله بن مكرم 70/ 234
عبد الله بن ميكال 158
عبد الله بن هلال 97
عبد الله محمد بن علي الخياط المروذي 175
عبد المعين بن طُفيل التميمي 233
عبد الملك بن رامين 258
عبد الواحد بن زياد 62
عبد الواحد بن زيد 103/ 160/ 161/ 459/ 460/ 638/ 672
عبد الودود بن سعيد بن عبد الغني الزاهد 266
عبد الوهاب بن الخليفة الطائع 350
عبداك 102
عبدالكريم بن عبد الصمد 82
عبدِه مرزوق بن ثلاّج 287
عبدوس جشيار 354
عبيد الله بن أزرمرد 99
عبيد الله بن حسن بن يوسف 158
عبيد الله بن زياد 183
عبيد الله بن سليمان بن وهب 65/ 170/ 240
عبيد الله بن عبد الله الطاهري 378
عبيد الله بن عبد الله بن سعيد بن محمد الأزرق 130
عبيد الله بن عبد الله بن طاهر 154
عبيد بن أحمد السلولي 101
عتاب بن عتاب 261
عثمان الروّاسي 278
عجّان الحديد 48
عجيبة البقادرية 79/ 82/ 691
العجيمي 84-87
العربي البكري 101
عروة بن يحيى الدِهقان 279
عروة عفراء 308
عُريب 50/ 89/ 162/ 164/ 242/ 259/ 373/ 391/ 392/ 426/ 428/ 553/ 572/ 577/ 581/ 590/ 603/ 604/ 607/ 611/ 622/ 625/ 639/ 641- 644/ 646-650/ 651/ 653/ 660/ 662/ 668/ 686
عز بن جماعة 82/ 122/ 541
عزاة الميلاء 258
عزيز بن الرجا 79
عزيز عزت 87
العكري 104
عسكر مفلحي 159
عفّت 87
عقيل بن علي البصري 233
علاء بن سعيد بن مخلد 158
علم الدين سنجر الشجاعي 81
علي الأنماطي 73
علي التنوخي 139/ 158/ 342/ 376/ 401
علي الثالث الرضا أبي الحسن الرابع 278
علي الجرجاني المعتزلي 75
علي الرابع الهادي أبي الحسن الخامس 278
علي الرضا 178
علي الزوزاني 76

علي الطرقي 79
علي الغرمي 237
علي المهلبي 99/ 100
علي النعيم 508
علي بن أبان المهلبي الأزدي 63
علي بن أبّان المهلب 153
علي بن إبراهيم البصري الحصري 113/ 508
علي بن أبي الحنكاري 115
علي بن أحمد الراسبي 554
علي بن أحمد بن برذانقه 94
علي بن الحسن الطاطري الكوفي 283
علي بن الحسين الصيقلي 161
علي بن الفرات 298
علي بن المسلمة 51/ 77
علي بن الموفّق 39/ 53
علي بن بشار 234
علي بن جعفر الهمّاني 279
علي بن حسكة 172/ 279/ 622
علي بن حيان بن حرب 96
علي بن خلف بن طناب 158
علي بن عاصم الواسطي 97
علي بن عبد العزيز الدولابي 354
علي بن عبد الله الناشي 233
علي بن عيسى 57/ 96/ 172/ 174/ 188/ 219/ 234/ 236/ 238/ 244/ 245/ 254/ 295/ 298/ 352/ 354/ 367/ 369/ 379-383/ 403/ 419/ 420/ 624/ 643/ 645/ 654/ 671
علي بن عيسى الزنداني 362
علي بن فتح 392
علي بن محمد بن أبي طاهر 55
علي بن محمد بن عيسى 159
علي بن محمد عبد الملك بن أبي الشوارب 372
علي بن مرزبان بن زاديه 152
علي بن مسهر 315
علي بن مهزيار الدورَقي 278
علي بن هنتبة 362
علي بن يقطين 278
علي بن يلبق 351/ 640
علي وفا 484
عماد نسيمي 82
عمر الدلفي 172
عمر بن أبي مخرمة العَدَني 86
عمر بن الخضير الزبيري 79
عمر بن الفرات 278/ 645
عمر بن رفيل الجرجرائي 76/ 563
عمر بن عبد العزيز 180
عمر بن علي بن الخضر القرشي الدمشقي 55
عمر بن واصل 98
عمران بن موسى 167/ 168/ 180/ 241/ 344
عمرو الصفاري 172
عمرو المكي 55/ 62/ 64/ 99/ 109/ 430/ 570/ 585
عمرو بن أمية الدَمْريّ 515
عمرو بن الليث 378
عمرو بن حمز 258
عمرو بن عثمان 55/ 56/ 129/ 133/ 135/ 140
عمرو بن عثمان المكي 55/ 129
عمرو خواجه 45
عمروجاه حسي 48
عموجاه حسين باشا 48
العُمري 525/ 619/ 658

عياض السبتي 78
عيسى القصار الدينوري 122/ 509
عيسى القصّار 483/ 488/ 509/ 667
عيسى المَتطبب 157
عيسى الموسوس 138
عيسى النوشري 378/ 584
عيسى بن أبان 283
عيسى بن فرّخانشاه 380/ 652
عيسى بن مهدي 97
عيسى بن موسى 96/ 588
عيسى بن موسى بن عمران 172
عيسى قصار الدينوري 115
العياشي 84/ 86
العيدروسي الحضرمي 86
عين الدين عبد الله مهرو 82

غ

غازورهِ إلهي 87
غاستوَن موغراس 93
غالب النسطوري 156
غاندي 40/ 93
غُشتاسب 92
غفهري 87
غُكبُري 79
الغزالي 30/ 41/ 74/ 78/ 79/ 86/ 137/ 145/ 146/ 186/ 197/ 317/ 319/ 321/ 324/ 326/ 328/ 384/ 410/ 440/ 496/ 515/ 528/ 558/ 559/ 561/ 573/ 634/ 636/ 637/ 638/ 654/ 658/ 681/ 683
غلام خليل 50/ 62/ 98/ 107/ 110
غوتنر 46/ 47/ 535
غوته 38
غوتيير 23
غوث الهندي 84
غوزّي 38
غوندولف 41

ف

الفاتح 48
الفارابي 210/ 593/ 618
الفارمذي 54
فارس البغدادي 121
فارس الدينوري 75/ 77/ 107/ 123/ 407/ 434/ 667
فانيان 437
فخر الفارسي 665/ 677
الفخر الرازي 138/ 144/ 145/ 580/ 601/ 610
فضل بن شاذان 279
فضل بن عبد المالك بن عبد الله 130
فضل بن عبد الملك 237/ 295/ 610
فضل بن مروان 164
الفضل بن زياد البغدادي 116
فر فون هوغل 37/ 539
فرانسوا – كزافيير 151
فرخانشاه بن إسحق 380
فرعون 114/ 252/ 385/ 466/ 555
فرقد السبخي 102
فرَن 46/ 47
فرهدي 36/ 690
فريد الدين العطار 79/ 87
فريدلاندر 50
فريدون بن فريبوز 482

فلفل 68/ 424/ 427/ 661
ف إيفانوف 36
فؤاد كوبرُلو 46
فداود بن زكا 241
فون كريمر 352
فياض بن الفياض 240
فيروزالفيغ 278/ 618

ق

قاسم الكرخي 158
قاسم بن اللهبيّة 180
قاسم بن دينار 158
قاسم بن وهب 216/ 395/ 579
قاسم دولابي الرازي 130
قاضي عسكر سراج البلقيني 82
قالون 232
قانصوه الغوري 38
قرَتكين 67
القارّ قُنبل 130
القاسم بن عُبيد الله بن وهب 363
القاسم بن هاشم 352
القاغان ألب قتلغ كُلُغ بِلغا 184
القايم العزيز 77
القزويني 50/ 75/ 81/ 94/ 162/ 237/ 268/ 279/ 370/ 390/ 428/ 429/ 430/ 455/ 464/ 478/ 486/ 490/ 492/ 496/ 498/ 515/ 544/ 564/ 566/ 574/ 611/ 679
قطب إشكفري 84
قطب القسطلاني 81
قطب حنفي زاده 82
قطب نيزيري 84
قطيعة أم جعفر / زبيدة 218
قسطاس بن يحيى بن زومعه 241
قسطنطين السابع 407
قسطنطين دقس 405/ 407/ 522/ 533
القُشاشي 84
القشيري 50/ 54/ 77/ 89/ 105/ 120/ 121/ 133/ 169/ 186/ 424/ 490/ 510/ 512/ 541/ 557/ 559/ 562/ 564/ 568/ 570/ 571/ 572/ 573/ 583/ 585/ 587/ 590/ 592/ 594/ 596/ 616/ 637/ 657/ 664/ 665/ 666/ 667/ 668/ 672/ 673/ 676/ 678/ 685/ 687/ 691
القصباني 158
قرغيز بلِغا قاغان 184
قَرلُق طَلس 152
قره شلبي زاده 78/ 85
قره مصطفى 48
القوسي 525
القويري 157
القنّاد 35/ 52/ 65/ 75/ 110/ 111/ 122/ 125/ 143/ 154/ 219/ 408/ 470/ 474/ 477/ 483/ 485/ 486/ 488/ 492/ 504/ 511/ 541/ 547/ 549/ 551/ 574/ 666/ 677
قيس بن ثعلبة 177
قيس بن سعد 258
قيصر بن أرخوز 241

ك

الكازروني 41/ 75/ 374/ 439/ 525/ 667/ 672

الكاشي 144/ 279/ 588/ 596/ 618/ 619/ 622/ 623/ 638/ 663/ 665/ 684
الكرماني 99/ 554/ 563/ 688
ك كارزغاهي 83
كارلايل 41
كامل أكديك 501/ 685
كاوه 172
الكتبي 82/ 120-123/ 397/ 437/ 494/ 557/ 563/ 644/ 268
كُثير الأبتر 284
كُثير عزّة 310
كريم أمولي 82
كريمة الدمشقية 79
كلاباذي 50/ 441
كُليب 334
كمال الدميري 82/ 326
كوكيريل 26
كوين - تشي 185
كويونغ 185
الكيلاني 50/ 79/ 145-147/ 186/ 324/ 386/ 437/ 484/ 510/ 547/ 576/ 598/ 599/ 616/ 637/ 671/ 678
كيغلغ 170/ 243/ 299/ 357/ 359/ 366/ 591
كيموا 241
كينغ - كونغ 185

ل

لا ساليت 42
لالا إسماعيل 48
لاليلي 48/ 567
لامعي 84/ 324/ 496/ 502/ 503
لاندبرغ - بريل 47
لِ تور أندراي 36
لَ ف كلوس 308
لعازر 495/ 531
لمولى الكرنبائي الأهوازي 101
لؤلؤ/ 242
لوثة 73
لوط/ 38/ 39/ 417/ 508/ 528/ 548
لويس غارديت 25/ 36
لويس ماسينيون 23/ 24/ 25/ 26/ 30/ 44/ 508/ 649
ليو تولستوي 454/ 672

م

المأمون 155/ 172/ 174/ 194/ 220/ 226/ 229/ 236/ 239/ 278/ 339/ 351/ 408/ 425/ 517/ 589
ماشاالله 198/ 605
ماري دي فاليه 34
مبارك الطيوري 78
المبرّد 33/ 399/ 405/ 644
متّى القنائي 157
المتنبي 30/ 33/ 134/ 348/ 383/ 549/ 632/ 635/ 653
متيّم البغدادية 259
محاسن التنوخي 76/ 89/ 139/ 164/ 376/ 396/ 408/ 415/ 581
المحاسبي 48/ 50/ 62/ 102/ 107/ 108/ 110/ 133/ 162/ 176/ 233/ 237/ 460/ 554/ 560/ 563/ 593/ 594/ 614/ 665

المحسن بن علي بن الفرات 363
محمد أحمد يوسِل 36
محمد آغا 48
محمد إقبال 36/ 88
محمد أمين الحلاج 87
محمد الأحنف 372
محمد الأمير السنباوي 86
محمد الأول 86
محمد الأول جواد أبي جعفر الثاني 278
محمد البنّاني 36
محمد الشرَجي 86
محمد الصفّار السمرقندي 236
محمد الفاسي 36
محمد القاهر بالله 342
محمد القنائي 154/ 378/ 381/ 648
محمد القوهستاني 387
محمد المولّد 96
محمد اليماني 35
محمد بن إسحق بن كندج 159
محمد بن إبراهيم الفارسي 76
محمد بن أبي الساج 130/ 200
محمد بن أبي القطب النهروالي الحنفي 84
محمد بن أبي النواس الطالقاني 76
محمد بن أبي عون 96
محمد بن أبي محمد الهمذاني 78
محمد بن أحمد 96/ 123/ 124/ 130/ 160/ 169/ 288/ 330/ 331/ 360/ 362/ 373/ 383/ 402/ 424/ 432/ 542/ 557/ 560/ 586/ 607/ 668
محمد بن أحمد التستري 160
محمد بن أحمد الجوزجاني 175
محمد بن أحمد بن حمدان الفرّا 113
محمد بن أحمد بن سهل البرنكاني 160
محمد بن إدريس الشافعي 102
محمد بن إسحق 130/ 159/ 238/ 316/ 345/ 377/ 466
محمد بن إسحاق بن راحَويه 175
محمد بن إسحاق بن كُندج 169
محمد بن أسَيد 160
محمد بن الأصباغ 170
محمد بن الحسين النيسابوري 269
محمد بن القاسم 102/ 177/ 272
محمد بن الواحد الثقفي الشافعي 417
محمد بن باهة الكازيروني 83
محمد بن بشير 278
محمد بن جرير الطبري 102/ 233
محمد بن حسن الشيباني الحنبلي 170
محمد بن حماد الأزدي 160
محمد بن خلف الوكيع الدَبّي 234
محمد بن خلف بن حيّان 373/ 649
محمد بن داود 233/ 244/ 254/ 296/ 299/ 307/ 316/ 319/ 352/ 361/ 381/ 578/ 633
محمد بن راحويه 423
محمد بن رايق 158/ 343/ 369/ 378/ 383
محمد بن رجا 157/ 159
محمد بن زكريا الرازي 66
محمد بن سعيد الكرنبائي 63/ 153
محمد بن سنان الظاهري 278
محمد بن سوار 103
محمد بن صبّاح 233
محمد بن عباس عصمي الدبّي 115
محمد بن عبّاس الشرّادي 86
محمد بن عبد الحميد 67/ 68

محمد بن عبد الرحمن البنجديهي 79
محمد بن عبد الصمد 71/ 378/ 465/ 466/ 476/ 512/ 558
محمد بن عبد الله الفارقي 160
محمد بن عبد الله بن طاهر 122/ 231
محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب 372
محمد بن عبد الواحد الثقفي 330
محمد بن عبدون بن مخلد 244/ 295/ 297
محمد بن عُرمة 172
محمد بن عكاشة الكرماني 161
محمد بن علي 279
محمد بن علي الحضرمي 127
محمد بن علي الساحلي الصوري 493
محمد بن علي القنائي 157/ 244/ 362/ 371/ 380/ 381/ 394/ 397/ 415/ 419/ 434/ 438/ 480/ 520/ 660
محمد بن علي الكتاني 128
محمد بن علي المبرَمان 75
محمد بن علي بن العباس 238
محمد بن علي بن الفتح 269
محمد بن عمر التستري 423
محمد بن عمر السيمَري 235
محمد بن عمرويه الخراساني 378
محمد بن عوف 96
محمد بن عيسى الهاشمي 117
محمد بن قاسم بن السياء 160
محمد بن محمد بن شداد الجُذوعي 96
محمد بن مُفضّل 278
محمد بن منصور البلخي 130
محمد بن مهدي المصري 112
محمد بن موسى بن محمد بن إبراهيم الهاشمي 198
محمد بن ميكال 175
محمد بن نصر مروَزي 161
محمد بن نصير النميري 279/ 622
محمد بن هشام 99/ 160
محمد بن يحيى بن سعيد الكرنبائي 99
محمد بن يزداذ 160
محمد بندر 34/ 89/ 180
محمد عبدو 47
محمد عليش 87
محمد غيسو دِراز 83
محمد لطفي جمعة 36/ 88
محمود الثاني 87/ 552
محمود الغزنوي 259
محمود باشا الأرناؤوطي 87
محمود بن الخليفة 80
محمود بن جامع 259
محمود بن محمد الأبيوَردي 55
محمود شكري الألوسي 35
محمود ميناس أوغلو 83
محمود ورستم باشا 48
المختار 25/ 73/ 217/ 315/ 536
المدايني 67/ 216/ 230/ 253/ 265/ 588
المرتعش 41/ 75/ 111/ 520
المرسي أبو العباس 81
المريدي 84/ 87
مردويج دينور 169
مريم بنت الحسن بن مخلد 240/ 297
المستوفي 496
المسعودي 35/ 55/ 185/ 304/ 330/ 333/ 394/ 477/ 478/ 558/ 592/ 593/ 596/ 616/ 628/ 633/ 640/ 674

المسمعي 158/ 405
مسرور البلخي 65/ 157/ 158
مسعود السجزي 53/ 54/ 542
مشعلة أم المطيع 343
مصطفى الأسكداري 87
مصطفى جواد 23/ 36/ 552/ 553/ 568/ 588/ 603/ 675/ 687/ 692
مصطفى غُلي خان 93
مضر الأسدي 95
المطراقي 78
المطّلب الهاشمي 238/ 425
المطيع 75
المعتضد 57/ 60/ 61/ 65/ 66/ 67/ 110/ 112/ 156/ 157/ 181/ 218/ 220/ 238/ 239/ 240/ 242/ 244/ 246/ 256/ 281/ 294/ 295/ 296/ 298/ 307/ 339/ 345/ 346/ 347/ 363/ 365/ 368/ 374/ 380/ 395/ 405/ 413/ 414/ 451/ 454/ 456/ 518/ 543/ 544/ 549/ 566/ 578/ 579/ 584/ 607/ 608/ 610/ 674/ 684
المعتمد 50/ 60/ 96/ 112/ 159/ 199/ 200/ 242/ 299/ 345/ 422/ 673
المعرّي 30/ 257/ 477/ 494/ 516/ 594/ 621
معاذ بن جبل 258/ 554
معروف الزنجاني 76
معروف الكرخي 102/ 218/ 257/ 689
مُعلّى بن أسد العمي 63
المفرّج 460
المفضل أبي عمرو علي الأنماطي 116
المفيد 473
المقداد 462
المقدسي 34/ 50/ 54/ 75/ 81
المكتفي 169/ 170/ 194/ 200/ 244/ 294/ 295/ 296/ 297/ 298/ 342/ 345/ 346/ 347/ 363/ 374/ 379/ 406/ 580/ 607
مُفضّل بن عمر الجُعفي 278
مفلح 71/ 72/ 99/ 158/ 243/ 346/ 348/ 450/ 464/ 465/ 668/ 686
ملاّ مراد 48
ملة عبد الرحمن 86
ملِكشاه 78
ممشاذ 137/ 175/ 390/ 391/ 421/ 445/ 587/ 667/ 671
منصور الذهلي 75/ 76
منصور اليمان 124/ 272/ 667/ 683/ 684
منصور بن عبد الله الهروي 113
منصور بن عمار 103/ 173/ 307
منصور بن نصر بن حمزة الخزاعي 96
منيف مصطفى أفندي 86
المناوي 89/ 564/ 611/ 621/ 679
مهرشاه سلطان 48
المهاتما 40
المهدي 63/ 64/ 66
مؤمّل بن طالوت 316
مؤنس 71
مؤنس الفحل 68/ 378
مؤنس القشوري 130/ 156/ 240/ 297/ 299/ 363/ 368/ 378/ 405/ 465
مؤنس الورقاني 131
موسى الخاقاني 232
موسى الكاظم 278

موسى بن أبي ذر البيضاوي 93
موسى بن البُغا 243/ 365
موسى بن بغا 158/ 577
موسى بن يحيى بن خالد 180
موسى ختمي 175
ميخائيل توكساراس 407
مير حسين السادات 82
ميكيافيللي 189
ميلاني 427

ن

النادم 79/ 114
نازوك 71/ 378/ 445/ 465/ 467/ 604
ناصر خسرو 150
ناصيف المهلبي 160/ 577
نالينو 202/ 223/ 224/ 631/ 652
نبراس بن دِحيا 89
نبيلة هاشمية 347
نبيهة هانم 87
النباجي 105/ 109/ 855
النبهاني 525
ن توبكو 36
نُجح / 159/ 231/ 242/ 405
نجح الطولوني 159/ 243
النجدي 50
نسيمي 83
نِفسُغلو 516
نقولا الأول 533
نزار الدبّي 359
نزار بن محمد الدبي 159/ 378
النصرآباذي 46/ 75/ 76/ 308/ 322/ 331/ 436/ 442/ 443/ 445/ 446/ 480/ 503/ 515/ 519/ 529/ 530/ 666/ 667/ 671
نصر الطاووسي 86
نصر الطحاوي 112
نصر القشوري 57/ 66/ 67/ 74/ 156/ 158/ 160
نصر المنبجي 81
نصر بن إبراهيم المقدسي 52
نصر بن صبّاح البلخي 177/ 237/ 619
نصر بن هرمز السمرقندي 241
نصرت شاه 83/ 84
نصير الطوسي 78/ 81
نظام الدين عبد الملك المراغي 82
النظّام 30/ 33/ 134/ 192/ 210/ 400/ 681
نَكباي 530
نهرير 169
النهاوندي 120
النهرجوري 120
نور الله الششتري 85
نور سَلاهلي المطراقي 84
نور كسرقي 145
نوري بن البغوي 110
نوري عثمانية 48
النوري 52/ 65/ 108/ 110
النيرماني 71/ 158/ 243/ 367
النيرَمني 450

هـ

هارون بن إسحق 295
هارون بن عمران 249/ 428/ 662
هارون بن غريب 243/ 340/ 345/ 364/ 451

هارون بن محمد بن إسحق بن موسى بن عيسى 130
هالة أفندي 48
هبة الله بن المنصوري 79
هـ بوين 352/ 403
الهجويري 60/ 108/ 109/ 137/ 140/ 188/ 484/ 505/ 530/ 541/ 555/ 558/ 564/ 565/ 567/ 572/ 573/ 575/ 597/ 602/ 615/ 638/ 687
الهربد 139
هرمز 62/ 81/ 159/ 217/ 241/ 649
الهروي 54/ 60/ 78/ 89/ 113
هـ كوربين 36
هـ. ريتر 36/ 582
هُشَيم السلمي الواسطي 95
هلال الصبابي 381
هلال بن بدر 363/ 370/ 670
هورتِن 23
هويل 50
هنري هوفلين 37
هنري لآوست 25/ 26
الهندوشاهي 181
هيثم بن معاوية الخراساني 218
هيربلوت 132/ 491/ 591/ 658
هيغل 42
هيكل الهاشمي 73/ 517

و

الواثقي 159/ 378
الواجد 59
الوتري 84
الوجيهي 75/ 120/ 121/ 122/ 123/ 564
الوضّاح 217/ 518
الوطواط/ 124/ 476/ 566/ 633
الوكيع محمد بن خلف الدَبّي 405
و لوث 199
ورقة بن محمد بن ورقة 131
وصيف الساجي 96/ 158/ 172
وقفيّ ولي الدين جار الله 48
ولي الدين 48
وهبان الواسطي 95
ويتّك 531
ويسترمارك 38

ي

ياقوت 50/ 89/ 99/ 122/ 158/ 177/ 201/ 231/ 317/ 343/ 366/ 367/ 378/ 379/ 383/ 389/ 403/ 462/ 470/ 518/ 519/ 520/ 546/ 551/ 553/ 560/ 564/ 566/ 577/ 580/ 584/ 589/ 592/ 599/ 602/ 603/ 607/ 608/ 622/ 623/ 626/ 633/ 643/ 644/ 645/ 646/ 648/ 649/ 650/ 651/ 653/ 654/ 656/ 661/ 663/ 667/ 669/ 677/ 682/ 687/ 690
يانس 156/ 242/ 243/ 295/ 658
الليث الفهمي 102
يحيى أفندي 48
يحيى الذُهلي 175
يحيى بن إبراهيم المالكي 361
يحيى بن آدم الصلحي 95
يحيى بن أكثم 372
يحيى بن زكريا بن أحمد 347

يحيى بن سعيد 99/ 233/ 650
يحيى بن عمران بن طلحة 172
يحيى بن محمد الذهلي 175
يحيى بن معاذ الرازي 103
يحيى بن معين 454
يحيى بن هارون 97
يحيى أبو الحسن بن زكريا بن يحيى بن شيرزاد 347
يرجوخ 157
يزدجرد الكسروي 480
يزيد المقدّسي 250
يزيد بن عون العِبادي 219
يُسَيْل 241
يعقوب بن ليث 98/ 99/ 104/ 553
يعقوب بن ليث بن إسحاق 200
ينِشِهِرلي عوني 87
يني جامع 48
يوحنا بن عيسى 241
يوحنا رادكس 740
يوسف أبو أحمد بن محمد بن البريدي 158
يوسف الرامي 495
يوسف القواص 104
يوسف الهمذاني 79/ 179/ 186/ 324/ 634
يوسف بن أبي الساج 70/ 200
يوسف بن الحسين الرازي 110/ 488
يوسف بن فنحاس 249/ 662
يوسف بن موسى قطان الكوفي 116
يوسف بن يعقوب 95/ 129/ 159/ 323
يوسف بن يعقوب الأزدي 372
يوسف بن يعقوب حمادي الأزدي 160
يومطوب 241
يونس بن عبد الأعلى 105
يونس بن عبد الرحيم 278

ثبت جغرافي

أ

أبرقوح 92
أبو قبيس 64/ 129/ 135/ 454
أتجه 31/ 85/ 177/ 693
إذَج 649
أرّجان 103
أستان شاذ هرمز 217
أستان علي 721
إسرائيل 36/ 212/ 248/ 355/ 361/ 467/ 482/ 495/ 569/ 579/ 619/ 624
أُش 179/ 187
أصبهان 64/ 84/ 85/ 97/ 104/ 172
إصطخر 91/ 92/ 187/ 438/ 528/ 551/ 624
أصفهان 59/ 91/ 92/ 105/ 170
إصفيجاب 65/ 151/ 152/ 174/ 179/ 183/ 185/ 186/ 586/ 692
أُصيفان 180
أغرا./ 85
أفسوس 24/ 533
إفشين أشروسنه 152/ 186
ألمانيا 151
اسفيجاب 179
استنبول (إغريقَبو)/ 68
الأحساء 131/ 140/ 150/ 188/ 575/ 576
الإديقوت 184/ 185
الأردن 308
الأزهر 47/ 85

أنطاكية 297/ 348/ 560/ 651/ 654/ 687
أنقرة 35/ 36
الأهواز 56/ 61/ 62/ 64/ 65/ 68/ 94/ 95/ 98/ 99/ 103/ 106/ 109/ 124/ 127/ 149-159/ 161-165/ 167/ 168/ 171/ 177-179/ 188/ 198/ 201/ 220/ 229/ 231/ 234/ 235/ 246/ 247-250/ 255/ 260/ 261/ 283/ 289/ 291/ 295/ 311/ 336/ 348/ 352/ 359/ 361/ 362/ 366/ 367/ 373/ 376/ 380/ 398/ 400-405/ 415/ 428/ 429/ 462/ 543/ 565/ 577/ 579/ 580/ 582/ 590/ 649/ 662
أويلكان سومطرة 85
الأوزبك 83
أيدين 84
إيران 61/ 69/ 172/ 578
إيله 183/ 592
إيلاق 183

ب

بئر زمزم 416/ 671
باب أزَج 219
باب الأنبار 218
باب الطاق 216/ 219/ 220/ 229/ 230/ 518/ 525/ 527/ 602/ 604/ 688
باب بصرى 218
باب حرب 218/ 219/ 220
باب شام 218
باب شعير 217/ 602
باب شمّاسية 218
باب قطربل 219/ 220
باب محوّل 68/ 104/ 218
بابل 192/ 241/ 334
باجانغ 83
باذبون 95
باروِس سومطرة 85
باريس 24/ 37/ 46/ 47/ 87/ 88/ 115/ 122/ 199/ 202/ 217/ 222/ 226-228/ 247/ 253/ 320/ 403/ 404/ 427/ 456/ 463/ 496/ 502/ 510/ 511/ 527/ 535/ 536/ 539/ 541/ 542/ 550/ 552/ 553/ 556/ 559/ 560/ 561/ 563/ 564/ 566-568/ 572/ 574/ 576/ 577/ 583-586/ 588/ 589/ 591/ 593/ 595/ 601/ 603-606/ 608/ 614/ 620/ 623/ 624/ 626/ 627/ 629/ 632/ 635/ 641/ 642-647/ 651/ 653/ 655/ 656/ 658/ 660-662/ 664/ 667-669/ 673/ 675/ 678/ 682-684/ 689/ 690/ 692
بازاكليك مُرتُق 185
باميان 32
البانيجورِد 174
بايزيد 48
بايكَند 183
بحر جند 183/ 186
بحيرة إسيكول 185
بخارى 75/ 76/ 95/ 179/ 183/ 187/ 240
البحرين 64/ 197/ 237/ 590

البصرة 32/ 33/ 55/ 56/ 64-61/ 69/
75/ 76/ 91/ 105-94/ 109/ 110/
112/ 118/ 124/ 131/ 139/ 140/
153/ 154/ 159/ 163/ 164/ 167-
169/ 183/ 192/ 193/ 200/ 201/
205/ 217/ 229/ 234/ 243/ 249/
250/ 251/ 256/ 258/ 283/ 286/
287/ 289/ 295/ 304/ 307/ 336/
351/ 352/ 358/ 362/ 372/ 373/
374/ 400/ 405/ 414/ 416/ 422/
423/ 424/ 428/ 430/ 453/ 454/
459/ 460/ 543/ 550/ 553/ 576/
577/ 578/ 580/ 588/ 589/ 604/
606/ 614/ 622/ 624/ 630/ 647/
649/ 650/ 657/ 665/ 672
البقيع 274
بَدجانج 517
بركول 185/ 592
برلين 49/ 391/ 585/ 644/ 685/ 688/ 692
بطنه 48
بغداد 24/ 26/ 36-29/ 41/ 48/ 51/
52/ 55/ 56/ 61/ 62/ 71-65/
81-73/ 88-83/ 92/ 97-94/ 99/
107-100/ 114-109/ 116/ 117/
125-120/ 133-129/ 136/ 138/
142-140/ 160-149/ 164/ 167/
169/ 176-172/ 183/ 184/ 188/
190/ 193/ 194/ 199-197/ 202-
207/ 241-215/ 243/ 250-246/
259-252/ 261/ 265-263/ 268/
276/ 277/ 281/ 288-284/ 291/
299-294/ 301/ 304/ 306/ 307/
325/ 327/ 330/ 332/ 336/ 344/
348/ 350/ 351/ 360-354/ 363-
369/ 377-372/ 381-383/ 389/
392/ 394/ 395/ 399-397/ 402-
405/ 408/ 410/ 414/ 417-415/
420/ 426-422/ 430/ 431/ 432/
434/ 439/ 446-444/ 448/ 449/
451/ 452/ 454/ 457/ 465/ 472/
474/ 475/ 482-479/ 490-488/
494/ 497/ 500/ 501/ 510/ 513-
519/ 522/ 531-525/ 533/ 540-
542/ 544/ 548/ 549/ 551/ 554/
558/ 565/ 570/ 572/ 577/ 580/
582/ 583/ 584/ 588/ 605-602/
607/ 613-610/ 615/ 616/ 619/
626/ 635/ 637/ 638/ 640/ 643/
647/ 649/ 655/ 658/ 668/ 670/
673/ 682/ 688/ 689/ 691/ 692
البلاشرن 532/ 533
البلخ 64/ 65/ 79/ 80/ 151/ 152/
173/ 174/ 176/ 177/ 180/ 183/
186/ 252/ 506/ 527/ 577/ 585/
586/ 588/ 592/ 692/ 673
بلاد الشرك 179
بلغار 150/ 642
بلوك 92
بمباديثا 241
البندقية 203/ 225
البنغال 83/ 85/ 89/ 180/ 516/ 517/
522
بنكيبور 48
بِهار 82

بورسا 24/ 86
البيش بلِق 183
بيتروردن 86
البيضاء 32/ 59/ 61/ 64/ 68/ 80/ 88/ 91-94/ 98/ 123/ 127/ 138/ 178/ 238/ 244/ 368/ 394/ 459/ 528/ 550/ 551/ 552/ 567/ 667
بيروت 47/ 50/ 621/ 678/ 690

ت

تاي - يوان 185
تبريز 82/ 387/ 551/ 552
تحيثه 99
تربة السيدة 219
ترك الشاد 183
تركستان 56/ 61/ 75/ 79/ 124/ 176
تركيًا 30
التركستان 32/ 65/ 183/ 240/ 334/ 516/ 575/ 590/ 592
التيهاء 131
ترمذ 186/ 586
تستر 55/ 56/ 62/ 64/ 65/ 75/ 93/ 94/ 96-99/ 101/ 104/ 125/ 138/ 149/ 153/ 156/ 157/ 166/ 184/ 218/ 248/ 249/ 256/ 260/ 261/ 295/ 349/ 414/ 649
تَسَفت السفلى 86
تشانغ - نغان 184
تفريش 81
تُقنَق 185
تكرور 84
تل فخار 95
تل مليان 93
تَلاسغون 185
تمبك تو 84
توثا 218
تَوغاش 183
توينهوانغ 184
تويوق كهف 185
التيبت 183

ث

الثغور 65/ 102

ج

جازير 217
جاوه 83/ 86/ 516/ 517
جبال طوروس 240
جدة 32/ 106/ 343/ 350/ 590/ 690
الجزائر 279/ 539/ 565/ 675/ 685
الجزيرة العربية 206/ 309
جغبوب 87
جُنبلة 95
جنديسابور 156/ 159/ 649
جهانجهير 85
جَوازر 95
جوزجان 35/ 64
جوَيم 91
جيحون 173
جيري 517
جَيّ 172

ح

حديقة التاج 82
حلاجه منصور زوقاغي شارع 89

حلب 36/ 48/ 75/ 80/ 82/ 83/ 86/ 88/ 174/ 225/ 287/ 340/ 368/ 437/ 516
حي التستريين 65/ 256/ 261
حي العتابين 125
حي سيهان 100
الحبش بركة 358
الحربيّة حي 488
الحلة 131/ 367/ 432

خ

خان الجبانة 256
ختاي 183
خُجنده 484
الخَزر 150
الخَلج 64/ 151/ 178
الخُلد قصر 218
الخُم غدير 274
خراسان 34/ 56/ 64/ 65/ 71/ 74/ 76/ 77/ 101/ 102/ 169/ 183
خمس الأزديين 100
خمس الخُريبة 100
خوزستان 56/ 94/ 201

د

داكا 85
دبيل 236
دجلة 71/ 217-220/ 230/ 256/ 265/ 350/ 380/ 396/ 463/ 466/ 467/ 476/ 477/ 494/ 510/ 515/ 516/ 522/ 526/ 546/ 548/ 614/ 676/ 688/ 690
دحي – نو 186
درب العون 219
دز نِشناك دراسفيد قلعة 92
دَستِمايسان 379
دشقنديدي 482/ 677
دلهي 24/ 82/ 84/ 85/ 154/ 155/ 522/ 525/ 530
دِماك 517
دمشق 34/ 43/ 48/ 50/ 60/ 81/ 82/ 84/ 87/ 89/ 107/ 111/ 174/ 235/ 251/ 297-299/ 347/ 362/ 372/ 377/ 423/ 511/ 528/ 543- 545/ 559/ 561/ 564/ 566/ 609/ 611/ 612/ 623/ 651/ 662/ 663/ 680/ 686
دمياط/ 81/ 673
دوراق 649
الدُلف 152/ 170
الدويلة الكركوتكية 180
الديبُل 179
الديلم 64/ 95/ 152/ 170/ 171/ 173/ 174/ 176/ 177/ 201/ 223/ 225/ 239/ 240/ 243/ 296/ 344/ 357/ 366/ 417/ 448/ 451/ 452/ 579/ 588/ 602/ 619
ديالمة إشكَفِر 69
دير العاقول 99
دير حِزقال 95
دير قناء 65/ 96/ 156/ 244/ 352/ 353/ 413/ 643
ديري 64/ 68/ 171/ 414
ديهاوند 73/ 172
ديمَك جاوه 83

دينور 60/ 120/ 169/ 178/ 236/ 344/ 421/ 572/ 647/ 648/ 667/ 670/ 671

ذ

ذَهولكه 179

ر

راذان./ 217
رام هرمز 159/ 649
رباط الجنيد 218
رحبة يعقوب 445
رُستاق 217
الرا 180
الرباط/ 36/ 54/ 80/ 102/ 107
الرحبة 376
الرصافة 113/ 218/ 229/ 235/ 238/ 325/ 350/ 351/ 352/ 377
الرُفَي 217
الرملة 75/ 102/ 121/ 122/ 131/ 423/ 430/ 530/ 564/ 576/ 665
رَوسياج 217
روما 47/ 48/ 531/ 594/ 606
الري 52/ 66/ 69/ 71/ 72/ 75/ 152/ 158/ 170/ 174/ 200/ 237/ 251/ 295/ 296/ 297/ 344/ 358/ 361/ 366/ 367/ 417/ 450/ 451/ 465/ 580/ 602/ 608/ 646/ 670
الرياض 87

ز

زُبارا 366
زبيد 80/ 86/ 135
زغل 158
زمّ الباذنجان 92
زَنْدُوَرد 95
الزوزانية 113/ 115
الزياديين 100
زينبيّة 63

س

الساجي 96/ 104/ 158/ 172/ 233/ 296/ 344/ 626
الساماني 66/ 70/ 152/ 170/ 175/ 177/ 241/ 366/ 378/ 417/ 451/ 452/ 470/ 580/ 583/ 692
السامراء 67/ 112/ 183/ 278/ 281/ 358/ 361/ 373/ 454/ 528
سارقرمقه 96
سبأ/ 309/ 549/ 625
سبتة 78
سجستان 56/ 64
سدوم 39/ 547/ 548/ 687
سرّس - منديل 649
سكتاري 86
سليمانيّة 63
سمرقند 136/ 178/ 179/ 184/ 187/ 236
سُميرم 92
سوس 64/ 68/ 92/ 99/ 124/ 159/ 171/ 373/ 390/ 400/ 402/ 403/ 582/ 649/ 657/ 687
السند 82/ 150/ 180/ 576/ 649
السونايا 217
سُونَرغُون 83
سيتي جِنار 517

سيفاس 80
سَيمور 179
سيين 216

ش

شارسواره 522
شاغنيان 183
الشاذياخ 174
الشتات 187
الشُنيزية 102-100/ 520
شاهزاده 87
شهرستان 92/ 174
شيتاغونغ 83/ 522
شيذلة 78/ 115/ 331/ 667
شيراز 54/ 61/ 73/ 75/ 80/ 82-84/ 91-94/ 124/ 173/ 251/ 294/ 330/ 347/ 379/ 382/ 430/ 432/ 453/ 523/ 530/ 542/ 549/ 565/ 585/ 691
شيروان 482

ص

صافيّة 243
صُغد 183
صفّين 101/ 332/ 421/ 603
الصين 184/ 185/ 221

ط

الطائف 130/ 309/ 594
طالقان 64/ 125/ 151/ 152/ 170/ 171/ 174/ 176-180/ 186/ 197/ 207/ 272/ 307/ 434/ 474/ 493/ 526/ 576/ 587-589/ 592/ 597/ 602/ 612/ 674/ 692
طخارى 183
طرسوس 60/ 117/ 166/ 235/ 241/ 298/ 349/ 423/ 558/ 582/ 587/ 642
طُرفان 65
طسوج باذُرايا 217
طسوج بُزُرغسابور 217
طسوج عنبر 217
طسوج قطربّل 217
طسوج كلواذى 217
طسوج مسكين 217
طسوج نهر بوق 217
طسوج نهر بين 217
طَشكُريان 181
طهران 48/ 49/ 86/ 93/ 170/ 585
الطور 55/ 61/ 92/ 262/ 265/ 435/ 521/ 618
طوس 78/ 79/ 174/ 180/ 569

ع

العتّابين حي 256
العراق 77/ 105
العِلج 99
عرفة 39/ 132/ 211-213/ 449/ 454/ 460/ 531/ 556/ 600/ 602/ 676
عسكر مكرم 159/ 164/ 178/ 195/ 649
عقرقوف 366
عُمان 61/ 424/ 427/ 661

غ

غازِرغاه 77
غازِغة 32

غاون سُره 241
غُجراة 179
غرمقاسان 173/ 585
غوغير 50
غولبرغه 83
الغُزّ 186
الغنذارة 180

ف

فاراب 183
فارس 34/ 48/ 56/ 61/ 64/ 72/ 75-77/ 91-94/ 111/ 116/ 120/ 121/ 123/ 124/ 128/ 146/ 151/ 162/ 179/ 183/ 186/ 216/ 234/ 240/ 245/ 246/ 250/ 262/ 263/ 279/ 297/ 352/ 357/ 362/ 363/ 364/ 367/ 368/ 373/ 394/ 400/ 402/ 405/ 407/ 434/ 472/ 474/ 480/ 484/ 487/ 488/ 496/ 501/ 502/ 514/ 520/ 526/ 542/ 547/ 550-552/ 559/ 567/ 576/ 584/ 613/ 626/ 628/ 642/ 655/ 660/ 661/ 664/ 667/ 677/ 680/ 689/ 691/ 692
فاروث 95
فاس 24/ 36/ 84/ 86/ 221/ 222/ 225/ 227/ 251/ 605
الفجاله 48
فرديبور 522
فرغانة 179/ 183
الفرات 68/ 72/ 217/ 376
فرنسا 25/ 51/ 223/ 246/ 247/ 536/ 539/ 551/ 573/ 606/ 618/ 661
الفسطاط/ 105/ 251/ 603
فسا 80
الفلاندر 172
فلسطين 677
فلورنسه 216
فم الصلح 95
الفِنّي 84

ق

القاهرة 24/ 30/ 32/ 35/ 36/ 44/ 47-50/ 67/ 70/ 72/ 74/ 81/ 82/ 84-89/ 96/ 116/ 121/ 122/ 130/ 225/ 227-229/ 232/ 234/ 244/ 251/ 317/ 327/ 336/ 357/ 358/ 360/ 363/ 369/ 383/ 394/ 423/ 424/ 426/ 430/ 454/ 472/ 478/ 479/ 494/ 503/ 505/ 516/ 530/ 536/ 540/ 541/ 544/ 548/ 551/ 554/ 555/ 560/ 567/ 568/ 571/ 595/ 606/ 609/ 611/ 629/ 631/ 632/ 633/ 636/ 639/ 645/ 650/ 651/ 654/ 655/ 663/ 667/ 669/ 671/ 673/ 675/ 678/ 687/ 688/ 693
قاغان 183/ 184/ 334
القحطبة سوق 263
القدس 32/ 43/ 47/ 60/ 61/ 120/ 187/ 236/ 334/ 349/ 495/ 530/ 532/ 577/ 618/ 628/ 671
القرار 74/ 219
القرار قصر 218
القرامطة 40/ 70/ 74/ 109/ 131/ 150/

170 /190 /195 /197 /201 /239/
240 /241 /271 /286 /289/ -296
299 /306 /307 /344 /347-349/
354 /356 /364 /366 /368 /375/
403 /404 /406 /414 /416 /427/
435 /448 /454 /457 /461 /462/
480 /489 /527 /562 /575 /577/
590 /638 /655 /664 /670
القرلُق 185/ 591
القسطنطينية 48/ 187/ 221/ 396/ 407/
475 /476 /500 /501 /522 /533
قذَق 359
قرطبة 78/ 80/ 221/ 225/ 448/ 462/
483 /524 /673 /680
قرقب 62/ 96
قرقوب 95
قرلق البيغو 183
قزوين 176/ 177/ 240/ 417/ 576/ 582
قسّين 194
قسطمونه 83
قشغار 185/ 186
قصر الأخيضر 131/ 576
قُصّين 97
قُطفتا 217
قطيعة الربيع 216/ 218/ 229/ 230
قلعة الترك 219
قلعة جبار غجرات 84
قلعة قُهَندِز 174
قُم 171/ 172/ 289/ 290/ 361/ 368/
400
قنْبَيه 179
قنديل 180
قندهار 32
قَندهار 181
قنطرة برَدان 445
قُهاب 172
قوشو 183/ 543
قونية 80
قوهستان 64/ 583
قيزيل 83

ك

كاشغار 183
كام فيروز 92
كامبردج 50/ 692
كانتشيو 185
كانسو 184/ 185/ 593
كربلاء 36/ 274/ 350/ 495/ 513/ 623/
647/ 684
كرج 170/ 172
كرمان 64/ 151/ 173/ 178/ 357/ 552
كرمنشاه 169
كرميان 82
كرنباء 62/ 63/ 65/ 153
كِروان 186
الكرخ 92/ 217-219/ 229/ 230/ 249/
256/ 288/ 307/ 330/ 374/ 423/
426/ 558/ 603/ 619/ 649/ 662/
683/ 691
الكرله 92
كشكر 95
كشمي 24/ 180
كشمير 32/ 65/ 179/ 180/ 181/ 182/
589

كلتي ماه 376
كلكتا 50
الكوفة 60/ 65/ 74/ 95/ 102/ 103/ 131/ 137/ 150/ 155/ 157/ 169/ 172/ 192/ 193/ 195/ 197/ 201/ 229/ 234/ 238/ 239/ 240/ 250/ 251/ 257/ 273/ 274/ 276/ 279/ 282/ 293/ 296/ 307/ 366/ 367/ 373/ 375/ 376/ 414/ 416/ 423/ 467/ 547/ 572/ 576/ 582/ 594/ 617/ 622/ 624/ 631
كوت العمارة 32
كور الأهواز 404
كور دجلة 362
كوشو65/ 184/ 185/ 187/ 334/ 591/ 592
كومبين 525
كيش 183

ل

اللاذقية 83
لاليش 34/ 97
لاهور 24/ 36/ 85/ 88/ 259/ 687
لُكّام 102/ 563
لندن 47/ 278/ 439/ 455/ 464/ 472/ 478/ 492/ 493/ 507/ 542/ 544/ 610/ 639/ 644/ 679/ 685/ 686/ 690
لو – يانغ 184
لورستان 92
لياو 185
ليبزيغ 47
ليون 26/ 533/ 539
ليد 47/ 49/ 637/ 640/ 682/ 683/ 685

م

مآب 221
ما وراء النهر 56/ 64/ 183
ماتارام 83/ 517
ماذَرايه 95
ماسَبَذان 359
ماصين 56/ 65/ 124/ 181/ 183/ 187/ 591
ماليزيا 232
مايين 92/ 94
محمد بندر 34/ 89
مدراس 87/ 89/ 180/ 182/ 590
مدن الجبال 169
مدن الدُلفيين 172
المدائن 35/ 95/ 96/ 154/ 160/ 184/ 198/ 218/ 310/ 333/ 334/ 335/ 577/ 578/ 591
المدينة 26/ 30/ 38/ 46/ 62/ 63/ 64/ 66/ 78/ 92/ 95/ 130/ 131/ 170/ 172/ 174/ 178/ 182/ 187/ 195/ 216-218/ 226/ 227/ 244/ 250/ 256/ 258/ 260/ 261/ 274/ 302/ 307/ 308/ 330/ 333/ 351/ 368/ 37.3/ 412/ 453/ 454/ 460/ 480/ 497/ 508/ 525/ 528/ 531/ 649/ 684/ 687/ 692
المدينة المستديرة 217/ 218/ 229/ 256/ 261
المدينة المنورة 130/ 302

المغرب 135/ 232/ 298/ 353/ 359/ 360/ 364/ 380/ 448/ 450/ 453/ 466/ 546/ 588/ 649
605
مِربَد 100
مرجانيّة 48
مُرغاب نهر 176
مرفأ القديس نقولا 217
مِركي 186
مروالروذ 64/ 178/ 587/ 588
مصر 69/ 84/ 85/ 111/ 112/ 232
مقابر قريش 219/ 456/ 603/ 604/ 612
مكة 32/ 39/ 43/ 56/ 61/ 63/ 64/ 66/ 74/ 76/ 80/ 81/ 82/ 84/ 85/ 95/ 100/ 103/ 104/ 105/ 106/ 109-111/ 113/ 128-136/ 150/ 153/ 162/ 163/ 181/ 183/ 189/ 205/ 211/ 212/ 215/ 232/ 234/ 240/ 243/ 244/ 250/ 253-255/ 259/ 261/ 295/ 297/ 299/ 306/ 326/ 332/ 349/ 352/ 353/ 363/ 364/ 374/ 414/ 416/ 423/ 425/ 426/ 431/ 432/ 449/ 451/ 452/ 453/ 461/ 475/ 492/ 519/ 520/ 529/ 531/ 563/ 569/ 571/ 577/ 586/ 590/ 599/ 600/ 603/ 610/ 611/ 635/ 645/ 668/ 670/ 671
ملتان 150/ 179/ 180/ 589
المليغ 184/ 186
مَندَل 179
مَنيشاق 174
المنصور 52/ 75/ 77/ 97/ 112/ 142/ 180/ 198/ 216/ 217/ 238/ 256/ 258/ 259/ 266/ 267/ 325/ 372/
المنصورة 65/ 151/ 179/ 180/ 576/ 649
مهوزة 241
الموصل 34/ 79/ 89/ 201/ 217/ 246/ 248/ 249/ 261/ 285/ 286/ 299/ 340/ 364/ 367/ 368/ 382/ 416/ 439/ 474/ 507/ 511/ 612/ 686/
690
موربهانج 84
ميافارِقين 77
مَيج بندر 522
ميونخ 362

ن

نجد 87/ 117/ 127/ 130/ 131/ 134/ 163/ 171/ 185/ 186/ 188/ 190/ 196/ 206/ 248/ 274/ 283/ 318/ 340/ 370/ 390/ 394/ 397/ 398/ 439/ 459/ 462/ 470/ 472/ 475/ 486/ 487/ 505/ 508/ 525/ 526/ 566/ 586/ 609/ 615/ 687
نجران 62/ 66/ 273/ 333/ 463/ 608/
684
نصرباذ 174
نفيكاث 186
النطرون 63
نمروز 151
نهاوند 60/ 107
النهرابان 95/ 96
نهر الطيرة 62/ 649
نهر الكور 92
نهر جيحون 183

نهر سابوس 95
نهر عيسى 217
نهر كيرى 649
نواخالي 83
النيل 127/ 358/ 516/ 568
نَيريز 92
نيشابور 32/ 54/ 69/ 76/ 77/ 79/ 103/ 115/ 152/ 170/ 174-177/ 216/ 236/ 344/ 417/ 426/ 430/ 451/ 452/ 471/ 487/ 519/ 530/ 542/ 564/ 569/ 580/ 583/ 586/ 635/ 667/ 690/ 692

هـ

هامبورغ 48
الهبير 40/ 104/ 109
هُجر 81
هرُج 179
هَراة 24/ 32/ 77/ 82/ 83/ 88/ 113/ 115/ 131/ 173/ 176/ 236/ 566/ 583/ 587
الهند 32/ 56/ 60/ 61/ 65/ 124/ 151/ 174/ 179-182/ 221/ 225/ 246/ 247/ 309/ 387/ 424/ 522/ 582/ 590/ 601/ 616/ 661
هيت 348/ 376/ 615

و

وادي القرى 308/ 316
وادي الهندوس 179
واسط/ 32/ 62/ 64/ 68/ 93-98/ 125/ 136/ 171/ 201/ 229/ 244/ 249/ 285/ 287/ 340/ 343/ 347/ 348/ 353/ 358/ 362/ 364/ 381/ 401-403/ 417/ 420/ 436/ 523/ 552/ 553/ 566/ 582/ 622/ 623/ 646/ 668/ 669
واشغِرد 186
وايهند 181
الويل 39/ 480

ي

يَركِند 181
يزدية 78
يَسا 79
يَسى 179
اليمامة 64/ 307/ 576/ 590
اليمن 81/ 111/ 240/ 308/ 309/ 571/ 678
يوش 179

ثبت الكتب

أ

الإجازة في ترجمة الحلاج 82
الإجازة في فهرسة العياشي 86
الإحاطة والفرقان 282/ 290
أحكام المعاصرين 89
إحياء 26/ 36/ 49/ 78/ 137/ 150/ 209/ 216/ 218/ 226/ 229/ 234/ 236/ 285/ 288/ 302/ 323/ 340/ 361/ 409/ 415/ 437/ 440/ 449/ 467/ 484/ 492/ 558/ 573/ 585/ 594/ 629/ 638/ 654
أخبار الحلاج 23/ 25/ 34/ 36/ 46/ 48/ 78/ 84/ 89/ 93/ 109/ 121/ 142/ 216/ 326/ 472/ 473/ 484/ 490/ 493/ 497/ 500/ 504/ 511/ 529/ 537/ 540/ 545/ 564/ 574/ 592/ 593/ 637/ 679
أخبار الزنج 99
الإخلاص 40/ 162/ 458/ 460/ 600
الإخبار 125/ 128/ 133/ 143/ 166/ 261/ 326/ 408/ 439/ 472-475/ 479/ 480/ 482/ 488/ 496/ 505/ 509/ 512/ 522/ 525/ 529/ 530/ 544/ 545/ 548/ 560/ 576/ 635/ 648/ 675/ 685
إخوان الصفا 113/ 189/ 554/ 567/ 617/ 629/ 666/ 671/ 692

آداب المفتقر إلى الله 107
الأغاني 48/ 99/ 100/ 378
أعمال القلوب 234
الاستقامة 50
الألوهية 69/ 107/ 108/ 255/ 397/ 407/ 412/ 685
آلام إنجيلية 473
أم الكتاب 105/ 404/ 545/ 596/ 597/ 618/ 665/ 666/ 676
أوبرا مينورا مجموعة مقالات 47
الأوراق 89/ 246/ 247/ 288/ 393/ 396/ 403/ 404/ 434/ 551/ 589/ 593/ 608/ 645/ 660
الانتصار 77/ 82
الإنجيل 181/ 474/ 498/ 529/ 581/ 615/ 625

ب

بداية حال الحلاج ونهايته/ مخطوطة 46
برينستون/ لائحة 47
البستان 508
بهجة الأسرار 49/ 561
بيروت لائحة 47

ت

التاريخ الطبيعي 156
التاريخ 415
تاريخ أصبهان 104/ 551/ 585
تاريخ الأدب العربي 45
تاريخ الاصطلاحات الصوفية الإسلامية 47
تاريخ التصوف الإسلامي 82
تاريخ السلمي 116/ 120/ 445/ 505/ 570
تاريخ الصوفية 46/ 527/ 589/ 657
تاريخ القديسين النصارى 428
تاريخ بغداد 52/ 77/ 395/ 397/ 526/ 540/ 649
تاريخ دمشق 511/ 561
تاريخ غُزيده 496
تاريخ واسط/ 95
تاريخ الإسلام 54
تبصرة 49
تجارب الأمم بعد عشرين عامًا 395
التجليات 80/ 404
تراجم الأولياء 137
تفسير الأحلام 524
تذكرة الأولياء 79/ 407/ 484/ 502/ 516/ 572
تذكرة العطار 41/ 83/ 88/ 565/ 590/ 601
التكليف 285
ترجمة السيرة 52
تسلية أهل المصائب 505
تلبيس إبليس 488
تمهيدات 524
التنبيه 415
التنبيه والإشراف 49
التوحيد 42/ 107/ 137/ 262/ 283/ 284/ 319/ 322/ 335/ 439/ 440/ 441/ 461/ 561/ 613/ 621/ 638/ 664/ 676/ 681

ث

ثورة في جهنم 87

ج

جاويدان نامه 88
جغرافية فارس 394
جمع الجمع 83
الجِنيزة مخطوطات 487
الجواهر الخمسة 84

ح

الحاوي 195
حركت 88
حكاية الحلاج 81/ 500
حنين إلى الوطن 348
حياة الحلاج من منظور عبر تاريخي 46

خ

الخطيب 112

د

داسيتانه منصور 82
الدفاع الأدبي 473
الدراسة الدينية على سانت كاثرين من جنوة وأصدقائها 37
الدرّة 368
الدرزة 117/ 613
دواء الأرواح 107
ديميزون 509
ديوان الحلاج 23/ 46/ 49/ 89/ 509
الديوان 133
ديوان حكمت 80

ذ

ذِكر الحلاج 81
ذكر مقتل الحلاج 46
ذمّ الهوى 632

ر

رباعيّات الخيّام 41
ردّ على الحرقصيّة 392
رسالة الغفران 76/ 477/ 494
رسالة إلى صديق 506
رسالة الأمثال البغدادية العاميّة 252
روما 47
روح البيان 507
رونق القلوب 320/ 576

ز

الزهد 116
الزهرة 84/ 203-209/ 259/ 303/ 311/ 315/ 317-319/ 558/ 598/ 627/ 628/ 630/ 631/ 633/ 636

س

سر الخليقة وصنعة الطبيعة 128/ 193
سرّ العالَمين 326
السكر 105/ 107/ 255/ 269/ 571/ 572/ 575
السلسبيل 87
السمت المجيد 115
السنة في الإمامة 280
سيرة ابن خفيف 522/ 549/ 559/ 569/ 590
سيَر الإمام 296

ش

الشرع القرآني 302/ 709

الشطحيات الحلاجية 86
شرح الشطحيات 80/ 626/ 686
شرح المواقف 49
شرح حال الأولياء 81/ 614/ 688
شرح عقائد السعدون 270

ص

الصدق و الإخلاص 460
الصيهور 34/ 83/ 191

ط

طاسين الأزل والالتباس في فهم الفهم في صحّة الدعاوى بعكس المعاني 411
طاسين الأزل وبستان المعرفة 30
الطبيب الكبير 195
طبقات الصوفية 401/ 445/ 509/ 542
طرائق 42/ 114/ 508/ 524/ 539/ 542/ 551/ 555/ 560/ 569/ 585/ 588/ 653/ 693
الطواسين 36/ 46/ 49/ 79/ 80/ 85/ 87/ 123/ 134/ 143/ 156/ 410/ 413/ 418/ 421/ 460/ 467/ 529/ 530/ 532/ 536/ 545/ 565/ 596/ 597/ 610/ 611/ 633/ 634/ 661/ 664/ 666/ 674/ 683/ 691

ع

عجائب المخلوقات 515/ 574
عوارف المعارف 138/ 557/ 573
العيادة الطبية أوتيل ديو في باريس 37
العيون 181/ 406/ 426/ 478

غ

الغريب المشرقي 399
الغيبة 287/ 624

ف

الإفاقة 107
فرق الشيعة 177/ 195/ 236/ 554/ 619
الفرق بين الإخلاص والصدق 107
الفناء 107/ 108/ 117/ 137/ 138/ 140/ 148/ 306/ 428/ 455/ 491/ 558/ 582/ 681
الفهرست 50/ 393/ 394/ 398/ 410/ 411/ 418/ 420/ 463/ 519/ 565/ 566/ 578-580/ 583/ 587/ 593/ 594/ 596/ 597/ 604/ 607/ 616/ 619/ 620/ 621/ 624-626/ 633/ 636/ 638/ 641/ 643-645/ 647/ 649/ 653/ 656/ 657/ 669
فهرست جابر 157/ 594
فهم القرآن 98/ 117/ 233
في صفة بغداد 220

ق

قاموس الشعراء 82/ 541/ 604
القراءات السبع 232
القصيدة العربية التقليدية 302/ 319
قناطر الخيرات 83
قوت القلوب 50/ 473/ 487

ك

الكامل 199
الكبريت الأحمر 194

كشف المحجوب 50/ 484/ 684
كنز الرموز 82
الكنز 105/ 106/ 357

ل

لسان العرب 50/ 191/ 526
لسان الميزان 130/ 424/ 519/ 541/ 542/ 623/ 643/ 655/ 656/ 691
اللمع 89/ 98/ 112/ 114/ 120-122/ 404/ 446/ 487/ 547/ 555-558/ 560/ 561/ 562/ 566/ 568/ 576/ 668/ 671/ 692
لواقح 84/ 484/ 509/ 563/ 567/ 569/ 601/ 665/ 671/ 678/ 683/ 687
ليبزيغ/ لائحة 47
ليبد/ لائحة 47

م

المجلة الآسيوية 46/ 566/ 578
المحبة 105/ 111/ 140/ 324/ 386/ 442/ 580/ 629/ 665/ 673
المخطوطات 47
مجالس العشاق 83
مخاريق الأنبياء 428
مخاريق الحلاج والحيلة فيها 369/ 415
مخطوط 2137/ 112
مخطوطة الرباط/ 465
مخطوطة المكتبة الوطنية 101/ 620/ 644
مخطوطة الموصل 89/ 439/ 507/ 511/ 686
مخطوطة باريس 6156/ 603
مخطوطة باريس 1469/ 604/ 608/ 682
مخطوطة باريس 1570/ 604/ 605
مخطوطة باريس 1581/ 623
مخطوطة باريس 2803/ 595
مخطوطة باريس 5/ 603
مخطوطة باريس 5855/ 601
مخطوطة باريس 5909/ 603
مخطوطة باريس 5921/ 603
مخطوطة باريس 1570/ 463/ 591/ 604/ 643
مخطوطة باريس 1581/ 620/ 692
مخطوطة باريس 1838/ 403
مخطوطة باريس 2590/ 202
مخطوطة باريس 2591/ 199/ 660
مخطوطة باريس 5909/ 427
مخطوطة باريس 6674/ 320
مخطوطة باريس 2803/ 456
مخطوطة باريس رقم 5975/ 33 أ/ 122
مخطوطة باريس. 1666/ 603
مخطوطة باريس 5855/ 632
مخطوطة باريس فارسية (114)/ 614
مخطوطة برلين (رقم. 9422)/ 391
مخطوطة برلين للرقم (308 - أ)/ 94
مخطوطة بورغيانوم 513
مخطوطة تيمور 266/ 439/ 507/ 543/ 544/ 553/ 614/ 681
مخطوطة قازان 61/ 507/ 688
مخطوطة قرمان 161 أ - ب 429
مخطوطة كوبر 1047/ 391
مخطوطة كوبر 1589/ 522
مخطوطة لندن 888/ 455/ 493
مخطوطة ماسينيون 508/ 664
المريدين 105/ 258/ 276

مروج الذهب 333/ 641/ 649
مطلع الشمس 48
معاني القرآن 233
المصاحف 101/ 233/ 370/ 418/ 683
المقالات 177/ 597
المقتبس 47
مقطع في ياقوت الأدباء 89
ملاحظات من شرح الجوهرة 86
الملل والنحل 49
مناقب 394/ 478/ 492/ 509/ 547/ 601/ 610/ 621/ 645/ 679
منشآت 496
منطق الأسرار 80/ 84/ 522
منهاج الدين والتعرف 113
الموافقات 103
الموطّأ 112
مواقف 87
الميثاق 107

ن

النبراس عن الحلاج وقضيته 394
نشر المحاسن 677
نشوار 76/ 89/ 104/ 158/ 163/ 235/ 288/ 356/ 377/ 392/ 396/ 398/ 401/ 408/ 409/ 435/ 494/ 560/ 565/ 568/ 574/ 577/ 581/ 582/ 602/ 604-608/ 615/ 616/ 622/ 625/ 642-647/ 650-652/ 656/ 657/ 658/ 661-663/ 667/ 669/ 670/ 672/ 677
نصوص صوفية غير منشورة تتعلق بتاريخ الصوفية في بلاد الإسلام 47
نفحات الأنس 83
النور 54

Der Islam 48 / 569 / 594
Essai 24 / 30 / 49 / 50 / 459 / 506 / 554-557 / 569 / 580 / 581 / 594 / 596 / 614 / 615 / 634 / 643 / 667 / 672 / 690
HILFSTAFELN 202
I myrtentradgarden 36
novissima verba 34 / 36
Rivista degli studi orientali 48
TETRABIBLOS SYNTAXIS 199

ثبت المدارس والمذاهب والعائلات

أ

أزد 100/ 101/ 650
آل الألوسي 35
آل البانيجور 157
آل الفرات 278/ 279/ 281/ 288
آل النوبخت 278/ 281
أُنغوت 185
الأدهمية 82
الإسحاقية 179/ 279/ 281
الاسهانية 301/ 335/ 440/ 625
الإسماعيلية 113/ 150/ 152/ 178/ 179/ 195/ 277/ 307/ 308/ 310/ 325/ 329/ 332/ 394/ 441/ 442/ 489/ 494/ 495/ 497/ 498/ 532/ 545/ 586/ 588/ 600-602/ 635/ 668/ 671/ 683
الإشراقية 80/ 83
الإمامية 29/ 34/ 64/ 84/ 171/ 172/ 190/ 236/ 254/ 268/ 271/ 274/ 276/ 278/ 281-285/ 288/ 289/ 290/ 294/ 376/ 405/ 434/ 435/ 567/ 626/ 666

ب

البدوية 332
البصلية 96
البكتاشية 80/ 88/ 179/ 186
البلحارث بن كعب 96/ 244/ 413
البنغالي 85/ 144
البويهية 94/ 158/ 514/ 520

بن خزيمة 131
بنو البريدي 245/ 249/ 281/ 662
بنو البسطام 281
بنو الفياض 281
بنو النَهيك 281
بنو النوبخت 281
بنو ثوابة 339
بنو ذهل بن شيبان 95
بنو أبي الشوارب 235
بنو أخيضر 131/ 307/ 576
بنو أسد 131/ 356
بنو الجرّاح 244/ 380
بنو الزيّات 236
بنو بانيجور 174
بنو بسطام 236
بنو حبّار بن أسود 180
بنو حمدان 236/ 340/ 451
بنو حنيفة 174
بنو ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب 101
بنو رفاعة 95
بنو سعد 101
بنو سلول بن ذهل بن شيبان 101
بنو سُليم 174
بنو عبد المدان 273
بنو عمرو 100
بنو فَريغون 174
بنو كنداج 359
بنو مارينا 405
بنو مُت 186
بنو مدبر 355
بنو مَهان 174
بنو نوبخت 154/ 199
بنو وائل 358
بنو وهب 96/ 236/ 245/ 249/ 277/ 281/ 296/ 345/ 379/ 405/ 413/ 619

ت

تميم 62/ 101/ 173/ 185/ 212/ 577/ 585/ 588/ 594/ 600

ث

ثقيف 273

ج

الجشيارية 236
جماعة بخارى 76

ح

الحمراء 273/ 502/ 503/ 634

خ

خزاعة 173/ 273

س

سعد حباق 273

ع

العبدية 177
عبد القيس 273
عُكبرا 281

غ

غادِرة 273

ق

قبيلة عِجل 172
القر قرغيز 187
قريش 211/ 212/ 219/ 257/ 273/ 456/ 599/ 603/ 604/ 612
قُضاعة 308
قيس 95/ 101/ 177/ 258/ 577/ 588/ 624

ك

كاحل 273
الكرخيون 281
كنده 273

م

منحِج 61/ 273
المليغ 184/ 186
المُجاشي 100



OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

LOUIS MASSIGNON

LA PASSION DE HUSAYN IBN MANSÛR HALLÂJ

MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM EXÉCUTÉ À BAGDAD LE 26 MARS 922

Étude d'histoire religieuse

(NOUVELLE ÉDITION)

TOME I

LA VIE DE HALLÂJ



GALLIMARD